

VOLUBILIS

Revista de pensamiento

14

La palabra del Desultor: APOLOGÍA DE LA MUERTE / UN TEXTO DE FRIEDRICH SCHLEGEL SOBRE EL *WILHELM MEISTER* DE GOETHE **Diego Sánchez Meca** / EL LABERINTO DE ZARATHUSTRA **Juan Carlos Cavero** / LA TRÁGICA LEY DEL DESTINO **Óscar Rodríguez de Dios** / JACQUES DERRIDA Y LO INDESCIFRABLE NIETZSCHEANO **Cristina Rodríguez Marciel** / SCHOPENHAUER, FILÓSOFO DE LA MÚSICA **Manuel Suances Marcos** / HERMENÉUTICA ORTEGUIANA (CIRCUNSTANCIA Y PERSPECTIVA) EN *MEDITACIONES DEL QUIJOTE* **Mauro Jiménez** / LA RAZÓN "METAFÓRICA" DE MARÍA ZAMBRANO **Benedetta Zavatta** / PEUT-ÊTRE/BÉBAIOS **Delmiro Rocha Álvarez** / EL RELOJ MALOGRADO **Victor Samuel Rivera** / EL TRATO CON LOS ANIMALES: TORTURAS Y DERECHOS **Jacinto Rivera de Rosales** / FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN SEXUAL. UNA APUESTA PEDAGÓGICA **Francisco Javier Jiménez Ríos**

VOLUBILIS

14



Las ilustraciones que aparecen en el presente número son de Carlos Villalobos que, desde Granada, tan amablemente ha preparado para *Volubilis*.

Esta revista está incluida en la base de datos ISOC, elaborada en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Junio de 2007

DISEÑO Y PRODUCCIÓN EDITORIAL
Manigua s.l.

EDITA Y DISTRIBUYE
Servicio de publicaciones
del centro UNED-Melilla
c/ Lope de Vega 1, apdo 121
Tel: 95 2681080, 95 2683447 y 95 2680831
Fax: 95 2681468
e-mail: info@melilla.uned.es

IMPRIME
Proyecto Sur de Ediciones s.l.
Depósito legal: GR-67/95
ISSN: 1134-8445

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Juan Carlos Caverro López
Juan Pedro Arana Torres

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan Enrique López Cedeño
Irene Asensio Moreno
Sergio Jiménez Cruz
Juan de Dios García Martínez
Pedro Dato García

ILUSTRACIONES

Armando Salas Cánovas

TRADUCTORES

Francisco García Guerrero (inglés)
Ana María Maxiá Jiménez (inglés)
Neus Olcina Vilaplana (alemán)
Catalina Andreo García (francés)

COLABORADORES

Diego Sánchez Meca
Juan Carlos Caverro López
Óscar Rodríguez de Dios
Cristina Rodríguez Marciel
Manuel Suances Marcos
Mauro Jiménez
Benedetta Zavatta
Delmiro Rocha Álvarez
Victor Samuel Rivera
Jacinto Rivera de Rosales
Francisco Javier Jiménez Ríos
Miguel Ángel Crespo Perona
Juan Merino Castrillo
Alejandro Escudero Pérez
Miguel Ángel Quintana Paz
Julio Seoane Pinilla
Marcos Roberto Pérez González
Mercedes Menchero Verdugo
Ivetta Gerasimchuk
José Manuel Gomes Pinto
Marcelo L. Cambroneró
Alberto Santamaría Fernández
Enrique Cejudo Borrega
María Luisa Sanz de Acedo Lizarraga
Cristina Margués Rodilla
Sergio Jiménez Cruz
Juan Cano Bueso
Javier Bascuñana Soler
Antonio S. Zapata Navarro
Fernando Prieto Ramos
M^{ra} Teresa López de la Vieja
Sebastián Salgado González
Rafael Aguilera Portales
Antonio Gutiérrez Pozo
José Manuel Querol Sanz

S U M A R I O

La palabra del Desultor: APOLOGÍA DE LA MUERTE	5	UN TEXTO DE FRIEDRICH SCHLEGEL
SOBRE EL <i>WILHELM MEISTER</i> DE GOETHE	Diego Sánchez Meca	10
EL LABERINTO DE ZARATHUSTRA	Juan Carlos Caverio	31
LA TRÁGICA LEY DEL DESTINO	Óscar Rodríguez de Dios	44
JACQUES DERRIDA Y LO INDESCIFRABLE NIETZSCHEANO	Cristina Rodríguez Marciel	58
SCHOPENHAUER, FILÓSOFO DE LA MÚSICA	Manuel Suances Marcos	72
HERMENÉUTICA ORTEGUIANA (CIRCUNSTANCIA Y PERSPECTIVA) EN <i>MEDITACIONES DEL QUIJOTE</i>	Mauro Jiménez	83
LA RAZÓN “METAFÓRICA” DE MARÍA ZAMBRANO	Benedetta Zavatta	96
PEUT-ÊTRE/BÉBAIOS	Delmiro Rocha Álvarez	117
EL RELOJ MALOGRADO	Víctor Samuel Rivera	136
EL TRATO CON LOS ANIMALES: TORTURAS Y DERECHOS	Jacinto Rivera de Rosales	162
FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN SEXUAL. UNA APUESTA PEDAGÓGICA	Francisco Javier Jiménez Ríos	179



APOLOGÍA DE LA MUERTE

—LA IMPORTANCIA DE LO EFÍMERO—

“Mas del fruto del árbol de la Ciencia del bien
y del mal no comerás: porque en cualquier día que
comieres de él, infaliblemente morirás”

Génesis, II, 17.

Soñé hace poco con una frase y corrí para apuntarla antes de olvidarla definitivamente. El miedo de perderla para siempre me hizo pensar que los pensamientos valen mientras “viven” —están presentes— y de repente —si se desvanecen— “mueren”. Nada negativo o malo hay en ello, sólo la pequeña angustia de que “algo” se pierde. Llegué a pensar que el ser humano es un ser angustiado por la pérdida porque se aferra a las cosas, a las ideas, a los conceptos, a sus ilusiones, a su Yo, a su cuerpo y a un largo etcétera de “objetos” que suele guardar en su conciencia o en el trastero. La escribí con la idea de destacar la facilidad con que el ignorante puede caer en la vanidad, el orgullo o la soberbia frente a la humildad del sabio que reconoce su ignorancia. Pero, al mismo tiempo, me daba cuenta de que, al despertarme aquella mañana, había corrido a anotarla porque aspiraba a hacerla eterna, a conservarla mediante el fármaco de la escritura. Esa sencilla frase que fue solamente concebida para un instante onírico me hizo sentir la desazón de que algo —importante al menos para mí— se disipaba: una vida, una flor, un pensamiento, una especie, un continente o un mundo... todo lo que puede ser contemplado por una conciencia durante un tiempo y que a pesar de sus dimensiones —físicas o mentales— o su relativa importancia, es diminuto y efímero comparado con el infinito universo. ¿De qué dependía su valor por tanto? La futilidad de la vida y su evanescencia parece querer una conciencia que la contemple y así es. Sin embargo la idea de que el universo ha creado a un ser pensante para conocerse a sí mismo, es demasiado teleológica; lleva escondida de nuevo la llave de la finalidad del que quiere o desea, convirtiendo al universo en una máquina deseante y humana.

Los poetas románticos habían hablado de la belleza del morir: ¡Que bello es morir!, y ¡Qué bonito resultaba un entierro y su imagen — algo macabra— de un cementerio de muertos bien relleno de eternas y sonrientes calaveras! Pero no es mi intención caer en el abuso de estas

características singulares de una época, sino delimitar la estética del hecho de la contemplación de tan funesto acontecimiento como algo pasivo o negativo sobre la vida, obviando la importancia real y necesaria de la muerte.

Del mismo modo que no puede enfriarse algo sin retirar el calor que contiene —la idea y el desarrollo de la inteligencia— la evolución de la vida y del intelecto va unida a la idea de su muerte o acabamiento, su fin, desaparición o exterminio, su frialdad.

La muerte determina la esencia de la mente: ¿De qué manera? Porque la Muerte —como fuerza y norma universal— va unida a la evolución general de los seres vivos y, en concreto, ha desarrollado la actividad inteligente de los humanos. Además, sobre ella —y a lo largo de la historia de la humanidad— se han ido proyectando diferentes modelos de entendimiento y comprensión de su indescifrable Ser o Naturaleza. Los arquetipos de ultratumba seguidos por cada Cultura o Civilización, a la par que han adornado e iluminado la visión de la noche más oscura de la humanidad, han determinado y dirigido la estructura mental de los seres humanos. Por otra parte, si no se diera la muerte del sujeto, puedo imaginarme una paradójica mente eterna captando lo que sienten las otras mentes, tendría una experiencia subjetiva directa de los estados mentales de las otras personas, sería una conciencia omnisapiente pero cíclica y no creativa. Podemos, por tanto, extrapolar este dato a la imposibilidad de crear una Inteligencia (artificial) sin fecha de caducidad. Claro que si se pudiera fabricar la Inteligencia entonces carecería de sentido considerarla artificial o no, la diferencia tan sólo cobraría significado como criterio para entender su origen pero no en su actividad inteligente. Las máquinas creadas para simular el pensamiento no están concebidas para tener un fin, el concepto de ente atemporal —desligado del tiempo y de la historia— se ha introducido en ellas y queremos que sean eternas en su diseño y mantenimiento. La idea de ente se ha perpetuado tanto en los modelos científicos y tecnológicos que somos incapaces de limitarlos a una existencia efímera. Por tanto, mientras no se conciba una IA con un tiempo para darse y desaparecer o morir, no podrá existir una Inteligencia creadora. Que sepamos, la inteligencia se ha dado únicamente en seres en cuya evolución la presencia de la muerte es la guía dialéctica de los genes que luchan por sobrevivir. Esta paradoja de la eternidad ha necesitado, además, de un ser efímero, el Yo virtual, que desaparecerá con la muerte y que se da en la vida como mecanismo desarrollado y núcleo de la propia conciencia, al emerger de la materia orgánica como presencia y antítesis de la muerte.

Entre Inteligencia y contemplación existe una unión intrínseca desde los orígenes de las ideas y del pensamiento filosófico. El prurito cartesiano residía en suponer una *res cogitans* desligada de la realidad material e independiente en su eterno existir. Concepción motivada por la ilusión

de un universo de contenido matemático separado del mundo material. La inteligencia humana ha descubierto una ínfima parte de los modelos matemáticos que se dan en la naturaleza y los ha elevado a un mundo platónico e ideal desligándolos de su realidad, imaginando, fantaseando, haciendo metáfora y simulacro, hasta alcanzar: “*Tres mundos y tres profundos misterios: el matemático-platónico, el físico y el mental. Las formas matemáticas del mundo de Platón no tienen evidentemente el mismo tipo de existencia que los objetos físicos ordinarios tales como las mesas o las sillas. No tienen localización espacial; no existen en el tiempo. Hay que pensar en las nociones matemáticas objetivas como entidades intemporales, y no debe considerarse que nacieron en el instante en que fueron humanamente percibidas por primera vez*” (1). De nuevo la Razón —la mente apolínea— como siempre buscando triquiñuelas para vencer al tiempo y la caducidad al recrear mundos virtuales y estéticamente mejorados: El mundo platónico de las ideas, el de los Arquetipos matemáticos, o el los Reinos de Dios de las diferentes civilizaciones. El espíritu humano ha desligado los conceptos de la realidad y los ha proyectado estéticamente perfeccionados sobre una oscura e irreal pantalla, imágenes oníricas sobre las que ha depositado sus sentimientos más extremos —también virtualmente amplificados— como ningún otro ser vivo de la naturaleza conocida, en su afán de trascendencia personal. Depositar sentimientos sobre lo abstracto es el *súmmum* de la contemplación que ha ido más allá. Devolver los sentimientos a los Seres y apartarlos de sus imágenes virtuales es todo un proceso educativo.

En realidad, la Razón misma es la mejor de las artes que se ha despertado en la conciencia humana para burlar y vencer al no-ser. La Inteligencia capta los modelos matemáticos presentes en el mundo como lo haría cualquier otra Inteligencia que hubiese emergido a la conciencia, sin embargo, necesita de su ocaso para darse, para generarse, porque la muerte es la madre del pensamiento.

Idéntico problema es el que se plantea al pensar que existe un alma que sobrevive al cuerpo, esa alma es el Yo que se mantiene para la eternidad. Pero, podría ser al revés: Se produce la presencia del Yo porque se da la muerte del Yo; en caso contrario no podría existir ni darse. La muerte es lo que asegura la presencia de un Yo pensante e inteligente: su realidad es virtual porque se da únicamente en la virtualidad mental y, además en virtud de los parámetros dialécticos de existencia y desaparición. La muerte es necesaria para la Evolución de la Inteligencia; el retorno a la nada, a la noche eterna, es el hecho fundamental para que se produzca la evolución intelectual creativa del conjunto de los seres. Un ser o una máquina capaz de reflexionar o pensar que fuera eterna, sería una excelente calculadora y procesadora de datos pero terminaría dando vueltas cíclicas sobre el conocimiento del mundo; sería un buen maestro pero no

1. Penrose, Roger: “*El Camino de la realidad*”, Edit. Círculo de Lectores, Barcelona 2006. Pág. 60.

un buen creador, aburrido porque su inteligencia no evolucionaría ya que carecería de un nuevo amanecer, un partir de cero y un auténtico y definitivo cambio de perspectiva sobre el mundo.

De la lucha contra el fin, de la lucha por mantener la existencia surge la presencia de la mente, por la presencia de la muerte surge la inteligencia creativa. Por tanto, hasta que no seamos capaces de crear máquinas que deseen subsistir y se mantengan en lucha contra su desaparición de forma más o menos consciente, no habremos creado o no se habrá dado la IA. La capacidad del pensar va unida a la de vivir (orgánica, sensorial, sensitiva, etc.) para morir. De ser muerte para dejar de ser vida. El sentido del ser pensante radica en su deceso. Parece posible, por tanto, acortar —filosóficamente al menos y sin trucos— el abismo entre la vida y la muerte, capturar la íntima unión entre ambas actuaciones de la naturaleza, la conciliación mental y espiritual que debe encontrarse ante la última de las horas. El ser humano es fronterizo, siempre limitado y siempre en el límite, porque desconoce el momento de su muerte y trata de vivir olvidándose de ella. Pero ella es la que —entendida erróneamente hasta la fecha como oscuridad— ha iluminado las mentes humanas desde sus orígenes.

En cuanto sujetos, la Muerte actúa sobre el núcleo de la conciencia —el Yo— cesando toda proyección real o imaginativa definitivamente. Es el fin del proceso contemplativo, el fin de la inteligencia. Al diluirse el núcleo consciente cesa la contemplación interna (autoconsciente, recordatoria) y externa (percibida). Se acaba la estética del mundo interior y exterior pero, en cuanto especie, redefine los parámetros de la esencia de los seres humanos: un nuevo amanecer de la Conciencia, una nueva perspectiva, un nuevo principio para la Inteligencia Creativa y Contemplativa. Nuestros genes, microscópicos sabios de millones de años de antigüedad, juegan con nosotros en cuanto individuos, y en su frenética necesidad de perpetuarse nos hacen caer en la trampa de la felicidad en el amor y del placer sexual —importantes pero efímeras fuerzas— para su reproducción porque, en cuanto ciegos creadores, siguen jugando valientemente con la muerte para darnos de sí.

La importancia de la estética interior y el problema de los valores es tan primordial para la vida como para el encuentro con la muerte: La auto contemplación es tan fundamental en el desarrollo de la personalidad como la correcta percepción del mundo exterior para la supervivencia. En la estabilidad de ambas reside la cordura capaz de neutralizar el horror y la angustia de la efímera existencia.

La vida sólo encuentra sentido como fenómeno estético y en ella la mente humana genera su propia felicidad por la contemplación de las metáforas que su creatividad extrae del universo que le rodea: razón y *logos*, poesía y modelos matemáticos, técnica y música, sentimiento y saber (2). Duran-

2. Orfeo, hijo de Apolo y de la musa Calíope, descendió al Hades para recuperar a su amada Eurídice armado de dos artes: la poesía y la música. Es el mito de un enfrentamiento simbólico entre el poder del amor (Eros) y el dominio de la muerte (Tanatos). Orfeo no pudo rescatarla, a pesar de sus trucos.

te milenios el ser humano desarrolló una idea estéticamente bella de la muerte como continuación a una vida mejor, pero esta idea evolucionará como se olvidó la figura del sacerdote guerrero y decapitador de la cultura Moche o el cambio de paradigma inaugurado con Abraham cuando cambió el sacrificio humano por el animal o el llevado a cabo por Confucio salvando la vida a miles de seres humanos ante las manos del Emperador que unificó a la milenaria China.

Nuestras metas, sentimientos y valores, se centran en las imágenes virtuales de la conciencia. Tendemos a despreciar su auténtico origen en la vida, pero esta pequeña desviación del proceso evolutivo de la Inteligencia y de la Contemplación, tendrá que reconducirse como ramas desencaminadas de la evolución de la Conciencia humana.

¡Dios ha muerto! Porque la muerte ha triunfado. ¿Qué significa dicho triunfo?: que la muerte no puede morir: Es concepto metafísico sin categorías establecidas. Es la certeza primera de la que parte todo ser vivo. Muerte e Inteligencia van tan de la mano que en el despertar último de la conciencia se constata la muerte de Dios. Tanatos (3) ha vencido a todos los seres y entes y no ha dejado títere con cabeza porque en la evolución de las ideas debe intervenir la muerte de unas para que otras nazcan, es la realidad vital —la voluntad de poder— que se va abriendo camino.

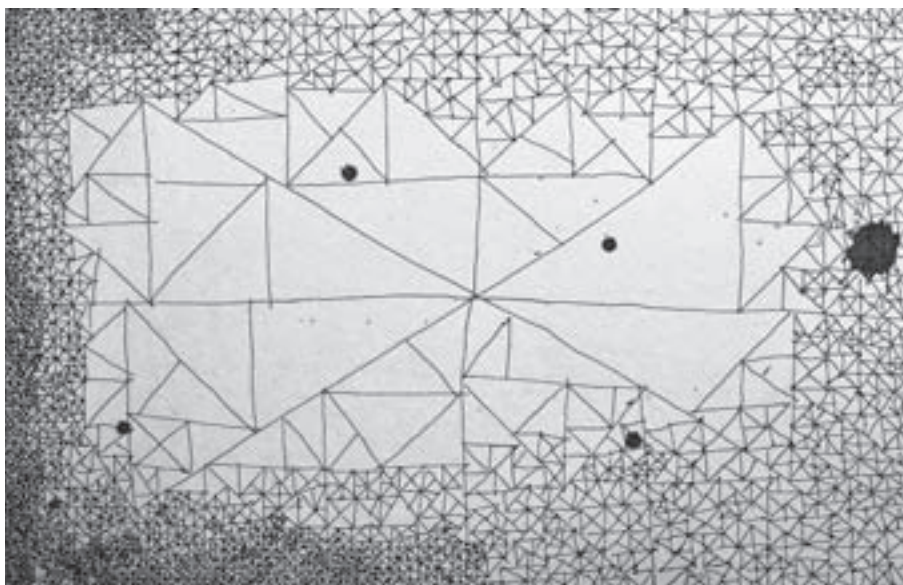
No es que la muerte sea algo que sobrevenga al Yo y al cuerpo para fastidiarlo; al contrario, es su condición necesaria para su existencia, funcionamiento y desarrollo vital e intelectual. Sabemos que la muerte es la auténtica fuerza con la que la vida cuenta para su desarrollo y evolución pero, además debemos incluirla como necesaria y determinante de la aparición de la inteligencia, es decir, de la conciencia humana pensante y creadora. Es tiempo de la apología de la Muerte como lo es de la caducidad de los reinos, de las vidas y las civilizaciones que en su ocaso nos legaron su saber, como las efímeras ruinas de *Volúbilis*, de donde escribo. Por cierto, la frase que —desde el principio— no quería olvidar decía: “*La mayoría de las veces no sabemos lo suficiente para tomar conciencia de nuestra propia ignorancia*”.

Juan Carlos Caverio

3. La muerte (*Mors* en la mitología romana) es el equivalente de Tanatos (divinidad griega representada por un hombre joven que, junto a su mariposa, recogía a las almas) era hijo de la diosa noche (*Nix*) y hermano gemelo de Hipnos, el dulce sueño.

UN TEXTO DE FRIEDRICH SCHLEGEL SOBRE EL WILHELM MEISTER DE GOETHE

Diego Sánchez Meca
UNED



1. INTRODUCCIÓN A LA TRADUCCIÓN

Sobre el Meister de Goethe (Über Goethes Meister) es un pequeño ensayo de Friedrich Schlegel que apareció publicado por primera vez en la revista *Athenäum*, en el vol. 1, nº 2 de 1798, y que fue redactado a modo de un ensayo de caracterización que el propio Schlegel, en la edición de sus escritos de 1801 *Charakteristiken und Kritiken*, situó junto a otros “retratos literarios” de Jacobi, Forster y Lessing. Pero el interés que este opúsculo tiene va mucho más allá de la información e incluso de la penetración psicológica del análisis que realiza, en la medida en que contiene, de manera muy sintetizada, un esbozo de la concepción temprano-romántica de la novela como obra llamada a condensar y realizar la esencia misma de la literatura según las concepciones de los autores del Círculo de Jena. He creído, pues, interesante presentar aquí su traducción por primera vez en lengua castellana.

La ejemplaridad estética del *Wilhelm Meister*, en efecto, va a radicar para Schlegel, sobre todo, en su intención orgánica inmanente, que le hace progresar organizándose a sí misma, al mismo tiempo que cada uno de sus elementos sólo existe por mediación del todo. Es decir, su característica original y más propia radica en desplegarse del mismo modo que la forma orgánica, que se forma (*bildet*) desde dentro hacia el exterior y alcanza su determinación al mismo tiempo que el desarrollo íntegro del germen. En la naturaleza descubrimos formas orgánicas allí donde se hacen sentir fuerzas vivientes, desde la cristalización de sales y minerales hasta las plantas y las flores, y desde éstas hasta la formación del cuerpo humano. Pues también en el arte las formas auténticas son orgánicas, o sea, están determinadas por el fondo (*Gehalt*) de la obra de arte. Porque la forma no es otra cosa que una exterioridad significativa, la fisonomía hablante de cada cosa, que no ha sido alterada por accidentes molestos y que rinde testimonio de la esencia (*Wesen*) oculta de esa cosa (1). De modo que, para Schlegel, la obra literaria, como cualquier otra obra de arte, no se comprende ya como una relación de representación (entre la obra y el mundo), sino como una relación de expresión (entre el artista y su obra). Arte y mundo son universos completos, totalidades cerradas que no mantienen entre sí una semejanza de formas, sino que poseen una estructura interna idéntica, de acuerdo con la fórmula macrocosmos/microcosmos: cada elemento es expresión del todo y, a la vez, tiene una individualidad originaria y un espíritu propio (2).

Puesto que la obra de arte es comprendida así como una totalidad autosuficiente cuyo valor estético no está en función de su relación con el mundo —la belleza de la obra de arte no necesita ya justificación alguna, sino que es algo cumplido en sí mismo, sin una finalidad fuera de sí misma—, lo decisivo en ella son ahora las relaciones internas entre sus partes y la armonía del conjunto. Arte, ciencia y vida son fuerzas en sí mismas cuyas obras obedecen a los mismos principios de organización. Y esto tiene también sus consecuencias, como lo deja claro Schlegel en este opúsculo sobre el *Wilhelm Meister*. Pues al elegir el imperativo de la progresividad y apostar por la expresión del devenir mismo del infinito, el artista romántico se caracteriza por la conciencia crítica de la limitación y, por lo tanto, de la insuficiencia de toda invención artística singular respecto a la infinita plenitud de la cual querría ser su expresión. Cada vez, pues, que la inspiración poética se concrete en una obra, ésta tendrá que ser superada; el poeta mismo tendrá que superarse al ritmo de la condición infinita de esa inspiración que ninguna obra puede agotar. La ironía será el recurso con el que el poeta mantiene su obra (la novela) en perpetuo devenir, de modo que pueda ser una obra universal y progresiva: “La parodia es, realmente, la potenciación misma; la ironía es meramente el equivalente del

1. Cfr. SCHLEGEL, A.W., *Vorlesungen über Philosophische Kunstlehre*, hrsg. K.C.F. Krause y A.Wünsche, Leipzig, Dietrich, 1911, pp. 109–110.

2. Cfr. *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. E.Behler, J.J.Anstett y H.Eichner, Paderborn, Schöningh, 35 vols., 1958 ss. (en adelante KA), XVIII, p. 230.



deber ir al infinito" (3). Puesto que gracias a la ironía, la obra del poeta romántico se supera a sí misma, su acción desestructurante, en cuanto garantiza la vitalidad de la creación artística, es una acción esencial y decisiva. Lo que pasa es que implica una renuncia al ideal de perfección tal como lo había planteado la estética clasicista, mientras abre el ámbito de la autorrepresentación otorgando a la obra de arte el significado de una manifestación de la libertad autorreflexiva del yo (4).

Al suponer que la novela, como la naturaleza, existe por sí y tiene su fin en sí misma, surge la organización interna en nombre de una ley autónoma. Esta coherencia vale tanto para su contenido como para su forma, materia y espíritu. Pues si es posible añadir o quitar partes a lo mecánico, a lo muerto, es porque su clausura y, por tanto, su constitución son arbitrarias. En cambio, la reflexión crítico-irónica del autor —que pone de manifiesto el carácter nunca sistemático (definitivo) y concluso de su obra, sino siempre fragmentario, provisional y alusivo—, hace que, en el desarrollo de la obra se conjuguen, a la vez, la creación poética y la reflexión teórica, de modo que la novela incluye y resuelve, en sí misma, la teoría y la crítica (5). El artista es, pues, a la vez creador y crítico, y su obra se constituye como un proceso dinámico de potenciación que no tiene fin, en cuanto proceso de reflexión productiva. A su vez, el yo creativo del lector se proyecta en el texto despertando la letra muerta, de modo que lo que despierta es a él mismo en el texto, sacando su yo de sí mismo y, con él, "el verdadero universo que está en su interior" (6).

Al expresar la contraposición entre lo finito y lo infinito, entre el mundo condicionado de la naturaleza y el mundo incondicionado de la libertad, la ironía se manifiesta en la forma de paradojas. Fichte había dicho que sólo en su tender el yo es infinito, tiende a ser infinito. Las paradojas irónicas no son sino la manifestación de la libertad/necesidad de la mediación entre lo condicionado y lo incondicionado que, como tal, es inalcanzable. De ahí lo paradójico de la ironía. Si el yo ha de ponerse a sí mismo para ser libre, y se contempla a sí mismo en la actividad reflexiva, la ironía romántica reproduce esta escisión del yo en la obra de arte: el yo ya no es ni objeto ni sujeto, sino que se abre a una fluctuación desde la que se definen los valores del sujeto creador y de la obra creada libremente.

Schlegel cree que, si Goethe elige el teatro como escenario de su novela,

se debe a que el teatro es la más social de las formas artísticas, en la que literatura y vida entran en íntimo contacto. Que la obra de Goethe puede ser representativa al máximo de este ideal romántico de la universalidad, lo demuestra la representación, mediante las técnicas artísticas adecuadas, de los distintos "mundos"

3. KA, XVIII, p. 218.

4. Estos son los dos elementos —que la ironía suponga una relativización de la experiencia de la realidad, y que como autosuperación de la subjetividad haga del artista el creador del cosmos estético— que, mal comprendidos, atrajeron sobre Schlegel las duras críticas de Hegel, las cuales llegaron a convertirse en canónicas a partir del estereotipo creado por HAYM, R., *Die Romantische Schule*, Berlín, Weidmann, 1870, p. 259 ss.

5. Cfr. KA, XVIII, p. 237; *Fragmentos del Atheneum*, fr. 116

6. KA, XVIII, p. 393; "Todo hombre progresivo lleva una novela a priori en su interior". KA, XVI, p. 133.

que cada personaje de la novela goethena crea en torno a sí, y que exigen del lector el desarrollo de un determinado sentido para la universalidad. Universalidad es, al mismo tiempo, multiplicidad, heterogeneidad e integración. Junto a una universalidad “horizontal” que abarca una amplia variedad de formas, contenidos, estilos y medios artísticos, hay una universalidad “vertical”, en cuanto relevancia y significación de un personaje particular como expresión de la experiencia humana en general. Esto es, en síntesis, lo que Schlegel piensa cuando define la novela, en sentido trascendental, como “poesía y poesía de la poesía”, o sea, como movimiento, a la vez, de creación y de crítica, de modo que deja de tener sentido querer juzgar la obra a partir de un modelo exterior, como proponía el clasicismo. La obra se significa a sí misma y no deja lugar a explicaciones externas. Si admitiera una crítica externa, dependería de otra cosa, de instancias externas a la obra. Es esta crítica inmanente a la obra la que eleva el arte a concepto, pues la crítica hace consciente lo que en la producción es un acto inconsciente (7).

No es intrascendente el uso, en este contexto, de la palabra “germen” (*Keim*). Porque como brote embrional, el germen contiene virtualmente todo el proceso futuro que, desde el comienzo, se desarrolla. Una de las funciones de la crítica es alumbrar esa densidad inicial en la que se contiene *in nuce* el significado de la obra. Toda la estructura del *Wilhelm Meister* es concebida de acuerdo con esta imagen: el segundo libro repite los resultados del primero *concentrándolos* y desplegándolos en el siguiente. Se podría hablar de un “diafragma crítico”, interno a la novela, que actúa como una lente cuya función fuera la de concentrar los rayos acrecentando su intensidad. Asistimos aquí a una original aplicación de la inversión neoplatónica de la relación, establecida por Aristóteles, entre potencia (*dinamis*) y acto (*energeia*), que permite la revalorización de lo pequeño y oculto (la semilla) como “principio de vida múltiple” (8).

En este contexto, la religión se comprende simplemente como la infinitud que el arte confiere a la obra en el interior de sus propios límites. De ahí que su problema principal siga siendo el de la formación de su forma o de sus símbolos, en los que la apariencia de lo finito se pondría en relación con la verdad de lo infinito disolviéndose en ella. En definitiva, la religión aquí alude, bajo otra óptica, al devenir mismo del sujeto-artista, de su obra y de la autoproducción absoluta de ésta. Sólo es posible la representación de lo infinito como autoproducción del sujeto. Y en cuanto al sentido y valor de lo simbólico en este contexto, había sido el propio Goethe quien, en su ensayo *Los objetos de las artes figurativas*, había desarrollado ya el sentido del símbolo por oposición a la alegoría. Siendo ambos signos, que permiten representar o designar, lo característico de la alegoría radica en que, en ella, el significante está

Schlegel cree que, si Goethe elige el teatro como escenario de su novela, se debe a que el teatro es la más social de las formas artísticas, en la que literatura y vida entran en íntimo contacto.

7. Para una ampliación de esta temática en Schlegel, Cfr. BENJAMIN, W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, hrsg. H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973

8. Cfr. CUNIBERTO, F., *Friedrich Schlegel e l'assoluto letterario*, Turín, Rosenberg & Selier, 1991, p. 43 ss.

¿Por qué no hacer
ambas cosas, aspirar
el perfume de una flor
y, al mismo tiempo,
enteramente absortos
en su observación,
contemplar en sus
infinitas ramificaciones el
conjunto venoso de una
hoja solamente?

impregnado del sentido de lo que significa; o sea, la alegoría significa directamente. Su aspecto sensible no tiene más razón de ser que transmitir un sentido. Por el contrario, el símbolo se presenta por sí mismo y sólo indirectamente designa lo que significa. En una palabra: la alegoría designa pero no representa (expresa la relación romántica de participación), mientras el símbolo representa pasando de lo particular (el objeto) a lo general (lo ideal). Pues lo simbólico es lo ejemplar, lo típico, lo que manifiesta una ley general (expresa la relación clásica de semejanza).

En conclusión, al igual que la obra de arte, los hombres no son lo que son más que *gebildet*, tomando forma y figura de lo que deben ser. En realidad, la novela no es más que un microcosmos que simboliza el mundo inmanente del yo. En el *Meister* se representa, de manera eminente, el sujeto romántico, cuya totalidad de su hacer y de su tender consiste exclusivamente en su tender. Este sujeto, como la novela, tiene el carácter de la reflexividad, se autointerpreta y autocritica, y vive unificando las diversas esferas de la vida espiritual. Pero, puesto que la verdad ya no se transmite ni se recibe, sino que se construye, educarse para un individuo consiste en coincidir él mismo con la función de ejemplaridad del artista creador. El artista es el educador de la humanidad, no como enseñante, sino como modelo cuya vocación es “formar”.

Presento aquí a continuación la traducción del opúsculo de Friedrich Schlegel hecha sobre el texto establecido por la *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. E.Behler, J.J.Anstett y H.Eichner, Paderborn, Schöning, 35 vols., 1958 ss. KA II, pp. 126–146.

2. TRADUCCIÓN: FRIEDRICH SCHLEGEL: SOBRE EL MEISTER DE GOETHE (1798)

Sin arrogancia y sin estrépito, como la formación (*Bildung*) de un espíritu que aspira a desplegarse serenamente, y como un mundo nuevo que tenuemente asciende desde su interior, la lúcida historia comienza. Lo que sucede o se dice en ella no tiene nada de extraordinario, ni las figuras que aparecen en primer plano son grandiosas ni maravillosas: una astuta vieja que no piensa más que en su propio beneficio cuando dirige la palabra al rico galán; una muchacha que consigue librarse del obstáculo de su peligrosa tutora para entregarse con pasión a su amante; un joven puro que consagra el hermoso fuego de su primer amor a una actriz. Todo está aquí presente a nuestra vista, nos habla y nos atrae. Los contornos son claros y generales, pero a la vez precisos, finos y seguros. El más mínimo detalle es significativo; cualquier rasgo es una tenue insinuación y todo se amplía mediante brillantes y vivos contrastes. No hay nada aquí que inflame pasiones violentas o que pueda suscitar simpatías incondicionales. Pero esta móvil pintura se graba en el alma de quien, con buen talante, está dispuesto a un disfrute sereno, como se nos queda en el recuerdo, de manera nítida e imborrable, un paisaje de singular y sencillo encanto que, por un momento, nos parece nuevo y único, como sumido en una

rara y bella luminosidad, o atemperado por una maravillosa disposición de nuestros sentimientos. El espíritu se siente suavemente tocado por la vivaz narración, a menudo animada. Sin serle enteramente familiar, el lector siente como si esta gente le fuese ya conocida, y eso antes incluso de saber cómo, o de poder preguntarse de qué modo llegó realmente a conocerla. Le pasa lo que a la compañía de actores con su alegre crucero por el río con los extranjeros, que cree que debe haberlos visto ya porque los ve como hombres reales, y no como fulano o mengano. Esta apariencia no la deben a su naturaleza o a su formación, pues sólo en uno o dos casos se acerca a lo común y lo hace de modo diferente y en diferente medida. Es más bien el modo de la representación, por el que hasta lo más limitado parece un ser autónomo en sí, y sólo otra versión, una nueva variante de esa naturaleza humana general que es constante a pesar de todas sus transformaciones, y una pequeña parte del mundo infinito. Esta es exactamente la gran cuestión, en la que todo lector culto creerá simplemente reencontrarse a sí mismo, mientras, en realidad, es llevado lejos y muy por encima de él mismo; y esto no sólo es así, como debe ser, sino mucho más de lo que uno puede pedir.

Con benevolente sonrisa, el sereno lector sigue los tiernos recuerdos de Wilhelm sobre los titiriteros y sus cuadros de todo tipo, que hacían al curioso muchacho más feliz que cualquier golosina, en un tiempo en el que todavía se saciaba con aquél espectáculo con la misma pura sed con que el recién nacido toma el dulce alimento de los pechos de su madre que le acaricia. La credulidad de Wilhelm hace importantes, e incluso sagradas para él, las benditas historias de su niñez, aquel tiempo en que siempre ansiaba ver todo lo nuevo e inusual, y, ahora que intentaba y se esforzaba en hacer o imitar lo que había visto, su amor las pinta con los más puros colores y su esperanza les presta el significado más halagüeño. Estos bellos atributos forman incluso el tejido de su ambición más querida: utilizar el teatro para elevar, iluminar y ennoblecer a los hombres, y llegar a ser el creador de una nueva época más hermosa del teatro de su país, idea por la que su infantil inclinación ardía fervientemente, encumbrada por su virtud y redoblada por su amor. Pero si nuestra simpatía por este sentimiento y este deseo no puede quedar libre de un cierto recelo, en cambio no es poco atractivo y delicioso leer cómo Wilhelm, en un corto viaje al que le envían sus padres por primera vez, encuentra una aventura que empieza de una manera seria, pero se desarrolla luego divertidamente, y en la que descubre, configurada de la manera menos beneficiosa, la imagen de su propia empresa, sin que ello pudiera hacer mella en su entusiasmo. Insensiblemente la narración se ha hecho más viva y apasionante, y en la cálida noche en que Wilhelm, creyéndose cerca de una eterna unión con su Mariane, ronda por su casa lleno de amor, la ardiente nostalgia que parece perderse en sí misma, y que parece mitigarse y enfriarse en el disfrute de sus propios tonos, sube a su clímax hasta que

En la naturaleza descubrimos formas orgánicas allí donde se hacen sentir fuerzas vivientes, desde la cristalización de sales y minerales hasta las plantas y las flores, y desde éstas hasta la formación del cuerpo humano. Pues también en el arte las formas auténticas son orgánicas, o sea, están determinadas por el fondo (*Gehalt*) de la obra de arte.

la pasión de Wilhelm se extingue de repente a causa de la triste certeza y la vil carta de Norberg, de modo que el bello mundo de sueños del joven enamorado se destruirá de un golpe.

Con esta dura disonancia se cierra el primer libro, cuyo final se asemeja a una música espiritual en la que las más variadas voces cambian rápida y vehementemente, como una multitud de acordes que nos invitan desde un nuevo mundo del que muchas maravillas van a surgir ante nosotros. El brusco contraste puede sazonar saludablemente la narración, algo menos al principio, pero después mucho más de lo que se esperarí, levantando la tensión con una pequeña dosis de impaciencia, aunque sin molestar el tranquilo disfrute de lo que se presenta ni privarnos de los más sutiles acompañamientos de otros desarrollos secundarios ni de las más delicadas insinuaciones de lo que percibimos, deseando esa visión hacer comprensible el semblante del espíritu poético que se trasluce en la obra.

Pero para que nuestro sentimiento no aspire simplemente a una vacía infinitud, sino que nuestros ojos puedan estimar significativamente la distancia de acuerdo con criterios más amplios, y puedan acotar las vastas perspectivas, está aquí el extranjero, y con tanta razón llamado el extranjero. Sólo e inconceptuable, como una aparición de otro mundo más noble —la más distinta que pueda darse respecto a la realidad que rodea a Wilhelm—, como la posibilidad en la que él sueña, el extranjero sirve como medida de la altura a la que la obra debe todavía elevarse; una altura en la que, tal vez, el arte llegará a ser una ciencia y la vida un arte.

El maduro entendimiento de este hombre culto está separado, como por un gran abismo, de la floreciente imaginación del joven enamorado. Pero la transición de la serenata de Wilhelm a la carta de Norberg no es nada suave, y el contraste entre su poesía y el prosaísmo de Mariane, de estilo barrio bajo, es bastante fuerte. Como parte introductoria a la obra entera, el primer libro consiste en una serie de situaciones variadas y contrastes pintorescos, con cada uno de los cuales se muestra el carácter de Wilhelm, en sus distintas facetas particulares, a una luz más brillante; los capítulos más pequeños forman más o menos, por sí mismos, un pintoresco conjunto. Wilhelm se ha ganado ya, a estas alturas, la buena voluntad del lector por completo, a quien expresa —como también a sí mismo—, sus más nobles intenciones con abundancia de espléndidas palabras. Su total hacer y ser consisten en aspiración, voluntad y afectividad, y, aunque prevemos que tarde, o tal vez nunca, actuará como un hombre maduro, su ilimitada versatilidad es una garantía de que hombres y mujeres harán de su educación su ocupación y diversión. Quizás sin saberlo ni quererlo, estimularán de muchos modos esa tenue y multifacética receptividad que da a su espíritu un atractivo tan elevado, y desplegarán ese presentimiento interior de un mundo entero en una bella imagen. Wilhelm tendrá que ser capaz de aprender en todas partes, y no le faltarán ocasiones de experimentarlo. Pero si un destino favorable o un amigo

con mucha experiencia le apoya y le guía hacia sus metas con consejos y advertencias adecuados, entonces sus años de aprendizaje no podrán acabar más que felizmente.

El segundo libro empieza recapitulando musicalmente los resultados del primero, concentrándolos en algunos puntos e impulsándolos hasta su ápice más extremo. Ante todo, la gradual pero completa destrucción de esa poesía de sueños infantiles de Wilhelm y de su primer amor será abordada con una más que discreta generalidad de la representación. Pues el espíritu del lector, habiéndose sumergido con Wilhelm en esas profundidades y habiéndose hecho tan inactivo como él, se anima de nuevo al ser sacado de ese vacío por el recuerdo apasionado de Mariane, y por el inspirado elogio poético del joven, la realidad de cuyo sueño primordial de poesía ha puesto a prueba por su belleza; y nos transporta a un pasado de antiguos héroes y a su todavía inocente mundo poético.

Ahora sigue su entrada en el mundo, que no es ni comedida ni tumultuosa, sino dulce y suave, como el indeterminado deambular de alguien dividido entre la melancolía y la expectación, y que oscila entre recuerdos agri dulces y deseos cargados de presentimientos. Una nueva escena se abre, y un nuevo mundo se extiende sugestivo ante nosotros. Todo aquí es extraño, significativo, maravilloso, y está rodeado de un misterioso encanto. Los acontecimientos y los personajes se mueven más rápidamente, y cada capítulo es como un nuevo acto. Incluso acontecimientos que no son especialmente inusitados, adquieren una apariencia sorprendente. Pero estos acontecimientos no son más que el elemento natural de los personajes, en los que el espíritu del cuerpo del sistema completo se revela de la manera más clara. En ellos se expresa también un fresco sentido del presente, una mágica fluctuación entre delante y detrás. Philine es el símbolo seductor de la sensualidad más fácil; incluso el voluble Laertes vive sólo para el momento presente; y para que la jovial sociedad esté completa, el rubio Friedrich representa la saludable impertinencia. El viejo Harper respira y lamenta todo lo que está impregnado de recuerdos, de melancolía y de conmovedor arrepentimiento, sacándonos de oscuras e insondables profundidades de pesadumbre y conmoviéndonos con suave tristeza. La santa niña Mignon provoca, al mismo tiempo, una escalofriante dulzura y un delicioso espanto, y con su aparición se dejan ver de golpe los resortes más íntimos de tan extraña obra. Una y otra vez la imagen de Mariane surge como un sueño de gran relevancia; de repente, el misterioso extranjero entra en escena y se desvanece como un destello. También Melinas reaparece, pero transformada, mucho más cercana a su forma natural. Su torpe vanidad, sin rastro de sensibilidad, contrasta, de un modo bastante gracioso, con la brillantez de la pecadora Philine. En general, la lectura del drama caballeresco nos aporta una profunda mirada, a través de las bambalinas de la magia teatral, de su mundo cómico subyacente. Humor, conmoción, misterio y halago se entretajan maravi-

llosamente al final, como voces opuestas que suenan estridentes las unas junto a las otras. Esta armonía de disonancias es incluso más hermosa que la música con la que terminaba el libro primero. Es más arrebatadora y más desgarradora, nos avasalla más y nos deja más pensativos.

Es bueno y necesario entregarse por completo a las impresiones de una narración, dejar que el artista haga con nosotros lo que quiera, y, sólo en los detalles, confirmar el sentimiento por la reflexión y elevarlo a pensamiento, y donde aún hubiera dudas o controversia, ampliar la perspectiva y tomar una decisión. Esto es lo primero y lo más esencial. Pero no es menos necesario ser capaz de abstraerse de todos los detalles para captar el concepto general que preside la obra, sobrevolarla en bloque y considerarla como un todo, percibir incluso sus aspectos más ocultos y establecer conexiones entre sus rincones más remotos. Tenemos que elevarnos sobre nuestro propio amor y ser capaz de destruir en nuestro pensamiento lo que adoramos: de lo contrario nos falta lo que tenemos también para otras capacidades, el sentido de la universalidad. ¿Por qué no hacer ambas cosas, aspirar el perfume de una flor y, al mismo tiempo, enteramente absortos en su observación, contemplar en sus infinitas ramificaciones el conjunto venoso de una hoja solamente? El hombre total, que siente y piensa en términos universales, no sólo está interesado en el brillante envoltorio exterior, en el ropaje multicolor de su hermosa tierra; también le gusta investigar cómo están depositados los estratos en su interior unos sobre otros, y de qué clase de tierra están compuestos; querría descender cada vez más hondo hasta el mismo centro si fuera posible, y desearía saber cómo está construido el conjunto. Así nosotros nos sustraemos gustosos a la magia del poeta después de habernos dejado voluntariamente encadenar por él; lo que queremos, sobre todo, es espiar lo que oculta a nuestras miradas o se resiste a mostrarnos en primer plano, y que es lo que más hace de él un artista: las misteriosas intenciones que persigue en secreto, pues en un genio cuyo instinto se ha hecho voluntad, hay muchas más intenciones de las que podemos suponer.

El impulso innato por el que la obra organizada y organizante se despliega para formar el todo, se muestra tanto en lo más grande como en lo más pequeño. Ninguna pausa es accidental o insignificante; y en esta novela, donde todo es a la vez medio y fin, no será incorrecto considerar la primera parte, sin menoscabo de su relación con el conjunto, como una obra en sí misma. Si miramos al tópico preferido de la conversación y a los desarrollos ocasionales, así como a las relaciones preferidas entre los sucesos, los personajes y sus entornos, nos llama la atención cómo se le da la vuelta a todo con espectáculo, representación, arte y poesía. Es tan determinante la intención del poeta de establecer una omnicomprendensiva teoría del arte, o de presentarla en ejemplos y aspectos vivientes, que esa intención le puede inducir incluso a introducir episodios concretos, como la comedia del fabricante o la puesta en escena de los mineros. Se

podría encontrar hasta una sistemática ordenación en la exposición de esta poética física de la poesía, no precisamente el entramado muerto de un sistema, sino la viviente gradación de toda historia natural y teoría educativa. Y puesto que la ocupación de Wilhelm en este período de su vida la constituye el aprendizaje de los primeros y más elementales rudimentos del arte de vivir, aquí es donde se exponen las ideas más simples sobre el arte, sus datos fundamentales y sus tentativas menos refinadas, en resumen, aquí es donde se exponen las ideas sobre los elementos de la poesía: los espectáculos de títeres, los años de la infancia, de instinto poético común a toda persona sensible incluso sin ningún talento especial. Después vienen las observaciones sobre cómo el escolar debe practicar su arte y emitir juicios, así como sobre las impresiones producidas por los mineros y el acróbata; y también el poema sobre la edad de oro de la poesía de juventud, sobre el arte del malabarista, la comedia improvisada y el crucero fluvial. Pero esta historia natural de las bellas artes no se limita simplemente a la representación de sus protagonistas y lo que les es afín. En las románticas canciones de Mignon y de Harper también se revela la poesía como el lenguaje natural y la música de las almas bellas.

Con esta intención, el mundo del actor tiene que convertirse a la vez en el ambiente y el fundamento de toda la obra, pues su arte es, no sólo el más polifacético, sino también el más social de todos, y porque de una manera excelente se ponen en contacto en él poesía y vida, época y mundo, mientras el solitario estudio del artista plástico brinda menos material, y los poetas viven como poetas sólo en su interior, sin formar ningún grupo artístico separado.

Esto podría sugerir que la novela es, como mucho, una historia filosófica del arte, una obra de arte o composición poética, y que todo lo que el poeta lleva a cabo con tanto amor como su objetivo último, al final queda sólo como un medio: así que todo es poesía, pura y alta poesía. Todo ha sido pensado y dicho por alguien que, al mismo tiempo, era un divino poeta y un perfecto artista; y hasta los más delicados contornos de los desarrollos secundarios parecen existir por sí mismos y gozar de su propio ser autónomo. Incluso contra las leyes de una inauténtica probabilidad. ¿Qué le falta al elogio que Wilhelm y Werner hacen a la acción y a la poesía, si no es el metro, para que sea considerado por todos como elevada poesía? Por todas partes se nos ofrecen frutos dorados en bandejas de plata. Esta maravillosa prosa es prosa y a la vez poesía. Su riqueza es graciosa, su simplicidad relevante y profunda, y su desarrollo no muestra un rigor inflexible. Puesto que las directrices de este estilo, en su conjunto, están tomadas del lenguaje culto de la vida social, soporta extrañas metáforas que tienden a dar forma a la afinidad entre lo más alto y lo más delicado, por un lado, y a curiosas peculiaridades de tal o cual oficio y lo que parece más lejano a la poesía —según el sentir común—, por otro.

Es bueno y necesario entregarse por completo a las impresiones de una narración, dejar que el artista haga con nosotros lo que quiera, y sólo en los detalles, confirmar el sentimiento por la reflexión y elevarlo a pensamiento, y donde aún hubiera dudas o controversia, ampliar la perspectiva y tomar una decisión.

En realidad siente verdadera preocupación por los lectores de buena voluntad y teme que puedan sufrir algún tipo de daño al sumergirse en su laberinto. Su filosofía, como el paradigma socrático, es también un acto de amor hacia los hombres pero exculpa de su saber primordial a aquellos que puedan sufrir con el descifrar de sus ideas, lo mejor es que —en caso de duda— sigan en su felicidad infantil.

Pero no nos dejemos engañar por esto pensando que el poeta no sea lo bastante serio respecto a su obra, incluso si se toma con tanta ligereza y humor a sus personajes y los sucesos que relata, no mencionando nunca a su héroe sin ironía y pareciendo sonreír sobre ella desde las alturas de su espíritu. Se puede poner en relación esta obra con los conceptos más elevados, en vez de tomarla simplemente como habitualmente se toman las novelas desde el punto de vista de la vida social: como una obra en la que lo interesante son los personajes y los acontecimientos. Pues este libro nuevo y único, que sólo desde sí mismo se puede comprender, hay que juzgarlo según un concepto de género sacado de la costumbre y de la creencia, de experiencias fortuitas y exigencias arbitrarias; es como si un niño quisiera coger la luna y las estrellas con la mano y meterlas en su cajita.

Nuestro sentimiento se alza también contra un juicio académico ortodoxo de este divino organismo. ¿Quien reseñaría un banquete de las más finas y selectas ingeniosidades con la acostumbrada prolijidad y formalidad? Una reseña semejante del *Meister* nos parecería siempre como ese joven que pasea por el bosque con un libro bajo el brazo y ahuyenta a Philine con el cuco.

Quizás debemos juzgarla y, al mismo tiempo también, no juzgarla, lo que no parece ser, en absoluto, tarea fácil. Afortunadamente se trata de un libro que se juzga a sí mismo y que, por tanto, dispensa al crítico de este trabajo. Y no sólo se juzga a sí mismo, sino que también se pone a sí mismo en su sitio. Una simple descripción de la impresión que causa, además de ser superflua, tendría que salir malparada, incluso si no fuese la peor en su género; iría no sólo contra el poeta, sino también contra los pensamientos del lector que tiene sentido para lo más alto, el que puede venerar y, sin arte ni ciencia, sabe lo que debe venerar y descubre lo verdadero como un relámpago.

Nuestras acostumbradas expectativas de unidad y de coherencia se ven decepcionadas por esta novela con la misma frecuencia con que las satisface. Pero quien tiene genuino instinto sistemático, sentido para lo universal, o ese presentimiento del mundo en su totalidad que hace a Wilhelm tan interesante, percibe por todas partes la personalidad y la viviente individualidad de la obra, y cuanto más profundamente investiga, más conexiones y parentescos internos y más coherencia espiritual descubre en ella. Si algún libro lleva dentro un genio, es éste. Y si ese genio se pudiera caracterizar a sí mismo, tanto en conjunto como en los detalles, no se necesitaría a nadie más para decir cual es su verdadero sentido o cómo hay que tomarlo. Algún pequeño complemento es todavía posible aquí, y ciertas explicaciones no tienen por qué parecer innecesarias o superfluas, pues, a pesar de ese sentimiento de totalidad, el principio y el final de la obra resultan extraños e insatisfactorios, y ciertos pasajes en su parte central superfluos e incoherentes. Incluso el mismo lector, que sabe distinguir y honrar lo divino de esa culta libertad, siente el comienzo y el final

de la obra como algo aislado, como si a la más bella e interna congruencia y unidad le faltase un último toque en lo que se refiere a la interdependencia de sentimientos y pensamientos. Muchos lectores, a los que no se les puede negar este sentido, no pueden encontrarse cómodos en algunas partes de la obra, pues, en las naturalezas en continuo progreso, concepto y sentido se ensanchan, afinan y forman recíprocamente.

El carácter diverso de las secciones individuales tendría que arrojar mucha luz sobre la organización de la obra. Con todo, progresando adecuadamente de las partes al todo, observación y análisis no deben perderse en infinidad de pequeñeces. Más bien, el análisis acredita los detalles como simples partes en secciones mayores, cuya autonomía se mantiene también por su libre tratamiento, configuración y transformación de lo que han asumido de la sección precedente. El poeta mismo ha reconocido haber redondeado esa interna e inintencionada homogeneidad y primordial unidad con esfuerzos deliberados, así como haberla conseguido por los medios más diversos, aunque siempre poéticos. La coherencia se confirma y se asegura mediante el perfeccionamiento, y la diversidad mediante la contextualización. Así, cada parte necesaria de la misma e indivisible novela, se convierte en un sistema en sí mismo. Los medios de encadenamiento y de progresión son aproximadamente idénticos en todas las secciones. En el segundo libro, Jarno y la aparición de las Amazonas despiertan nuestra expectación del mismo modo que el extranjero y Mignon lo habían hecho en el primero, suscitando nuestro interés y apuntando a una esperanza y una formación (*Bildung*) todavía invisibles. Aquí también cada libro se abre con una nueva escena y un nuevo mundo; también aquí las viejas figuras reaparecen con juventud renovada; también aquí cada libro contiene el germen del siguiente, y con vital energía absorbe dentro de su propio ser lo que el libro anterior le ha cedido. Y el tercer libro, que se distingue por un colorido más fresco y jovial, sigue estando bellamente enmarcado por la mejor floración de la juventud, todavía incipiente pero ya madura, primero por la canción de Mignon “*Conoces el país...*”, y al final por el primer beso de Wilhelm y la condesa. Donde hay muchísimas cosas que contemplar, es impropio querer señalar algo ya indicado, o volver sobre lo mismo con pequeñas modificaciones. Sólo lo que es enteramente nuevo y único requiere una explicación, y de tal naturaleza que lo clarifique todo a todos: una explicación que puede ser considerada excelente cuando el lector, que comprende bien el *Meister*, ya la sabe, y cuando el lector que no lo comprende en absoluto, la encuentra estúpida y hueca porque, lo que ella pretende aclarar, la obra misma lo explica. Por el contrario, el lector que entiende la obra sólo a medias, también entendería la explicación sólo a medias, le ilustraría sobre algunos aspectos pero tal vez le confundiría en muchos otros, aunque con ella, libre de su inquietud y de sus dudas, podría abrirse al conocimiento en la medida de lo posible, o también reconocer, al menos, su propia incompletitud como

sujeto. El segundo volumen, en particular, tiene menos necesidad de explicaciones. Es el más rico, y, al mismo tiempo, también el más encantador. Es entendimiento enteramente, aunque todavía muy ininteligible.

En la gradación de esos años de aprendizaje en el arte de vivir, este segundo volumen recoge, de la vida de Wilhelm, el nivel más alto de ensayos, así como el tiempo de sus errores aleccionadores y de sus experiencias más preciosas.

Es cierto que sus principios y acciones discurren unos junto a otras como líneas paralelas, sin jamás cruzarse ni tocarse. Pero finalmente alcanza el estado al que más o menos se ha elevado por encima de esa vulgaridad que, primordialmente, se adhiere a las naturalezas más nobles o les rodea por casualidad, o, al menos, ha trabajado seriamente por elevarse por encima de ella. Después de que, primero, el infinito impulso de formación (*Bildungstrieb*) de Wilhelm hubiera vivido y se hubiera movido sólo en su interior, hasta la autodestrucción de su primer amor y de sus primeras esperanzas de convertirse en artista, y luego se hubiera aventurado bastante lejos por el ancho mundo, era natural que ahora aspirara a llegar a lo más alto, incluso si este más alto hubiera de ser un ordinario escenario, y que persiguiera nobleza y distinción incluso si eso era sólo el modo representativo de existencia de una clase alta no demasiado culta. De otro modo no podía tener éxito su aspiración, en sus orígenes tan digna de respeto, puesto que Wilhelm era todavía tan inocente y tan joven. Es por lo que el tercer libro tenía que tener una semejanza tan fuerte con la comedia, pues su intención era iluminar lo más posible el desconocimiento que Wilhelm tiene del mundo y el contraste entre la magia del teatro y la humildad del modo de vida que acostumbran a llevar los actores. En las primeras secciones, eran cómicos con total precisión sólo algunos aspectos individuales, un par de figuras en el trasfondo, o una indeterminada distancia. Aquí lo es el conjunto, las escenas y la acción. Hasta podríamos llamarlo un mundo cómico, pues, de hecho, contiene infinitos motivos de diversión. La nobleza y los comediantes forman dos cuerpos separados de los que ninguno cede al otro el precio del ridículo, maniobrando uno contra el otro del modo más divertido. Los ingredientes de esta comicidad no son, en modo alguno, finos, delicados o nobles. Muchos son, más bien, del estilo de lo que suele hacernos reír ordinariamente, como el contraste entre altas expectativas y un mal resultado. El contraste entre esperanza y éxito, y entre imaginación y realidad, juegan aquí un importante papel en general; los derechos de la realidad se dejan sentir con despiadado rigor, y hasta el pedante es golpeado porque también él es un idealista. Con sincero amor le acoge jubilosamente su colega, el conde, con condescendientes miradas sobre el enorme abismo de sus posiciones sociales diferentes. El barón no se queda por debajo de nadie en estupidez espiritual, ni la baronesa en torpeza moral. La condesa misma es, como máximo, una excusa encantadora para una bella justifi-

cación de adorno. Y, aparte de su clase social, la única superioridad que estos nobles muestran sobre los actores es que ellos son más fundamentalmente ordinarios. Pero estos hombres, a los que deberíamos llamar figuras más que hombres, están perfilados con ligeros toques y delicado pincel de un modo tal que bien nos los podríamos imaginar en las graciosas caricaturas de los pintores antiguos. Su culta estupidez es totalmente transparente. Esta frescura de colores, este infantil abigarramiento, este gusto por el adorno y el aderezo, esta chispeante frivolidad, esta fugaz vivacidad tienen algo de lo que podríamos llamar éter de jovialidad, una cosa demasiado fina y demasiado delicada como para que la escritura pueda reflejar y reproducir su impresión. Sólo aquél que lee en voz alta y lo entiende todo, puede captar la ironía que flota sobre toda la obra, pero que con especial claridad se hace aquí enteramente perceptible a quienes tienen sentido para ello. Esta apariencia de dignidad y de importancia que se ríe de sí misma en estilo periodístico, esta aparente negligencia, estas tautologías que cumplen sus propias condiciones cuando llega la ocasión, parecen decirlo o quererlo decir todo o nada de ese alto prosaísmo en medio del talante poético del sujeto representado o hecho comedia, y ese sabor intencionado de poética pedantería en las idiosincrasias más prosaicas, dependiendo todo, a veces, de una única palabra o hasta de un simple acento.

Tal vez no hay otra sección de la obra tan libre e independiente del conjunto como este tercer libro. Pero no todo en él es juego o encaminado al placer del momento. Jarno hace a Wilhelm y al lector una poderosa profesión de fe en una realidad grande y digna y en una seria actividad en el mundo y en la propia obra. Su seco y simple entendimiento es la antítesis perfecta de la sofisticada sensibilidad de Aurelia, que es medio natural medio afectada. Ella es actriz hasta la médula, incluso de carácter; no puede hacer otra cosa mejor que escenificar y representarse a sí misma; lo pone todo sobre la escena, incluso su feminidad y su amor. Estos dos personajes sólo tienen entendimiento, pues también a Aurelia le da el poeta una buena dosis de sagacidad. Sin embargo le falta juicio y sentido de lo conveniente en tan gran medida como a Jarno imaginación. Son gente famosa, pero limitada y sin grandeza; y el hecho de que el libro mismo señale de un modo tan preciso esta limitación, demuestra lo lejos que está del simple elogio del entendimiento, aunque en algún momento pueda parecer lo contrario. Ambos se contraponen tan perfectamente como la profunda interioridad de Mariane a la fácil ordinariedad de Philine, y ambos avanzan con más fuerza de la que sería necesaria para proporcionar ejemplos a la teoría artística representada, o para aportar personajes a la intriga de la obra. Los dos son figuras mayores, y cada una da el tono de su peso específico. Se ganan su puesto en la medida en que quieren formar también el espíritu de Wilhelm, y se toman muy en serio su completa educación. Cuando el alumno, a pesar de los desvelos

Si algún libro lleva dentro un genio, es éste. Y si ese genio se pudiera caracterizar a sí mismo, tanto en conjunto como en los detalles, no se necesitaría a nadie más para decir cual es su verdadero sentido o cómo hay que tomarlo.

La crítica ordinaria
relaciona el objeto
de su arte con estos
constitutivos originarios,
y por ello se ve obligada
a destruir la unidad
viviente de la obra,
considerándola, unas
veces en sus elementos,
y otras incluso como un
átomo dentro de una
gran masa.

de tantos educadores en su formación moral y personal, no parece haber adquirido sino una cierta soltura externa que, por lo demás, él cree haber aprendido de su polifacético ambiente y de su entrenamiento en el baile y en la esgrima, sí que hace, sin embargo, al parecer, grandes progresos en arte, y ello más como un desarrollo natural de su propio espíritu que porque otros le hayan urgido a ello. También aprende ahora a conocer a verdaderos expertos, y sus conversaciones sobre arte —aunque no tienen la pomposidad de la ortodoxa y concentrada brevedad—, son auténticas conversaciones que no carecen de espíritu, sentido y forma, con muchas voces implicadas y dirigiéndose unas a otras, y no una simple simulación de conversación unilateral. Serlo es, en cierto sentido, un hombre común, y hasta la historia de su juventud es como puede y debe ser en alguien con un talento resuelto y una igualmente resuelta ausencia de sentido para las cosas elevadas. En esto se parece a Jarno: ambos tienen en su poder sólo la mecánica de su arte. Entre la primera percepción y los elementos de la poesía con que el primer volumen ocupaba a Wilhelm y al lector, y el punto en que éste se hace capaz de captar lo más alto y lo más profundo, hay una inmensa distancia; y si el paso de lo uno a lo otro, que siempre tiene que ser un salto, debe llevarse a cabo —como es lo justo—, por la mediación de un gran modelo, ¿qué poeta podría llevarlo a cabo de un modo más digno que aquél que merece ser llamado el ilimitado? Esta es la faceta de Shakespeare que Wilhelm captará en primer lugar; y, puesto que en esta teoría artística la grandeza de su naturaleza es menos importante que sus condiciones estéticas y su intencionalidad, la elección tenía que caer en *Hamlet*, pues ninguna otra pieza ofrece ocasión para una más variada e interesante discusión sobre lo que la secreta intención del artista, o sobre lo que las eventuales carencias en la obra, pueden ser; un drama que incluso en la trama y el ambiente de la novela interviene del modo más bello, y, entre otras, plantea ella misma la cuestión de la posibilidad de alterar o dejar inalterada una obra maestra al ponerla en escena. Por su naturaleza retardada, que es también la esencia de la novela, *Hamlet* parece intercambiable con el *Meister*. El espíritu de contemplación y de vuelta sobre sí mismo, del que la novela está tan rebosante, es una característica común a toda poesía intelectual, por lo que incluso esta terrible tragedia, que, oscilando entre el crimen y la locura, representa la tierra visible como un jardín salvaje de pecado lujurioso, y su cavernosa profundidad como la sede del castigo y la pena, y que está fundada en los más severos conceptos del honor y del deber, incluso este drama puede, en una característica al menos, ser afín con los joviales años de aprendizaje de un joven artista.

Que la visión de *Hamlet* se encuentre esparcida entre éste y el primer libro del próximo volumen, no es una crítica sino alta poesía. ¿Y qué otra cosa que un poema puede nacer cuando un poeta contempla una obra de arte y la representa? No se trata de rebasar los límites de la obra visible con

suposiciones y afirmaciones. Toda crítica tiene que hacer esto, porque toda gran obra, de cualquier clase que sea, sabe más de lo que dice, y aspira a más de lo que sabe. Se trata de la completa diferenciación de los objetivos y de los métodos. La crítica poética no quiere, como una mera inscripción, simplemente decir lo que las cosas son, dónde están en el mundo y dónde deben estar: para esto sólo se requiere un hombre completo e indiviso que haya hecho de la obra el centro de su actividad durante el tiempo necesario. Si le gusta la comunicación verbal o escrita, puede producirle placer desarrollar y reelaborar una percepción que, en el fondo, sólo es una e indivisa, dando nacimiento así a una característica singular. El poeta, por el contrario, llevará a cabo la representación desde cero, queriendo formar una vez más lo ya formado; sólo dividirá el conjunto en partes y secciones articuladas, sin romper nunca sus elementos constitutivos originarios, los cuales, en relación a la obra, son cosas muertas —pues no implican una unidad de la misma naturaleza que el todo—, pero, en relación al universo, son cosas verdaderamente vivientes, pudiendo ser partes o elementos articulados en él. La crítica ordinaria relaciona el objeto de su arte con estos constitutivos originarios, y por ello se ve obligada a destruir la unidad viviente de la obra, considerándola, unas veces en sus elementos, y otras incluso como un átomo dentro de una gran masa.

El quinto libro pasa de la teoría a una concienzuda práctica que procede según ciertos principios; la brutalidad y el egoísmo de Serlo y de otros, la frivolidad de Philine, la extravagancia de Aurelia, la melancolía del viejo y la nostalgia de Mignon, pasan, pues, a la acción. De ahí la no extraña aproximación a la locura, que parece, en esta parte del libro, la referencia y la tonalidad predilectas. Mignon, como ménade, es un divino punto luminoso de los muchos que hay aquí. Sin embargo, en conjunto, la obra parece decaer un poco respecto al nivel del segundo volumen. Al mismo tiempo se prepara ya para ahondar en las profundidades interiores del hombre, y para escalar a las más elevadas alturas donde es capaz de permanecer. En general, la obra parece estar en una encrucijada, y presa de una importante crisis. La intriga y la confusión alcanzan su clímax, así como la tensa expectación sobre la aclaración última de tantos enigmas interesantes y de tan bellas maravillas. También la falsa orientación de Wilhelm se configura al máximo; pero un extraño anuncio avisa al lector para que no crea fácilmente que Wilhelm ha logrado ya su meta, o que está en el recto camino de conseguirla. Ninguna de las partes parece tan dependiente del conjunto —o servir tanto como un simple medio—, como este quinto libro. Incluso se permite añadidos teóricos y complementos, como el ideal de un apuntador, el boceto del aficionado al teatro, y los principios para la distinción entre drama y novela.

En contraste, las “*Confesiones de un alma bella*” sorprenden por su inafectada singularidad, su aparente aislamiento del conjunto, y la arbitrariedad de su conexión con él —o, más bien, su absorción por él—,

En general, la obra parece estar en una encrucijada, y presa de una importante crisis. La intriga y la confusión alcanzan su clímax, así como la tensa expectación sobre la aclaración última de tantos enigmas interesantes y de tan bellas maravillas.

sin precedentes en las primeras partes de la novela. En realidad, Wilhelm no podía estar, antes de su matrimonio, sin ninguna conexión con su tía, como sus confesiones con el conjunto del libro. Después de todo, estos son años de aprendizaje, en los que aprende a existir según sus propios principios, y a vivir según su incanjeable naturaleza. Y si Wilhelm continúa interesándonos sólo en virtud de su capacidad de estar interesado en todo, el modo en que su tía está interesada en ella misma le exige comunicar sus sentimientos. También ella vive, en el fondo, teatralmente, aunque con esta diferencia: combinando todos los papeles que, en el palacio de la condesa —donde todos actuaban y representaban la comedia ellos mismos—, estaban distribuidos entre muchas figuras; más aún, su corazón es el escenario en el que ella es, al mismo tiempo, actriz y espectadora, y quien proporciona intrigas a la escena. Constantemente está ante el espejo de su conciencia, ocupándose en pulir y embellecer sus sentimientos. En general, en ella se alcanza la medida extrema de la interioridad, como tenía que suceder, pues, desde el principio, la obra revelaba una decidida inclinación a separar entre vida exterior y vida interior, y a contrastarlas. Aquí la vida interior se sostiene al tiempo que se ahonda. Es la cima de la parcialidad consciente, con la que contrasta la imagen del maduro sentido común. El tío descansa en el fondo de este cuadro, como un majestuoso edificio del arte de vivir en el gran viejo estilo, con proporciones de noble simplicidad y hecho del más puro y fino mármol. Su aparición es algo enteramente nuevo en esta serie de escenas educativas. Escribir confesiones no habría sido seguramente su pasatiempo favorito; y puesto que él era su propio educador, no podía haber tenido años de aprendizaje como los de Wilhelm. Pero con viril energía, había reconducido la naturaleza que le rodeaba a las formas de un mundo clásico que giraba en torno a su espíritu como si fuera su propio centro.

Que también la religión se represente aquí como una afición innata que crea su propio juego y asciende gradualmente hasta el arte perfecto, concuerda enteramente con el espíritu artístico del conjunto de la obra, y por ello destaca como el más vistoso ejemplo de cómo se trata todo y de cómo se querría tratar todo. La indulgencia del tío hacia la tía es la más fuerte simbolización de la increíble tolerancia de esos grandes hombres en quienes el espíritu de universalidad de la obra se manifiesta del modo más inmediato. La representación de una naturaleza que se contempla siempre de nuevo a sí misma como a un infinito interior, era la mejor prueba que un artista podía dar de la insondable profundidad de su poder. Pinta incluso extraños objetos en iluminación, sombra y color, como tenían que reflejarse y representarse en un espíritu que lo contempla todo en su propio reflejo. Pero no podía ser su intención representar aquí con más profundidad y plenitud de la necesaria y apropiada de acuerdo con la finalidad de la obra en su conjunto. Y todavía menos podía ser su deber asemejarse a una definitiva realidad. En general, los caracteres en esta

novela se asemejan, por el modo de la representación, al retrato, pero su esencia es más o menos común y alegórica. Por esta razón, proporcionan una excelente colección de ejemplos y un inagotable material a la investigación social y moral. Para este fin, las conversaciones en el *Meister* sobre los caracteres pueden resultar de lo más interesante, aunque, para el entendimiento de la obra misma, pueden tener sólo una efectividad episódica. De todos modos, conversaciones son, y ya por su propia forma de conversación, eliminan la parcialidad. Pues si sólo un individuo, desde el punto de vista de su particularidad, razonara sobre cada uno de estos personajes y emitiera su dictamen moral, leer el *Meister* sería algo bastante infructuoso en todos los sentidos; pues, al final, no conoceríamos más que las opiniones del narrador sobre los diversos temas.

Con el cuarto volumen, la obra parece alcanzar su madurez. Ahora vemos claro que la obra tendía a abarcar, no sólo lo que llamamos teatro o poesía, sino el gran espectáculo de la humanidad misma, y el arte de todas las artes, el arte de vivir. Vemos también que estos años de aprendizaje, antes que ninguna otra cosa —un artista capaz o un hombre capaz—, querían y podían formar a Wilhelm mismo. Pero la intención no era tanto educar a este o aquél ser humano, cuanto representar la naturaleza, el proceso mismo de formación (*Bildung*) en toda la multiplicidad de sus ejemplos y concentrándose en algunos principios. Al igual que las “Confesiones de un alma bella” nos hicieron creer que, de repente, nos habíamos trasladado del mundo de la poesía al mundo de la moral, así se nos presentan aquí los cuidados resultados de una filosofía fundada en el espíritu y el sentido más altos, y que aspira con igual ardor a la estricta separación y a la noble universalidad de todas las artes y facultades humanas. Aunque a Wilhelm le preocupará, finalmente, que se le tome el pelo más de lo justo: hasta el pequeño Félix le instruye y le avergüenza ante las muchas cosas que ignora. Después de un ligero ataque de angustia, obstinación y arrepentimiento, su independencia se desvanece en la sociedad de los vivos; se resigna formalmente a tener una voluntad propia. Y ahora sus años de aprendizaje están realmente completos, y Nathalie será el Suplemento de la novela (Libro 8, cap. 7). Como forma de la más pura feminidad y bondad, contrasta con Therese, algo más material. Nathalie ejerce su benefactora influencia por su mero estar en sociedad: y Therese crea un mundo análogo en torno a ella misma, como hizo el tío. Son ejemplos e idiosincrasias para una teoría de la feminidad que, en una doctrina del arte de vivir, no pueden faltar. La socialidad moral, y la actividad doméstica, cada una en una figura románticamente bella, son los dos arquetipos o las dos mitades de un arquetipo para esta parte de la humanidad.

Pero ¿qué decepcionado puede sentirse el lector de esta novela por el final, que no es, tal vez, el que debería venir después de tanto preparativo educativo, y porque después de tantos azares milagrosos, de tantos

La representación de una naturaleza que se contempla siempre de nuevo a sí misma como a un infinito interior, era la mejor prueba que un artista podía dar de la insondable profundidad de su poder.

toques proféticos y misteriosas apariciones no está sino la más alta poesía, y porque el último hilo que enhebra el todo lo constituye el libre arbitrio de un espíritu cultivado hasta la perfección! De hecho, este espíritu se lo permite aquí, muy deliberadamente, casi todo, y se complace en los más extraños eslabonamientos. El discurso de Barbara influye con fuerza gigantesca y con la digna grandeza de la tragedia antigua; de una de las más interesantes figuras del libro entero, casi nada se menciona excepto su relación con la hija de un arrendatario; inmediatamente después de la caída de Mariane, que nos interesa, no como Mariane, sino como la figura de la mujer desamparada en general, nos distrae el aspecto de Laertes contando los ducados; e incluso las más importantes figuras secundarias, como la del cirujano, son deliberadamente presentadas como sumamente excéntricas. El verdadero centro de esta arbitrariedad es la sociedad común del puro entendimiento, que toma el pelo a ambos, a Wilhelm y a ella misma, y finalmente serán lo justo, lo útil y lo económico. Por contra, lo casual es aquí un hombre culto, y puesto que la representación de todos los otros está hecha a lo grande, ¿por qué no servirse también aquí de las usuales licencias de la poesía a lo grande? Se entiende por sí mismo que un tratamiento de este tipo y con este espíritu no ensamblará todos los hilos. El final del cuarto volumen, como el sueño alegórico de Wilhelm al principio, nos recuerda a muchas de las más interesantes y significativas figuras de la obra como un todo. Entre otras, están el bendito conde, la embarazada Philine ante el espejo como un aviso y un ejemplo de némesis cómica, y el muchacho moribundo que pide pan con mantequilla, como las cimas burlescas del desenfado y del ridículo.

Si el primer volumen de esta novela se distingue por su modesto encanto, el segundo por su brillantez y belleza, y el tercero por la profundidad de su arte y de su intencionalidad, el verdadero carácter del cuarto volumen —y, con él, de la obra entera— es su grandeza. Incluso la articulación de las partes es más noble, la luz y el colorido más brillantes y más intensos; todo es puro y cautivador, y las sorpresas se acumulan. Pero no sólo se amplían las dimensiones; también los personajes son mucho más impactantes. Lotario, el abad, y el tío son, cada uno a su modo y en cierta medida, el genio del libro mismo; los otros son sólo sus criaturas. Por eso se colocan detrás, en el trasfondo, como el viejo maestro junto a sus modestas pinturas, si bien, según este criterio, ellos son realmente los caracteres principales. El tío tiene un gran sentido, el abad un gran entendimiento, y se mueve sobre toda la obra como el espíritu de Dios. Puesto que representa con gusto el papel del destino, tiene que hacerse cargo de este papel en el libro. Lotario es un gran hombre. En el tío hay algo de pesadez y de prolijidad, y el abad tiene algo de esmirriado, pero Lotario está completo. Su apariencia es simple, y su espíritu está siempre progresando; no tiene defectos salvo los inherentes a la grandeza, y es también capaz de destrucción. Lotario es la cúpula elevándose al cielo,

mientras los otros son los potentes pilares sobre los que él se apoya. Estas arquitectónicas naturalezas abarcan, aguantan y sostienen el conjunto. Los otros, que por la minuciosidad de su representación pueden llegar a parecer lo más importante, son, en realidad, sólo los cuadros menores y decoraciones en el templo. Interesan infinitamente al espíritu y estimulan la discusión sobre si debemos o podemos respetarlos o amarlos, pero para nuestro corazón son como marionetas o juguetes alegóricos. Este no es, sin embargo, el caso de Mignon, Sperata y Augustino, la sagrada familia de la poesía natural, que llenan el conjunto con música y encanto románticos y le transmiten en gran medida su fervor. Es como si su tormento quisiera romper nuestro corazón, pero este tormento tiene la forma y el tono de una divinidad que se lamenta, y cuyas voces susurran sobre olas de melodía como la oración de coros maravillosos.

Es como si todo lo que ha tenido lugar antes sólo hubiera sido un cierto juego interesante, y ahora viniera lo serio. El cuarto volumen es realmente la obra misma; las partes previas son sólo su preparación. Aquí se descorre el velo del santuario, y de repente nos encontramos a nosotros mismos sobre la altura desde donde todo es divino, sereno y puro, y en la que las exequias de Mignon parecen tan importantes y significativas como la necesidad de su caída.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE SÁNCHEZ

El autor presenta, por primera vez en lengua Castellana, el pequeño ensayo sobre el Meister de Goethe de Friedrich Schlegel, que apareció publicado por primera vez en la Revista Athenäum en 1798. Este opúsculo contiene, de manera

muy sucinta, el esbozo de la concepción temprano-romántica de la novela de los autores del Círculo de Jena.

Palabras Clave: Schlegel, Goethe, Novela romántica, Literatura, Arte e Ironía.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE SÁNCHEZ

L'auteur présente, pour la première fois en espagnol, le petit essai sur le Meister de Goethe de Friedrich Schlegel, lequel apparut publié pour la première fois dans la Revue Athenäum en 1798. Cet opuscule contient, d'une façon très succincte,

l'ébauche de la conception romantique précoce du roman des auteurs du Cercle de Jena.

Mots clef: Schlegel, Goethe, Roman romantique, Littérature, Art et Ironie.

SUMMARY OF SANCHEZ'S ARTICLE

The author presents, for the first time in Spanish, the small essay on the Meister de Goethe by Friedrich Schlegel, that appeared published for the first time in the Athenäum Magazine in 1798. This opuscul contains, in a succinct way, the

outline of the early-romantic conception of the novel by the authors of the Circle of Jena.

Key words: Schlegel, Goethe, romantic Novel, Literature, Art and Irony

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON SÁNCHEZ

Zum ersten Mal stellt der Autor den kleinen Essay über den Meister von Goethe von Friedrich Schlegel in spanische Sprache vor, der zum ersten Mal im Jahr 1798 in der Athenäum-Zeitschrift veröffentlicht wurde. Dieser kleine Band enthält die

Skizze der früh-romantischen Auffassung des Romanes der Autoren des Jenakreises.

Schlüsselwörter: Schlegel, Goethe, Romantischer Roman, Literatur, Kunst und Ironie

EL LABERINTO DE ZARATHUSTRA

Juan Carlos Caverio



«Para la realización del dibujo original, me ha servido de inspiración la alusión que haces en la introducción del texto, al tema de las muñecas rusas que encajan unas dentro de otras, de manera que para llegar al meollo de la cuestión, hay que rebasar el nivel superficial y profundizar hacia lo recóndito. Esta idea cuadra perfectamente con la metáfora, muy apropiada, del laberinto. En el dibujo, también hay que rebasar varias capas superficiales, para llegar al verdadero retrato de Nietzsche. Este retrato, tiene también estructura de laberinto, como metáfora de su propio pensamiento». Armando Salas Cánovas (1)

1. Ilustrador de la Portada del Libro:
"EL Laberinto de Zarathustra".
Comentario de una carta Privada.
Granada, 8 de marzo de 2006.



“Cuando Zarathustra tenía 30 años abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad, y durante 10 años no se cansó de hacerlo. Pero al fin su corazón se transformó y una mañana, levantándose con la aurora, se colocó delante del sol y le habló así: ¡oh gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminar!” ASZ.

“*El Laberinto de Zarathustra*” (2) es un recorrido no sistemático de desvelamiento del pensamiento que subyace oculto bajo las expresiones aforísticas y metafóricas de la obra de Federico Nietzsche: “*Así Hablaba Zarathustra*” (3); desarrollo éste literario y escrito de una visión reveladora y turbadora que tuvo el filósofo alemán en una pequeña localidad termal de montaña, en Recoaro, donde pasó la primavera del año 1881.

En dicho texto se dan los elementos de una obra de arte que combina en su discurso el rigor técnico y filosófico con la inspiración poética —Frente a aquellas largas cadenas de razonamientos por las que suspiraba el racionalismo cartesiano—.

Lo que se ha llamado la génesis afectiva de la aparición en 1881 de la inspiración del Zarathustra se convierte en génesis conceptual y, por fin, figurativa en enero de 1883 cuando, bajo el influjo de una brutal inspiración escribe, en diez días, la primera parte de la obra para culminarla en los primeros meses de 1885.

Recordar que las cuatro partes en las que está dividida la obra corresponden con cuatro grandes pensamientos: El Superhombre, La Muerte de Dios, la Voluntad de Poder y el Eterno Retorno de lo Mismo.

Por otra parte, el libro del *laberinto* está dividido en dos partes: En la primera se trata de la exposición de los elementos físicos y metafísicos necesarios para emprender la segunda parte que correspondería, propiamente, a la Lectura de la Metáfora.

La pregunta de la que partía al comenzar el trabajo estaba relacionada con la frase de Schopenhauer que dice: “*Aquellos que no estudian los pensamientos de un filósofo, sino que quieren enterarse de su vida, se asemejan a los que admiran el marco y no el cuadro, admirando el valor del dorado y el gusto de la talla*” (4).

¿Era Nietzsche un gran resentido en lo personal debido a sus experiencias vitales negativas o, más bien, su rechazo a la tradición y la Institución Universitaria se debía a motivos teórico-filosóficos?

Por ello, dentro de los objetivos de la primera parte del libro estaba el desvincular los escritos de Nietzsche de las falacias y los prejuicios más o menos establecidos. La mayoría de ellos interpretados o utilizados de manera interesada; ya sea para justificar una postura contra sus ideas —caso de su crítica al Cristianismo— o bien para justificar o enaltecer las propias teorías —caso del Nacionalismo que recomienda su lectura a los grupos neofascistas—.

En este sentido —como ocurre en los bailes de carnaval— desenmascarar

2. Caveró López, Juan Carlos: “*EL Laberinto de Zarathustra*”, Ediciones Alclama, Melilla, 2006.

3. En lo sucesivo ASZ. En alianza Editorial, Madrid 1997.

4. Schopenhauer, Arturo: “*Entorno a la Filosofía*”, Edit. Porrúa, pág. 178.

a Nietzsche significa que nos quitemos nuestras propias máscaras y su pensamiento nos obliga a ello, al reconocer que al rumiar, se domina el arte de la interpretación de los textos, dominio indispensable para leer y descifrar sus aforismos. Sólo a quien es capaz de rumiar los textos de Nietzsche se le desgranará el arcoiris de la multiplicidad del pensamiento de nuestro autor y logrará la apertura a los multiversos posibles que pueblan la "*Ciudad de la Vaca Multicolor*" (*Die Bunte Kuh*), la ciudad del arcoiris, metáfora para un lugar imaginario donde se darán los nuevos valores. En la religión *Parsi* aparecen asociados —entre sí— el fuego y el cuidado de la vaca, símbolo de máxima docilidad y de la perseverancia interior por encontrar su lugar en el mundo.

Si nuestro autor ha querido comunicarse (hablar o escribir) entonces: ¿Por qué su mensaje no se ha dirigido a todos? ¿Qué le ha llevado a codificar su texto, a encriptar su mensaje? pero no debemos ver aquí un elitismo puro pues: o todos pueden alcanzar su mensaje o nadie. En realidad siente verdadera preocupación por los lectores de buena voluntad y teme que puedan sufrir algún tipo de daño al sumergirse en su laberinto. Su filosofía, como el paradigma socrático, es también un acto de amor hacia los hombres pero exculpa de su saber primordial a aquellos que puedan sufrir con el descifrar de sus ideas, lo mejor es que —en caso de duda— sigan en su felicidad infantil.

Metodológicamente hablando mi posición se ha acercado —en la medida de lo posible— a esa actitud rumiante pero se ha aproximado aún más a la actitud larvaria que recoge ciertos fragmentos o restos, para llevarlos de vuelta al pensar, intentando no caer en un conflicto de fragmentos que puedan enfrentarse o contradecirse sino, antes bien, afirmando —sin enfrentamientos— que existe una concepción teórica consistente.

Si Derrida afirmaba que la fragmentación Nietzscheana es esencial y constitutiva de su obra, ello se debe a que la intención de nuestro autor es argumentar sobre determinados centros de gravedad que, referidos a una abierta trama argumental, debe interactuar con el presente del lector.

Según Lynch. "*Interpretar (a Nietzsche) es una tarea llamada a fracasar porque su discurso no se propone para ser interpretado sino que sólo reclama adhesión o rechazo*" (5).

La exégesis debe ser personal pues comprender el sentido significa "implicarse" y de ahí el reclamo hacia la adhesión o el rechazo que debe tomar el lector. Para ello veamos algunas conclusiones:

– Los aforismos de Nietzsche siguen el modelo de la naturaleza, forman un todo orgánico, frente al modelo lógico racionalista: si en una mota de polvo se encuentra contenida la historia del universo, en una metáfora de Nietzsche se encuentra contenido todo el mundo de Zarathustra, es decir, el macrocosmos reflejado en el microcosmos aforístico. Interpretar un aforismo lleva al encuentro con el sentido a partir del gesto que es esbozado en él mismo.

"*El Laberinto de Zarathustra*" es un recorrido no sistemático de desvelamiento del pensamiento que subyace oculto bajo las expresiones aforísticas y metafóricas de la obra de Federico Nietzsche: "*Así Hablaba Zarathustra*".

5. Lynch, E.: "*Dionisio Dormido sobre un Tigre*": Edit. Destino, Barcelona, 1993, pág. 34.

¿Era Nietzsche un gran resentido en lo personal debido a sus experiencias vitales negativas o, más bien, su rechazo a la tradición y la Institución Universitaria se debía a motivos teórico-filosóficos?

– Seamos como los marineros, compañeros de viaje de Zarathustra, que aman dilucidar todos los enigmas y a los que les harán conocedores con la condición de que no se dejen llevar por la razón y el análisis deductivo sino por el arte de la intuición, por la adivinación y la inspiración del método cuasi-místico que Nietzsche empleó cuando tuvo la visión de Sils-Maria: “*A seis mil pies más allá del hombre y del tiempo, paseando junto al lago, junto a una imponente roca en forma de pirámide*”.

– Aclaremos que estos aguerridos marineros son, en principio, todos los buenos lectores de Nietzsche y que ellos se sienten comprometidos y nunca indiferentes ante el mandato o la complicidad de las palabras de Zarathustra, capaces de navegar entre sus pensamientos más inquietos sin acobardarse; es decir: con valentía vehemente, conscientes de que su lenguaje es el de la seducción cuando no el de la provocación. En cualquier caso, nunca indiferente o distante (6).

– Hablar de la verdad significa reconocer que Poder, Verdad y lenguaje se encuentran profundamente vinculados. Lo que racionaliza al hombre es la práctica de una gramática y de un léxico compartido, en una estructura piramidal que genera el orden social y el mando (7). En la cumbre del poder piramidal y garante de esa verdad se encuentra la idea de Dios. Si Dios desaparece, si se elimina el mundo verdadero —Dirá Nietzsche en “*El Crepúsculo de los Idolos*”— ¿qué mundo nos queda? ¿Acaso el aparente? ¡No!, ¡Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! Ese momento sería el mediodía, el instante de la sombra más corta, final del error más largo; punto culminante de la humanidad. Con el *Incipit Zarathustra* se crea “nuestro nuevo infinito”, un mundo que incluye dentro de sí infinitas posibilidades e interpretaciones; es decir, si Dios desaparece, se abre el reino ilimitado del límite: ¿La libertad de un huérfano?

Pero ¿por qué ha elegido Nietzsche a este personaje, Zarathustra, a este sacerdote Persa conocido como Zoroastro en occidente y que es una figura legendaria que vivió aproximadamente en el siglo VI antes de Cristo? Quizá porque considera que su mensaje monoteísta ha conseguido arrastrar al mundo a la situación personal y social en la que actualmente se encuentra pues fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal. La transposición de la moral a la metafísica, como fuerza, causa, fin en sí, es obra suya. Zarathustra —afirma Nietzsche— creó ese error, el más fatal de todos: la

moral; en consecuencia él tiene que ser el primero en reconocerlo, debiendo superarse la moral por la veracidad.

6. Cavero López, Juan Carlos: “*EL Laberinto de Zarathustra*”, Ediciones Alclama. Melilla, 2006, pág. 229.

7. *Ibid.* pág. 28.

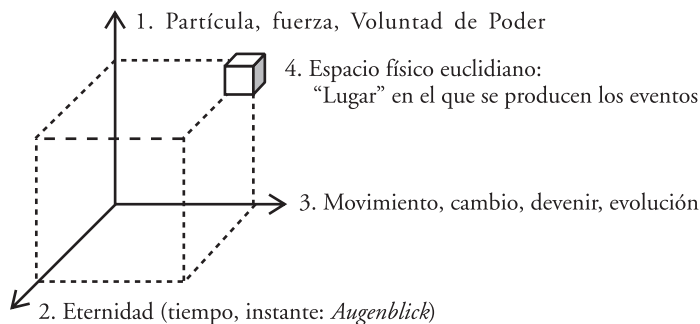
Cabe señalar además —en esta breve declaración de intenciones— tres elementos originarios, presentes y constitutivos, del pensamiento del Zarathustra de Nietzsche:

1. La idea de fuerza como presencia de la “Voluntad de Poder”, extrapolada de las teorías científicas de su época al concepto de cuerpo, partícula, átomo o energía.
2. La idea de movimiento o cambio como posibilidad de interacción entre las fuerzas; devenir y, en los seres vivos, capacidad de acción y evolución.
3. El espacio físico vital: euclidiano o no, como lugar de los sucesos; ya sea espacio real o imaginario (espacio virtual u onírico del desarrollo de Zarathustra).
4. Si añadimos un cuarto elemento éste debe ser el tiempo del eterno retorno de lo mismo, de la “eternidad” del anillo que se desliga en el instante (*Augenblick*).

Si representamos estos elementos en un gráfico nos aparecería un esquema tetradimensional de la materia y del sujeto, de su visión del cosmos y su perspectiva del espacio de la vida (8).

Lo que subyace aquí es el hecho de que, a pesar de la apariencia meramente literaria de las palabras de Zarathustra, la filosofía de Nietzsche encierra una fundamentación conceptual que no podría ser capturada por la ciencia del momento y que, por ello, muestra —en síntesis— una nueva cosmovisión formulada a través del simulacro y la metáfora para conseguir así un sistema completo capaz de ejercer influencia decisiva sobre el pensamiento racional y el comportamiento vital y ético que es lo que podríamos llamar: Tetradimensionalidad de la visión Nietzscheana de la materia y del sujeto:

Espacio de la vida: Lo que acontece al sujeto y su desarrollo (Perspectivismo)



Sólo a quien es capaz de rumiar los textos de Nietzsche se le desgranará el arcoiris de la multiplicidad del pensamiento de nuestro autor y logrará la apertura a los multiversos posibles que pueblan la "Ciudad de la Vaca Multicolor" (*Die Bunte Kuh*), la ciudad del arcoiris, metáfora para un lugar imaginario donde se darán los nuevos valores.

En realidad siente verdadera preocupación por los lectores de buena voluntad y teme que puedan sufrir algún tipo de daño al sumergirse en su laberinto. Su filosofía, como el paradigma socrático, es también un acto de amor hacia los hombres pero exculpa de su saber primordial a aquellos que puedan sufrir con el descifrar de sus ideas, lo mejor es que — en caso de duda— sigan en su felicidad infantil.

La nueva dimensión, por tanto, es el "*espacio de la vida*" (utilizo el término *espacio en el sentido de apertura contenida en un paréntesis o entorno acotado*) además, así se puede apreciar mejor el proceso de espacialización del tiempo y, por tanto, romper con sus características propias (irreversibilidad) y tomar caracteres de lo espacial (siempre presente).

La vida, entendida como realidad, está más allá del devenir porque aún cuando como conciencia limitada percibe las dimensiones de forma común: un espacio tridimensional y un tiempo que parece fluir en él de forma tangencial, creándose así una envoltura de proceso donde se dan los acontecimientos; la mente del filósofo intuye la dimensión de la eternidad en el instante y la del eterno retorno de lo mismo. No se es humano, en este sentido, sino sobrehumano, cuando se adquiere esta nueva perspectiva. Pero esta intuición que permite conocer el fluir del devenir: de la pérdida y de la ganancia, de lo que acontece conviviendo con lo acontecido. El hombre está sumergido en el juego de las dimensiones, el superhombre intuye la continuidad y la unidad de las dimensiones, mientras que los Dioses podrían contemplar desde una perspectiva más alta el presente—pasado y futuro de un solo vistazo, del hombre y del cosmos pero el Dios supremo no jugaría a los dados porque todo está ya en el tejido de la cuarta dimensión (9).

El devenir eterno y único —argumenta Nietzsche— se nos muestra como una idea terrible y desoladora, experiencia vertiginosa comparable a la sensación de perder la fe en la solidez de la tierra que se experimenta durante un terremoto. La destrucción periódica del universo y el resurgir de un nuevo cosmos del incendio universal que destruye el anterior. Nietzsche reconoce que la genialidad de Heráclito se pone de manifiesto en la metáfora del niño—artista: la inocencia del niño, el romper y el empezar de nuevo —conforme a un orden íntimo— como reflejo de la ley del devenir y del juego en la necesidad.

Gádamer afirmaría que sólo es verdaderamente juego cuando no hay un "ser—para—sí" o conciencia subjetiva que limite el horizonte del juego. Por eso el *eón* juega consigo mismo incansable como el fuego, el niño construye castillos en la arena y, por capricho, los rompe para luego recomenzar.

En esta síntesis genial de las ideas de Heráclito y de los Atomistas, se pueden vislumbrar enormes anticipaciones en la obra de Nietzsche; señalemos algunas:

9. "Si pudiésemos contemplar tetradimensionalmente la realidad (por más que sólo podamos pensarla matemáticamente), entonces podríamos ver que todo lo que existió sigue existiendo, y que todo lo que no existe todavía está ya ocupando su lugar en el tejido que constituye el continuo del espacio—tiempo, podríamos ver presente—pasado—futuro con la misma inmediatez con la que vemos, de un solo golpe de vista, al alto—largo—ancho de un objeto". Benito Arbaizar Gil: "La Crisis del Paradigma Newtoniano en la Teoría de la Relatividad" en *Revista Paidéia*, nº53, septiembre de 2000, Pág. 362.

1. Anticipación de la doble naturaleza de la materia: como partícula o como energía; en ese sentido se puede prescindir de hablar de partículas y centrarse en las fuerzas y su posibilidad de "condensa-

ción” o “aglutinamiento”. Idea tomada de Robert Mayer sobre el calor y la termodinámica (10).

2. Como reconoce el propio Heisenberg —padre del llamado “Principio de Indeterminación”— el fuego de Heráclito o las fuerzas de Nietzsche es la substancia de la que están hechas las cosas (las partículas o átomos) y además es lo que impulsa el movimiento del cosmos. Escapa así al atrayente mecanicismo de la cosmología atomista de Lucrecio pues los átomos son una ficción subjetiva, es un lenguaje derivado de nuestro mundo lógico-físico. No está en nuestro poder transformar nuestros medios de expresión pero es posible entender hasta qué punto son una sencilla semiótica. Cuando Nietzsche dice “*como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es a la vez uno y múltiple; que se acumula aquí y a la vez se encoge allá*” (11). Determina que la Voluntad de Poder es precisamente esa disposición o capricho del azar que transforma la energía en una partícula determinada y no en otra en un momento exclusivo del tiempo y del espacio (12).

La Voluntad de Poder es un *Pathos* no un ser, es el hecho elemental del—dar—de—sí de la naturaleza y del que se deriva un devenir, un obrar. Es el deseo insaciable de mostrar potencia, ejercicio de poder como instinto creador pues todo cuerpo se esfuerza por extender, desplegar, su propia fuerza en el espacio (13).

3. Nietzsche se anticipa también al llamado “tiempo de recurrencia” de Poincaré (1854–1912) —matemático que influyó profundamente en Einstein— y en el que un sistema aislado retornará un número infinito de veces a cualquier estado dado. Ese mundo dionisiaco que se crea siempre a sí mismo y que se destruye eternamente a sí mismo: generación y destrucción en el interior del gran círculo del universo, eliminados todos los conflictos del bien y del mal (14).

4. Se desmarca de las teorías Vitalistas de su época, del concepto de Fuerza Vital (*Lebenskraft*) como algo superior a las fuerzas de las naturaleza inerte; para Nietzsche no hay distintas fuerzas para la materia viva y para la inerte sino una única manifestación de la Voluntad de Poder. Sin embargo sí está de acuerdo con el “impulso configurativo” (*Bildungstrieb*) pero fuera de toda explicación teleológica que actuara desde fuera del sistema (como pensaba Schwan, uno de los padres de la teoría Celular) las diferencias radicarían en el trabajo molecular de transformación en la estructura concluyendo que la diferencia entre lo vivo y lo inerte se debe a la estructura (*Formenbildung*) (15).

El cuerpo es el río en el que todo lo orgánico deviene; es el auténtico marcador de ese tiempo que constituye la esencia de nuestro ser, de nuestro yo.

10. Caveró López, Juan Carlos: “*EL Laberinto de Zarathustra*”, Ediciones Alcala. Melilla, 2006. pág. 54.

11. Nietzsche, F.: “*Voluntad de Poder*” en Alianza Editorial, pág. 547.

12. Caveró López, Juan Carlos: “*EL Laberinto de Zarathustra*”, Ediciones Alcala. Melilla, 2006. pág. 57.

13. *Ibid.* pág. 61.

14. *Ibid.* pág. 89.

15. *Ibid.* pág. 74.

Hablar de la verdad
significa reconocer
que Poder, Verdad y
lenguaje se encuentran
profundamente
vinculados. Lo que
racionaliza al hombre
es la práctica de una
gramática y de un léxico
compartido, en una
estructura piramidal que
genera el orden social y
el mando.

5. En oposición al Darwinismo dirá: “La actividad de un órgano no explica su formación”, se anticipa a las ideas de Mendel del potencial genético que quiere decir que lo esencial, en el proceso vital, se esconde en el interior y configuran al organismo desde el interior al exterior, caracteres que —en relación con el medio externo— se mantendrán o desaparecerán (16). No es Lamarkista porque su visión de la historia no es lineal ni teleológica.

El cuerpo es el río en el que todo lo orgánico deviene; es el auténtico marcador de ese tiempo que constituye la esencia de nuestro ser, de nuestro yo. Un ejemplo de estas anticipaciones puede verse al comparar un texto de Nietzsche con otro de Jacques Monod (17).

LA TESIS ORIENTAL (18)

Como sabemos, el sujeto cartesiano se define en actividad pensante; además, dolor, placer, felicidad y tristeza son estados mentales, movimientos latentes de la mente. El tiempo lineal es entendido aquí con relación al movimiento, al fluir de los conceptos en la mente. La razón, como mecanismo, establece, esa linealidad mental, del logos de la causa y del efecto —inferencia causal—, las premisas y las conclusiones. Esta red tejida de pensamiento discursivo va produciendo, junto con la capacidad de memoria, la substancia ficticia que es el “yo”, el “ego”. El coro de sátiros trágico —y su *pathos*— reproduce el esquema oriental —del Hinduismo y Sufismo— del olvido de sí, de la ruptura con el fluir de los arquetipos y los conceptos y la detención de la mente que se aísla o se disuelve (19). Si Schopenhauer habló de la compasión como medio de liberación, es Nietzsche quien ha dicho que la forma de alcanzarla es el éxtasis del trance místico del espíritu de la tragedia y de la música hasta contemplar la verdadera naturaleza de la mente (20).

¿Y si una idea puede, por su enorme potencia, arrastrarte forzosamente a ese olvido de sí? Esta idea no sería propiamente un concepto —aunque debamos expresarlo así por nuestra reducción al lenguaje— sino más bien un pensamiento, una música, un trance, una presencia o una cantinella; esta idea que Nietzsche encontró o que a él se le reveló, a la hora de mayor silencio, aquella en que se revela la esencia misma del tiempo, es la del *Eterno Retorno de lo Mismo*.

En el arte de la adivinación o revelación (21), el artista se define como *Médium de fuerzas poderosísimas*, la fuerza que desarrolla la insondable Voluntad de Poder es un completo estar—fuera—de—sí (22), en el momento en que se produce la sincronía de la conciencia con los hechos y ello ocurre porque frente al principio de causalidad del método científico, se defiende el de sincronicidad, que consiste en una peculiar interdependencia entre los hechos objetivos en un instante y en un entorno determinados y, además, en conexión con los estados psíquicos del observador.

16. *Ibid.* pág. 77.

17. *Ibid.* pág. 88.

18. *Ibid.* pág. 95.

19. *Ibid.* pág. 100.

20. *Ibid.* págs. 106 y 107.

21. *Ibid.* pág. 111.

22. *Ibid.* pág. 115.

Por eso Nietzsche denuncia al hombre moderno como pura *Hybris* por su actitud sacrílega y violenta ante la naturaleza, por las máquinas, los técnicos y los ingenieros, que han olvidado, reafirmados en su yo, su sincronicidad, con el mundo. La voluntad de poder impide el equilibrio final de las fuerzas, el universo no se detiene jamás ni alcanza la muerte térmica, pues no es un ser ni devenir, es pura pasión y fuente de estímulo para la dinámica del cosmos, es la voluntad superadora y diversificadora del Universo y de todo lo que en él se contiene, que no se limita a la mera subsistencia sino que está en constante pasión de superación.

Lo decisivo de la hermenéutica oriental es la “Interiorización Simbólica” del sentido del texto, pues busca una transformación o transmutación del sujeto lector y de lo que se puede conocer. Su metamorfosis reside en que toda diferencia entre el conocedor y aquello que se conoce debe quedar abolida. Es el arte de la transmutación o transformismo de las pasiones del cuerpo a la luz del espíritu que reconoce que es en el cuerpo donde debe comenzar toda cultura.

Se pueden destacar, por otra parte, cinco características generales de los personajes del Zarathustra (23):

1. Aparecen de manera onírica, como en los sueños; es decir, aparecen de inmediato, simplemente están ahí y no como en un relato en el que los personajes presentan una determinada caracterización individual o, incluso, son descritos con minuciosidad más o menos perfilada sino que —ya sean animales o personas— vienen definidas simplemente por calificativos de características genéricas o universales; así, el león, la serpiente, los doctos, las tarántulas, los transmudanos, el pastor, etc.; es decir, que cada nombre agrupa a los sujetos que comparten de forma múltiple determinadas y conocidas características (no éste o aquél león en concreto sino “el león”), fenómeno de condensación con que un solo objeto o sujeto adquiere las características de otras diferentes y múltiples.

2. No es difícil descubrir referencias no sólo literales sino biográficas en toda la obra. Por eso, la simbología que Nietzsche utiliza —próxima a la idea de Jung de los arquetipos del inconsciente colectivo— engloba aquí las claves propias, locales y personales del sujeto Nietzsche. Por eso, un mismo simbolismo supone, para el lector, una superposición de intenciones y significados que conduce al enriquecimiento de la lectura y obliga a la revisión y contrastación biográfica e intelectual de los conceptos e ideas de la simbología de la obra de manera constante.

3. Los personajes aparecen en escena de manera recurrente y sin proceso de aproximación previa, cuando se les necesita, en un entramado constante de superposición de imágenes: El Enano sobre los hombros de Zarathustra, los marineros, a su lado, para llevarlo de un lado a otro; el pastor, en el suelo, asfixiado por la negra serpiente que se le ha introducido en la boca, etc.

Pero ¿por qué ha elegido Nietzsche a este personaje, Zarathustra, a este sacerdote Persa conocido como Zoroastro en occidente y que es una figura legendaria que vivió aproximadamente en el siglo VI antes de Cristo?

Los aforismos de Nietzsche siguen el modelo de la naturaleza, forman un todo orgánico, frente al modelo lógico racionalista: si en una mota de polvo se encuentra contenida la historia del universo, en una metáfora de Nietzsche se encuentra contenido todo el mundo de Zarathustra, es decir, el macrocosmos reflejado en el microcosmos aforístico.

4. Hay una sobreabundancia de imágenes y visiones sobre un texto ya sobrecargado de por sí. Por todo ello, se hace evidente que el sujeto —escritor o lector— se encuentra en un estado onírico y pre-lógico en el que los principios lógicos han perdido su validez.

Por ejemplo, en el capítulo de *“La Visión y del Enigma”* (24) Zarathustra ve a un joven Pastor, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra.

La negra serpiente que asfixia la mente de este inocente representa la sabiduría del Eterno retorno —oscura como la más profunda noche— pero no basta que Zarathustra explique su teoría; es preciso comprenderla y asimilarla haciéndola nuestra: ¿Cómo? ¿Mordiéndola!, morder es el primer acto de la ingestión que supondrá que algo de ella se ha quedado en nuestro interior y que ese mordisco es capaz de cambiarnos, de transfigurarnos, pensamientos estos, pues, no para ser leídos sino para ser digeridos.

Morder es una forma de apoderarse de algo pero, a la vez, es un ataque, una agresión; un acto de valentía que sólo llevará a cabo un espíritu guerrero que no quiere dejarse atrapar por la negra serpiente. Pero ¿quién es ese pastor? Sabemos que el pastor realiza la idea de conducción y vigilancia del rebaño pero, a la vez, el pastor ejerce de protector por su saber tradicional de la naturaleza: conoce los alimentos que convienen al rebaño y dónde localizarlos; con sólo mirar el cielo es capaz de predecir el tiempo con bastante aproximación, interpreta los ruidos de la naturaleza e intuye la presencia de las fieras, en particular del lobo y, por último, mantiene siempre al rebaño unido, si es preciso hasta sacrificarse, como buen pastor, por la oveja descarriada. Estas cualidades tradicionales han enriquecido su figura hasta atribuirles valores simbólicos: el pastor es también el guía o maestro espiritual y, por eso, los textos sagrados están llenos de alegorías y parábolas referidas al buen pastor y su rebaño. Uno de los apodos con qué se conocía al joven Nietzsche era el de “pequeño Pastor” que le pusieron sus compañeros por su forma de ser seria y decidida y sus modales eclesiásticos y por ser hijo del Pastor Protestante de Röcken. Al morder la cabeza de la serpiente y escupirla lejos de sí, deja ya de ser un joven Pastor y deviene en un transfigurado, un iluminado que ríe. Otro ejemplo; en el capítulo “De la Virtud que Hace Regalos” cuando Zarathustra decide separarse de sus discípulos para caminar sólo, éstos le regalan un bastón. Este cetro de poder en el que Zarathustra se apoya lleva un sol de oro y una serpiente enroscada en torno a él. El sol del báculo es el pensamiento dominante (una sola Voluntad) y la serpiente es la inteligencia, elementos necesarios para acabar con el espíritu de la pesadez que conduce al nihilismo. Este cetro de poder es parte de un tetrafármaco que consiste en: Una sola Voluntad (el pensamiento dominante) y la inteligencia —el sol y la serpiente respectivamente— la risa (que dice sí a la vida y baila como lo hace Dionisos) y el Valor del guerrero heroico.

Otro ejemplo, el cáliz de Zarathustra contiene “agua de oro” (*Das Wasser Golden*) frente al vino y la sangre del nazareno. El vino eucarístico procede de la elaboración y la fermentación en la oscuridad del sepulcro, por ello produce una embriaguez ficticia, una ligereza que parece vencer la fuerza de la gravedad, hace volar al alma y la fantasía. Es la palabra del engaño y de la falsa ilusión momentánea y pasajera que permite, al hombre, participar fugazmente de las potencialidades atribuibles a los dioses. En cambio, el mensaje de Zarathustra —lleno de serenidad y de transparencia— es el que nace de la palabra del agua que es la de la vida, los sentimientos auténticos, la fecundidad y la abundancia. Con este mensaje de agua solar quiere Nietzsche señalar la diferencia fundamental entre su mensaje luminoso y la palabra que viene de las catacumbas y de las sepulturas.

Por último, añadir que la genialidad de Nietzsche está en convencernos de que hay una nueva óptica: ser conscientes de que lo que se entiende por científico, claro y verdadero, es simplemente una máscara, la metáfora de una supuesta realidad que, por convención histórica y convivencia cultural, se ha convertido en “verdadera” y, en conclusión; el uso de la metáfora en Zarathustra, intenta propiciar ese giro hermenéutico capaz de proporcionarnos una nueva apertura estética y ética que utilice el juego del poder emotivo, dada la imposibilidad de una interpretación literal y exacta de las metáforas, puesto que —como ya apuntara Bergson— la metáfora es un instrumento diseñado especialmente para el mundo espiritual, por su poder de sugerir y no de representar (25).

Se puede concluir, por tanto, que el mensaje global de Zarathustra —posible mensaje social o político— reside en la transformación/superación del sujeto personal inmanente que —desligado de los instintos de la plebe y del mercado— tiene capacidad de romper —con alegría y profunda felicidad— los valores antiguos y crear otros nuevos lejos de la pesadez y del pesimismo. Quien respeta y ama la vida lleva sobre la frente una “corona de rosas” porque donde se encuentra la beatitud es en la vida que ¡nunca! debe convertirse en un calvario coronado de espinas. El destinatario de su mensaje es el sujeto —tú o yo— que lee en solitario —individualizado— con espíritu atento y ojos curiosos capaces de recibir la corona de rosas de la vida, la santificación del reír y las palabras de Zarathustra:

“¡El mejor alimento, el cielo más puro, los pensamientos más fuertes, las mujeres más hermosas!” (26).

25. De la película “CONFIDENCIAS” de Luchino Visconti, interesa destacar algunas escenas inolvidables interpretadas por Burt Lancaster (el Profesor) y Helmut Berger (Conrad) y Silvana Mangano como la amante de Conrad y casada con un gran empresario. El Profesor confiesa haber sido Profesor de Ciencias que abandonó las Ciencias para dedicarse a la colección y restauración de obras de arte. Conrad ha sido agredido porque, al parecer, se ha enfrentado a las fuerzas reaccionarias lideradas por el marido de su amante, asunto que sus amigos no quieren reconocer; sin embargo el Profesor dictamina que el problema es mayor ahora porque dichas fuerzas están mimetizadas pero él ha tratado siempre de apartarse de ellas y dice: “Los cuervos vuelan en bandadas, el águila vuela sola”. Luego, el Profesor, explica intuitivamente el porqué de su abandono del mundo científico, y confiesa que el precio del progreso es la destrucción: “Empecé a darme cuenta de que la ciencia moderna no sólo no puede ser neutral sino que al servicio de la razón práctica transforma la forma liberadora de la tecnología en una esclavitud y que el uso de la ciencia en la actual realidad social...” conduce al desastre ecológico y humano. Además, el Profesor no comprendía cómo los griegos ante la majestuosidad y belleza del mar siempre en movimiento, habían encontrado la belleza en lo estático y no en lo dinámico.

26. ASZ, “La Cena”, pág. 381.

Quien respeta y ama la
 vida lleva sobre la frente
 una "corona de rosas"
 porque donde se
 encuentra la beatitud es en
 la vida que ¡nunca! debe
 convertirse en un calvario
 coronado de espinas. El
 destinatario de su mensaje
 es el sujeto —tú o yo—
 que lee en solitario
 —individualizado— con
 espíritu atento y ojos
 curiosos capaces de
 recibir la corona de rosas
 de la vida, la
 santificación del reír y las
 palabras de Zarathustra.

Podemos afirmar, precisamente en estos turbulentos días de guerra y terrorismo, que Nietzsche no apologiza ni justifica la violencia —cualquiera que sea su forma— y existe —en su obra— un profundo compromiso de meditación sobre ella y su sentido, como apunta el profesor Diego Sánchez Meca, la Moral de señores propuesta por Nietzsche es la cultura de la paz, del dominio sobre los instintos y no su represión, de la creatividad y de la gran salud de los que —en sobreabundancia— se derraman: la generosidad, el respeto, la libertad, la tolerancia y el amor.

Sin embargo, el más feo de los hombres —aquel que había acabado con Dios— es el primero en salir de la convalecencia, algo así como el aletargamiento del mal, cuando formula la pregunta: ¿Esto era la vida? Y le responde a la muerte: ¡Bien! ¡Otra vez!; cuando comprende que merece la pena vivir en la tierra tras haber pasado un día de fiesta con Zarathustra.

La posibilidad del retorno, la de encontrar el momento mágico y embriagador de la vida en la tierra, ha logrado que los hombres superiores alcancen su transformación y curación definitivas. Antes de que llegue la mañana y se alcance el gran mediodía —Zarathustra lo ha anunciado desde el principio— deben sumirse en su ocaso, la gran medianoche; porque sólo los más puros deben ser señores de la tierra, sólo los más desconocidos, los más fuertes, las almas de medianoche.

La última campanada de las doce resume el mensaje milenario que el tañido de una vieja campana —resonando golpe a golpe— hace llegar a los oídos de Zarathustra su mensaje: *"El dolor dice: ¡Pasa! Mas todo placer quiere eternidad; ¡Quiere profunda, Profunda eternidad!"* (27).

La felicidad —alejado todo dolor— señala el amanecer de un nuevo día, inscrito en el flamígero emblema del rubio león rodeado de palomas por el que son engullidos los hombres superiores que —espantados por el rugido del león— se han acurrucado en el fondo de la caverna. Zarathustra ha conseguido, pues, superar su última tentación: ¡La compasión por el hombre superior! —porque, en realidad, él no aspiraba a la felicidad sino a su propia obra, al ascenso del gran mediodía que anuncia la llegada de sus hijos y que cierra el laberinto de Zarathustra con las mismas, primeras y mágicas, palabras que abrieron su abismo interior y dejaron entrar un resquicio de luz —luego luz esplendente— (28):

"Así Habló Zarathustra y abandonó su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que viene de oscuras montañas!" (29).

27. ASZ, pág. 294.

28. Caveró López, Juan Carlos: *"EL Laberinto de Zarathustra"*, Ediciones Alclama. Melilla, 2006. pág. 280.

29. ASZ, pág. 438.

El Autor expone brevemente algunas de las aportaciones más significativas de su obra “El Laberinto de Zarathustra” que consiste en un recorrido no sistemático de desvelamiento del pensamiento que subyace oculto bajo las expresiones aforísticas y metafóricas en la obra del filósofo alemán Federico Nietzsche: “Así Hablaba Zarathustra”. Tarea compleja llevada a cabo desde el modesto prisma del

L’Auteur explique brièvement quelques-uns des apports, les plus importants, de son œuvre «Le Labyrinthe de Zarathustra» qui consiste à faire un parcours non systématique de dévouement de la pensée qui est sous-jacente sous les expressions aphoristiques chez le philosophe allemand Federico Nietzsche: «Ainsi parlait Zarathustra». Un travail

The Author briefly exposes some of the most significant contributions of his work “the Labyrinth of Zarathustra” that consists of a nonsystematic route for unveiling the thought that sublies hidden under the aphoristic and metaphorical expressions in the work of the German philosopher Federico Nietzsche: “Thus Zarathustra Spoke”. A complex task

Der Autor stellt kurz einige der bedeutsamsten Beiträge zu seinem Werk „El laberinto de Zarathustra“ (Das Labyrinth von Zarathustra) aus, das in einem unsystematischen Ablauf von Gedankenentdeckung besteht, dem verborgen aphoristische und metaphorische Ausdrücke aus dem Werk des deutschen Philosophen Friedrich Nietzsche „Also sprach Zarathustra“ zugrunde liegen. Eine komplizierte Aufgabe,

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE CAVERO

simulacro y que, en la medida en que, paso a paso se va descorriendo el velo de lo aparente, se va mostrando el impresionante tamaño de la criatura abismal que reposa en la oscuridad de su pensamiento.

Palabras Clave: Nietzsche, Energía, Zarathustra, Eterno Retorno, Metafísica y Parsis.

RÉSUMÉ DE L’ARTICLE DE CAVERO

difficile à réaliser sous le prisme du simulacre et, que dans la mesure où, peu à peu, en enlevant le voile de l’apparent, se montrait l’impressionnante grandeur de la créature abyssal qui reposait dans l’obscurité de sa pensée.

Mots clef: Nietzsche, Énergie, Zarathustra, Éternel Retour, Métaphysique et Parsis.

SUMMARY OF CAVERO’S ARTICLE

carried out from the modest prism of a simulation and that, as long as, little by little, it draws the veil of appearances, it starts to show the impressive size of the abysmal creature that rests in the darkness of his thought.

Key words: Nietzsche, Energy, Zarathustra, Eternal Return, Metaphysics and Parsis.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON CAVERO

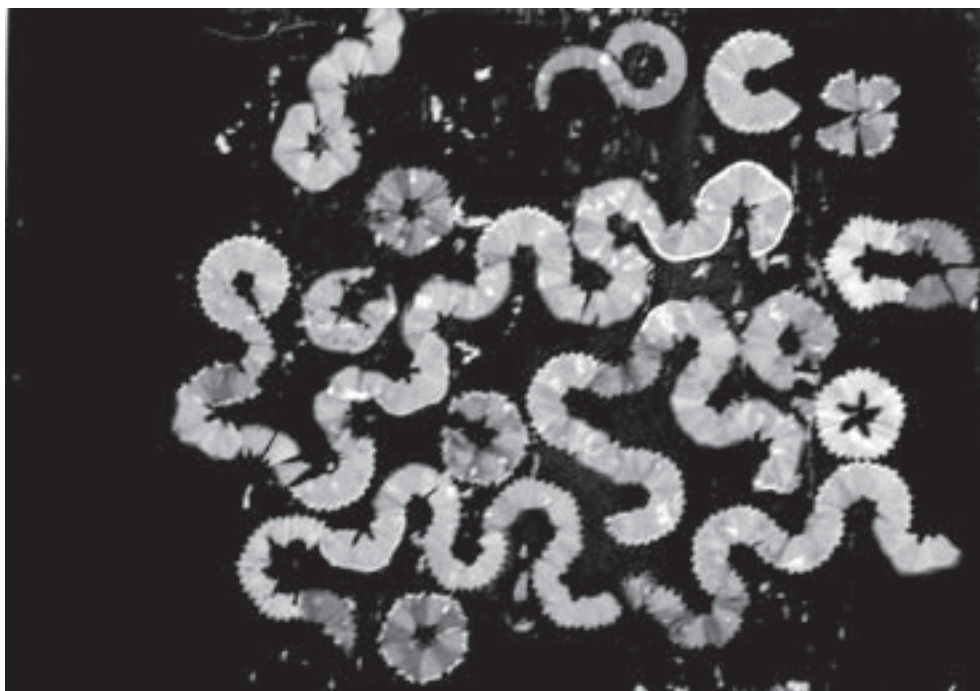
die Schritt für Schritt den dichten Schleier des Scheinbaren auflöst und den Blick freigibt auf die beeindruckende Größe des abgründigen Geschöpfes, das in der Dunkelheit seiner Gedanken ruht.

Schlüsselwörter: Nietzsche, Energie, Zarathustra, Ewige Rückkehr, Metaphysik, Parsis.

LA TRÁGICA LEY DEL DESTINO

NOTAS SOBRE EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO DE HEGEL

Óscar Rodríguez de Dios
Departamento de Filosofía. UNED



Algo divino era lo prometido y se ha deshecho en la boca.

Nohl, 301.

Frankfurt (1797–1800) fue para Hegel un período de crisis, la problemática que lo había ocupado en Berna (1793–1796) evoluciona. El hundimiento de los ideales griego, kantiano y republicano, es el motor que impulsa la evolución hacia la confrontación con la positividad, que le permitirá la elaboración de la estructura de religión y amor presente en el *espíritu del Cristianismo*.

En Berna positividad, era equiparable a cristianismo, enfocado éste como el modelo negativo de una autonomía que encontraba en el mundo antiguo su expresión más fiel. El pacto del cristianismo con el despotismo, su caracterización como una religión de esclavos sometidos a un Dios externo (convertido en Ideal), en el que se cifran todas las perfecciones ausentes de este mundo y del que se espera la salvación, contrasta con la bella religión de los griegos y en general con el ideario republicano antiguo, observado por Hegel desde el prisma de la Declaración de los derechos humanos de 1789.

El proyecto inicial de una religión del pueblo (*Fragmento de Tübingen*), y su posterior disolución en una recuperación del suelo mitológico (últimos fragmentos de Berna y *Ältestes Systemprogramm*), ensayos en los que el acento moral kantiano apunta a una reconciliación del hombre consigo mismo a través de la autonomía, y en los que la fantasía habría de operar al tiempo una reconciliación de razón y sensibilidad, son las soluciones atisbadas por Hegel al problema de la positividad, un problema en Berna fundamentalmente político.

La respuesta a la positividad de una religión cristiana que justifica las cadenas políticas se encontraría en una *Volksreligion* o una mitología de la razón (“al servicio de las Ideas”), en las que confluyen los dictados de la razón práctica y las bellas imaginaciones de una fantasía autóctona, bases sobre las que se levanta el ideal republicano.

En Frankfurt, sin embargo, hay un intento claro de ruptura con la positividad; con la positividad externa, que supone el judaísmo, por un lado, y con la positividad interiorizada representada por la moralidad kantiana, por el otro, esbozando una superación de la dicotomía entre autonomía y heteronomía. Para ello, Hegel se cuestionará la creación del pueblo y la religión judías a partir de la figura de Abraham, y de su relación con Dios. De igual modo se interesa por Jesús, que funda una nueva religión que se enfrenta al poder positivo de la religión judía, para tratar de anularlo.

Hegel intentará entonces, alcanzar una depuración de la positividad del Cristianismo, rastreando en los motivos de la figura de Jesús, una alternativa a la moralidad kantiana lo que lo conducirá a plantearse la cuestión de la reconciliación entre ley y destino, en la figura de Jesús. El fracaso de un alma bella, representa el destino final de Cristo, pero la caracterización de esta alma bella, será indulgente, por haber escogido un destino bello al haber intentado la reconciliación con una religión basada en el amor:

“Sólo a través del amor se quiebra la esfera de la objetividad, ya que únicamente el amor no tiene límites” (1).

1. TW1. P. 363. P. 338. Al no existir todavía una edición académica de los escritos de Frankfurt, que está programada desde hace años como el tomo 2 en la *Gesammelte Werke* a cargo de F. Nicolin e I. Rill, citaremos por la edición Hegel, G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*. (TW) Bd.1 Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971; que recoge el texto de Hermann Nohl: *Hegels theologische Jugendschriften* Tübingen, 1907, siendo más accesible que éste. Otra edición disponible interesante por la lectura paralela que propone, esta en Hamacher, Werner: *Der Geist des Christentums Schriften 1796–1800*, Ullstein, 1978. En cualquier caso, citaremos también la edición de Ripalda *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978, en donde el editor hace las aclaraciones oportunas al respecto sobre la edición de estos escritos. Para la cronología de los textos de juventud de Hegel, Cfr. Schüler, Gisela: “Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften”, *Hegel-Studien*, Bd. 2, Bonn 1963, S. 141.



Hegel hacia el final de su etapa en Frankfurt es consciente de las limitaciones de este proyecto. Si en el amor se superan los límites de la esfera de la moralidad, no puede decirse que sea, sin embargo, naturaleza completa. Dado que en los momentos de amor feliz no encuentra su sitio la objetividad, no se logra suprimir la reflexión que suprime el amor y recupera la objetividad, entrando de nuevo en la esfera de las limitaciones.

“En el amor el hombre se encontró a sí mismo en otro (2). Ya que el amor es una unificación (*Vereinigung*) de la vida presupone la división, el desarrollo de la misma; presupone una multiplicidad de la misma; presupone una multiplicidad de la vida que se ha despegado” (3).

Por eso la tarea tiene que ser: “Pensar la vida pura (*Reines Leben* (4) *zu denken*) (5). Pensar la unidad, pero no como unidad abstracta en el sentido al que tiende la reflexión (6), sino como fuente de todos los impulsos. La intuición del amor, por otro lado, llena al parecer la exigencia de plenitud; sin embargo, subsiste en ella una contradicción: aquel que intuye, que representa algo, es un ser que delimita, un ser cuya receptividad es limitada, mientras que el objeto es pretendidamente algo infinito. Es decir, lo infinito no puede ser contenido en este recipiente. Por el contrario la Vida pura es Ser y el acceso a esta unidad lo proporciona la religión:

“Lo religioso, pues, es el πλήρωμα del amor, es el amor y la reflexión unidos (*vereint*), ambos pensados como vinculados” (7).

La religión es en este período la vía principal de acceso a esta vida pura, manteniéndose así hasta en los últimos fragmentos de Frankfurt, en donde, sin embargo, se preludian importantes modificaciones futuras. Así afirma Hegel en el *Systemfragment*:

“Se puede llamar espíritu (*Geist*) a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta... El espíritu es una ley que vivifica en unión con lo múltiple que, entonces es una multiplicidad vivificada” (8).

Hegel se trasladará a Jena desde Frankfurt con clara conciencia de este problema, y con el propósito de hallar para él una solución más satisfactoria que la unión religiosa de amor y reflexión, el *pleroma*, que guió, en gran parte, sus investigaciones de Frankfurt (9). Recordemos la declaración en carta a Schelling el 2 de Noviembre de 1800:

2. *TW* 1. P. 394. Trad. P. 364.

3. *Ibid.* Para el contexto de la *Vereinigungsphilosophie*, Cfr. KURZ, Gerhard: *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1975.

JAMME, Christoph: “*Ein ungelehrtes Buch*”. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt. 1797–1800*. Hegel-Studien. Bh. 23. Bouvier, Bonn, 1983.

4. En el texto aparece en varias ocasiones sucesivas suprimida lo que parece ser una equivalencia previa entre vida pura (*reines Leben*) y autoconciencia pura (*reines Selbstbewußtsein*).

5. *TW* 1. P. 371. Trad. P. 344.

6. O se pone una entidad determinada y se hace abstracción del resto, o bien su unidad es lo negativamente indeterminado, como abstracción de todo lo determinado.

7. *TW* 1. P. 371. Trad. P. 344.

8. *Systemfragment*. Septiembre de 1800. *TW* 1. P. 421. Trad. P. 401.

9. “El gran problema que enlaza el tiempo de Frankfurt con el de Jena será la confrontación de esta filosofía de la reflexión, mortalmente dividida, con aquel ideal de totalidad espontánea que atraviesa todos los escritos juveniles”. Cfr. Ripalda, J. M.: *La Nación dividida. Raíces de un pensador burgués*. FCE, México, 1978. 1ª Ed. Cast. P. 237.

“Mi formación filosófica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose a la vez en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres” (10).

LA POSITIVIDAD DE LA RELIGIÓN JUDÍA: *EL ESPÍRITU DEL JUDAÍSMO* (11)

En la parte en la que Hegel analiza la religión del pueblo judío, y en especial la figura de Abraham, el hilo conductor sigue siendo la idea de la positividad de la religión. La idea de una finitud que se mantiene enfrentada a una infinitud, de forma indefinida. El pueblo judío se hizo a sí mismo esclavo de un poder infinito:

“Fue este destino —un poder infinito que ellos se opusieron como algo inconciliable— el que los maltrató y los continuará maltratando hasta que no lo reconcilien por el espíritu de la belleza, superándolo a través de la reconciliación” (12).

En la propia figura de Abraham, el auténtico patriarca de los judíos, eran perceptibles los rasgos característicos de una religión enfrentada a un poder externo del que era completamente dependiente, incapaz de una reconciliación basada en el amor. Pero el amor no era el fundamento de las relaciones de la religión que Abraham quería fundar, sino más bien la idea de una libertad absoluta, insuperable por tanto para la finitud. Abraham aparece así para Hegel como aquel que no quería amar para poder ser libre, condenando toda posibilidad de hallar un modo de relacionarse con el resto de los hombres al fracaso:

“Era un extranjero en la tierra, tanto en lo que respecta a la tierra como en lo que respecta a los hombres, entre los cuales era y siguió siendo un extraño” (13).

El destino del pueblo judío quedaría de esta forma inexorablemente unido a la escisión, al enfrentamiento con la positividad, y como señala Hegel sin poder suscitar por ello ni el temor, ni la compasión, pues estos surgen solamente ante el yerro necesario de un ser bello; su drama no puede suscitar sino el horror (14).

¿Cómo, por tanto, se plantea Hegel habría podido el pueblo judío recuperar su destino, y deshacer ese pacto de odio para fundarlo en una unificación bella?

Sobre la base de esta escisión radical entiende que es imposible. El conflicto que Jesús planteó a la sociedad judía estaba anunciado antes incluso de su tiempo, el antagonismo en su seno era total. En los fragmentos dedicados al *Espíritu del cristianismo y su destino* (15) señala Hegel, al respecto de la afirmación de Jesús según la cual él estaría en el Padre y el Padre en él, que los judíos no podían menos que acusarlo de blasfemia:

La respuesta a la positividad de una religión cristiana que justifica las cadenas políticas se encontraría en una *Volksreligion* o una mitología de la razón (“al servicio de las Ideas”), en las que confluyen los dictados de la razón práctica y las bellas imaginaciones de una fantasía autóctona, bases sobre las que se levanta el ideal republicano.

10. Hegel: *Briefe*, I, 59. Trad. *Escritos de Juventud*, Ed. Cit. P. 433.

11. 1798/1799. Nohl 245–260

12. *TW* 1. P. 292. Trad. P. 298.

13. *TW* 1. P. 278. Trad. P. 288.

14. *TW* 1. P. 297. Trad. P. 302.

15. Nohl 261–342

En la propia figura de Abraham, el auténtico patriarca de los judíos, eran perceptibles los rasgos característicos de una religión enfrentada a un poder externo del que era completamente dependiente, incapaz de una reconciliación basada en el amor.

“¿Cómo hubieran podido reconocer algo divino en un hombre, ellos los pobres, que sólo llevaban en sí la conciencia de su miseria y de su profunda esclavitud, de su posición frente a lo divino; la conciencia de un abismo infranqueable entre el ser humano y el divino? Solamente el espíritu conoce al espíritu; ellos veían en Jesús sólo al hombre, al nazareno, al hijo del carpintero, cuyos hermanos y parientes vivían entre ellos” (16).

Para ellos Jesús, era sólo alguien como ellos, y ellos mismos sentían que no eran nada, la fe en lo divino proviene de la divinidad propia. Jesús, por tanto, opuso el hombre a la positividad de los judíos, y les devolvió su responsabilidad sobre sí mismos (17).

EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO Y SU DESTINO

Ya en los trabajos previos de los *Esbozos para el espíritu del Cristianismo* (1798–1799) (18) se encuentran desarrollos incipientes de las ideas que continuarán madurando en el texto principal de este conjunto de composiciones de la época de Frankfurt, y que fue titulado por parte de Nohl como *El espíritu del Cristianismo y su destino* (1799). La presentación de Jesús como superador del ámbito político y religioso de la sociedad judía, como la representación de la lucha contra un poder heterónomo, permanente en todos los aspectos de la vida. Además, su figura representa un modelo de autonomía frente al poder que se sitúa por encima de la dicotomía entre ley y castigo. Portador de una religión que predica la superación de la escisión, el perdón y la reconciliación.

Así el perdón de los pecados sólo es posible por la cancelación de la hostilidad, por el retorno del amor:

“Por eso el perdón de los pecados no es una cancelación (*Aufhebung*) de los castigos (puesto que todo castigo es algo positivo, objetivo que no puede ser destruido), no es una cancelación de la mala conciencia puesto que nada que se ha hecho se puede transformar en algo no hecho, sino que es el destino reconciliado por el amor. De ahí la regla de Jesús: si vosotros perdonáis los pecados, el Padre también os perdonará” (19).

No se trata de destruir al objeto sino de reconciliarlo, la ley, en cuanto dominación, es superada por la virtud y la limitación de la virtud, por el amor. Sin embargo, el amor mismo en tanto que sensación no está unificado con la reflexión, es necesario un complemento, que unifique amor y reflexión, indicación que recoge Hegel del Evangelio:

“Mateo 5, 17) πληρωσαι, completar, colmar por la íntima convicción, agregando lo interior a lo exterior” (20).

16. TW 1. P. 381. Trad. P. 353.

17. Cfr. TW 1. P. 336–337. Trad. P. 318.

18. Nohl 385–398 [*Grundkonzept zum Geist des Christentums*]

19. TW 1. P. 306. Trad. Esp. P. 276.

20. TW 1. P. 309. Trad. Esp. P. 279.

La libertad y la naturaleza no pueden oponerse indefinidamente, de forma absoluta, la libertad sin oposición sólo puede ser una posibilidad, el deber ser tiene que ser entonces, por supuesto, una aspiración infinita si el objeto no puede ser superado en absoluto, si sensibilidad y razón —o libertad y naturaleza o sujeto y objeto— están opuestos, hasta el punto de ser absolutos. También el destino de Jesús como alma bella, empieza a ser manifiesto:

“Cuando la belleza abandonó todas las cosas él abandonó todo para reconstituirla” (21).

LA LEY Y EL CASTIGO: EL SERMÓN DE LA MONTAÑA

En *El espíritu del Cristianismo y su destino* (22), Hegel continúa trabajando sobre la crítica de Jesús a la positividad, esta vez no sólo referida a la religión judía, sino en general a la idea de sujeción a leyes puramente objetivas. A los mandamientos puramente objetivos, Jesús opuso algo ajeno a ellos, lo subjetivo en general, transformando la subjetividad en una esfera propia, diferente, que nada tenía que ver con el cumplimiento puntual de mandamientos objetivos.

Sin embargo, en su actitud era diferente frente a los mandamientos (*Gebote*) que se referían a una actividad humana, ya que la desviación comienza en el momento en que se tratan de expresar las relaciones naturales de los hombres en forma de mandamientos puramente objetivos. Así, diferenciaba entre los que consideraba civiles (23) y los que consideraba morales.

Si las leyes se dan como unificaciones de opuestos en un concepto que no les resta su carácter enfrentado, y ya que el concepto mismo consiste en la oposición a la realidad, el concepto expresa un deber. El concepto será entonces: un mandamiento moral si se considera según su forma conceptual, no según su contenido, es decir como algo concebido por el hombre. Será un mandamiento civil si se considera según su contenido, en tanto que se produce en una determinada unificación de opuestos, y por tanto, en este caso el deber provendrá de un poder ajeno, el civil, no del carácter conceptual del mismo:

“Dado que en esta última perspectiva no está concebida la unificación de los opuestos, no es una unificación subjetiva, las leyes civiles expresan el límite de la oposición de varios seres vivientes” (24).

Las leyes cuando funcionan meramente como mandamientos civiles son positivas, y se las suprimiría como leyes civiles si su deber no proviniera del mandamiento de un ser extraño sino que se derivara del concepto propio. Los mandamientos morales, por su parte, se podrían convertir en objetivos (no en civiles), si la unificación no actuase como concepto,

La presentación de Jesús como superador del ámbito político y religioso de la sociedad judía, como la representación de la lucha contra un poder heterónomo, permanente en todos los aspectos de la vida.

21. *TW* 1. P. 310. Trad. P. 280.

22. Nohl, 261–342.

23. *Bürgerlich*.

24. *TW* 1. P. 321. Trad. P. 307.

Y aunque la vida aparezca aquí en forma de reflexión, en forma de admonición, Kant estuvo en un profundo error al concebir esta expresión (inapropiada a lo vivo) como un mandamiento que exige respeto a una ley que manda el amor.

como algo propio, sino como algo ajeno a la fuerza, conservando a la vez su carácter subjetivo. Este tipo de objetividad, se podría anular si se reconstituyese el concepto, para que fuera éste el que tuviera la capacidad para limitar las fuerzas internas que se oponen dentro del agente.

Jesús, por tanto, se mostró beligerante hacia la positividad de los mandamientos morales, hacia la mera legalidad, mostrando que en la legalidad en cuanto producto de una fuerza humana, de la razón, el objeto del mandamiento se muestra como fundado en la autonomía de la voluntad humana:

“Pues si por una parte, todo debe, todo mandamiento se anuncia como algo ajeno, por otra, en cuanto concepto (la universalidad), es algo subjetivo” (25).

Sin embargo, la positividad no desaparece por completo en este proceso, hay un resto de positividad indestructible. Para lo particular lo universal es necesariamente algo ajeno, algo objetivo, no importa si el amor está fuera de sí, como en la religión judía, o ha sido interiorizado, como sucede en la doctrina de Kant (26). Por tanto si aquél quería restituir la totalidad al hombre “no pudo elegir este camino que sólo añade al desgarramiento del hombre una presunción obstinada” (27). Actuar según el espíritu de las leyes, no podría ser, ni actuar conforme a las inclinaciones frente al deber, sea este interno o externo, ni viceversa.

Este espíritu que se sitúa por encima de la mera legalidad, mostrándola como superflua es el que se manifiesta en El Sermón de la Montaña. Hegel lo interpreta de modo que en él, Jesús es capaz de utilizar la expresión del mandamiento, respetando la autonomía de los individuos, situándose por encima del deber, en el ser:

“El Sermón no predica el respeto ante la ley, sino que muestra aquello que la cumple, pero que la cancela en cuanto ley, y que es superior a la obediencia frente a ella y la hace —a la ley— superflua. Mientras que los mandamientos del deber presuponen una separación y en ellos se declara la dominación del concepto en un deber, aquello, en cambio que está por encima de esta separación es un ser, una modificación de la vida que es excluyente (es decir, limitada) solamente en cuanto a su objeto, por cuanto la exclusión se da sólo por la limitación del objeto y concierne únicamente al mismo” (28).

Hegel señala, marcando las distancias con Kant, el sentido preciso y el alcance de los mandamientos tal y como Jesús los manifiesta. El sentido de estos mandatos es diferente que el deber del mandamiento del deber, es decir, se trata de que lo viviente es pensado, es pronunciado, y se da en forma de un concepto que es ajeno al mismo. Para Hegel, en esta confusión entre el mandamiento del deber y la forma accidental en la que se expresa lo que Kant llama un mandamiento, descansa la sutil reducción que éste aplica del mandamiento a

25. *TW* 1. P. 323. Trad. P. 308.

26. *Vid.* Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. IV,2, § 3.

27. *TW* 1. P. 323. Trad. P. 308.

28. *TW* 1. P. 324–5. Trad. P. 309.

su imperativo moral (29). Y aunque la vida aparezca aquí en forma de reflexión, en forma de admonición, Kant estuvo en un profundo error al concebir esta expresión (inapropiada a lo vivo) como un mandamiento que exige respeto a una ley que manda el amor.

El ideal, que para Kant se presenta como el cumplimiento de los deberes con agrado, es una contradicción en sí misma, puesto que los deberes exigen una oposición, mientras que el agrado supone la ausencia de la misma. El mensaje de Jesús, por tanto, quiere promover una modificación en el tratamiento de las leyes, que evite que estas conviertan al pueblo en simple esclavo del deber. Se hace necesario un complemento para las mismas, para superar esa deficiencia. Una unificación de la inclinación con la ley, mediante la que esta pierda su forma de ley (30).

“Esta concordancia con la inclinación es el *πλήρωμα* de la ley, un ser que para usar una expresión que se empleó antes, es el complemento de la posibilidad” (31).

En tanto que la posibilidad es el objeto como pensado, y en tanto que el ser es la síntesis de sujeto y objeto en la medida en que ambos han perdido su oposición, la concordancia no se interpreta aquí de modo que este presente una oposición entre dos términos, inclinación y ley, por tanto no se oponen.

Frente a esta oposición entre la ley y el castigo (32) como su contrapartida, el castigo, Hegel intentará aproximarse más a la figura de Jesús, profundizando en las conclusiones del Sermón de la Montaña. Según hemos visto, de su mensaje se concluye, que mientras las leyes sean consideradas como lo más alto que existe, la oposición persistirá y lo individual será sacrificado y herido de muerte. La reconciliación deberá ser buscada mediante el destino (33), si la Ley y el castigo no pueden ser reconciliados, se pueden, sin embargo, cancelar y elevar en la reconciliación del destino.

Al destino el hombre se enfrenta como ante un poder ajeno, como a un enemigo frente al que se lucha. La ley, por el contrario, al ser universal, domina sobre lo particular y obliga al hombre a la obediencia. La posibilidad que ofrece el destino estriba en que siente a lo enemigo también como vida:

“Esta sensación de la vida que se reencuentra a sí misma es el amor, y en él se reconcilia el destino” (34).

EL DESTINO DE UN ALMA BELLA

El destino surge como respuesta a una acción ajena, es decir, con el modo con el que se reacciona a dicha situación, que puede ser o bien de defensa o bien de pasividad. En cualquiera de los dos casos, la persona, no sufre ni un castigo ni una

El destino surge como respuesta a una acción ajena, es decir, con el modo con el que se reacciona a dicha situación, que puede ser o bien de defensa o bien de pasividad.

29. Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, I. T., I.B., III. Hauptstück.

30. *TW* 1. P. 326. P. 310.

31. *TW* 1. P. 326. Trad. P. 310.

32. Que como tal no puede satisfacer a la justicia, ni reconciliar al criminal, que lo seguirá siendo.

33. *Schicksal*, por tanto en un sentido clásico imbuído de lo Griego, no en el sentido de determinación, *Bestimmung*, propio del Idealismo alemán.

34. *TW* 1. P. 345. Trad. P. 324.

Un corazón bello no
podría vivir sin pecado,
aunque siempre pueda
retornar, a través del
amor a la más bella
conciencia.

injusticia, no abandona su derecho tanto si se reafirma y persevera como si renuncia a la confrontación:

“El honor de un alma pura es tanto más grande cuanto con más conciencia ha herido la vida, para conservar aquello que es lo supremo...Su dolor es la contradicción entre el conocimiento que tiene de su derecho y su falta de fuerza para afirmarlo en la realidad; no lucha por ello y su destino es su falta de voluntad” (35).

Sin embargo, apunta Hegel, puede superar este sufrimiento si renuncia al derecho que ha sido lesionado, si perdona al que le ha ofendido. En realidad, ambas posturas, la que lucha y la que renuncia, se ven atadas a una contradicción que se suprime a sí misma. La contradicción está también en la lucha por los derechos, el derecho que es algo pensado y por ello universal se da de forma diferente entre las dos partes que se enfrentan, por lo que permanece la contradicción. De igual modo que al enfrentarse en la vida real dos combatientes, la vida se enfrenta con la vida. Mediante la autodefensa de la parte agredida, el agresor se ve, a su vez, agredido por lo que ambos permanecen en estado de guerra. La reconciliación es la única salida equilibrada:

“La verdad de los dos opuestos, de la valentía y de la pasividad, se unifica en la belleza del alma (*Schönheit der Seele*), de tal manera que del primero se conserva la vida y se elimina la oposición, mientras que del segundo se conserva la pérdida del derecho pero desaparece el dolor” (36).

La belleza del alma supera valor y pasividad y conserva los elementos válidos. De la actividad valerosa el alma bella conserva la vida, mientras que la oposición de los combatientes ha desaparecido, de la pasividad, le queda el abandono del derecho, pero sin tristeza, ya que para escapar tanto a la necesidad de la lucha como al dolor pasivo, el alma bella se retira del derecho violado, abandonándolo así a la mala voluntad del otro. El alma bella elimina el fundamento de las condiciones trágicas, porque haciendo abstracción de sus relaciones con el mundo y con los otros se abandona ella misma allí donde le atacan (37).

Esta renuncia a sus relaciones, sin embargo, no tiene límites fijos. Cuanto más puras son las relaciones de las cuales —una vez manchadas—, debe retirarse un alma noble, puesto que no sería capaz de conservarlas sin mancillarse, tanto mayor es su desgracia. Aunque esta no sea, en realidad, ni justa ni injusta, y llegue a convertirse en su destino sólo por el hecho de que ella renunció libremente, por propia voluntad a aquellas relaciones. Todos los sufrimientos que así le resultan son justos entonces; son su destino desdichado que ella misma ha suscitado conscientemente, y su honor es sufrir con justicia, puesto que se ha elevado tanto por encima de estos derechos que ha querido tenerlos como enemigos:

35. *TW* I. P. 346. Trad. P. 326.

36. *TW* I. P. 349. Trad. P. 327.

37. Cfr. Peperzak, Adrien T. B.: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1960. P. 211–216.

“Y puesto que este destino está enraizado en ella misma, lo puede soportar, se puede enfrentar con él ya que sus sufrimientos no representan una pura pasividad, una dominación por parte de un ser ajeno, sino que son su propio producto” (38).

La desgracia puede llegar a ser tan grande que su destino, si esta autoaniquilación a través de la renuncia a la vida se lleva hasta el punto de tener que retirarse por completo al vacío, de forma que para salvarse se da la muerte y así se destruye al querer conservarse: “La libertad suprema —la posibilidad de renunciar a todo para conservarse— es el atributo negativo de la belleza del alma” (39), pero el que quiera salvar su vida la perderá, continúa Hegel, aludiendo al Evangelio (40).

Sin embargo, el hombre al colocarse frente al destino por completo, se ha elevado con ello por encima de todo destino, es la vida la que se le ha vuelto infiel, no al revés. “Ha rehuido la vida pero no la herido”. Por eso Jesús exigía renuncia a las relaciones familiares y a los lazos sociales.

Un ánimo semejante, por tanto, no tiene nada que perdonar al ofensor, puesto que se ha retirado de su derecho, tan pronto como el objeto del mismo ha sido tocado. Por tanto, está abierto a la reconciliación, al no haber sido herido. El perdón de las faltas como disposición previa a la reconciliación con los otros. Aquello que le había sido hostil, lo ha transformado en su aliado, Jesús mantuvo la reconciliación en el amor y en la plenitud de la vida sin vacilar en su posición.

En el pasaje sobre María Magdalena, Jesús califica su acción como una bella obra (41), “porque amó mucho a ella le son perdonados sus muchos pecados” (42). Un corazón bello no podría vivir sin pecado, aunque siempre pueda retornar, a través del amor a la más bella conciencia. Así, un alma que es consciente de su culpa:

“No quiera pagar ningún favor con el sacrificio, no quiere devolver un robo; se acercará, por el contrario, con una privación voluntaria, con un don cordial, no con el sentimiento del deber o del servicio, sino con una oración fervorosa a un alma pura para conseguir lo que ella no puede hacer surgir en su autoconciencia; es decir una fortificación de su propia vida, la alegría y el libre deleite en la contemplación de la ansiada belleza” (43).

Pero Jesús, que estaba lleno de la fe de un soñador puro, se equivocó, no sólo en relación al grado de maduración de su pueblo, sino también en su intento de establecer relaciones que fueran absolutamente libres y bellas. El destino de Jesús, que era consciente de su derrota como individualidad y trataba de convencer de ello a sus amigos, sólo tenía dos caminos: o bien tenía que aceptar ese destino como destino suyo, soportar su necesidad y participar uniendo su espíritu con el de su pueblo, sacrificando su propia belleza, su conexión con lo divino, o bien tenía que rechazar

Jesús, que estaba lleno de la fe de un soñador puro, se equivocó, no sólo en relación al grado de maduración de su pueblo, sino también en su intento de establecer relaciones que fueran absolutamente libres y bellas.

38. *7W* 1. P. 350. Trad. P. 327.

39. *7W* 1. P. 350. Trad. P. 328.

40. Mateo 10,39.

41. Lucas, 7. Mateo, 26.

42. *7W* 1. P. 358. Trad. P. 334.

43. *7W* 1. P. 356. Trad. P. 333.

La sincronía de estos textos con los desarrollos que lleva a cabo Hölderlin sobre la figura de Empédocles, y sus sucesivos fracasos en el intento desesperado por encontrar una solución a su composición trágica es impactante.

el destino de su nación y conservar su propia vida en sí mismo, pero sin desarrollarla. Pese a ello afrontó con absoluta calma el horrible desgarramiento de todos los vínculos con la naturaleza, y sólo no opuso resistencia al poder del estado.

Como individualidad humana Jesús murió en la cruz, por lo que tras su muerte sólo quedó su imagen:

“La imagen no alcanzó a ser belleza, divinidad, porque carecía de vida. Lo que faltaba a lo divino de la comunidad del amor, a la vida de la comunidad, era la imagen la forma real” (44).

La comunidad reunificó la imagen con la forma real. En el resucitado, la imagen reencontró la vida, el amor encontró la representación de su unión. Sin embargo, esta yuxtaposición del Jesús real con el Jesús glorificado sólo indicó, pero no concedió la satisfacción del impulso religioso más profundo, convirtiéndolo así en “un anhelo infinito, insaciable e insatisfecho (45). Este anhelo frente a algo individual, objetivo, frente a algo personal, por ser la unión con un individuo era imposible para siempre.

Como la característica de las formas de religión cristiana es la oposición dentro de lo divino, así encontrar descanso en una belleza viviente e impersonal va contra su esencia,

“Y este es su destino que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca confundirse en Uno” (46).

La sincronía de estos textos con los desarrollos que lleva a cabo Hölderlin sobre la figura de Empédocles, y sus sucesivos fracasos en el intento desesperado por encontrar una solución a su composición trágica es impactante. Quizá, por una vez, algo más que material abonado para la historiografía, testimonios de una época compleja de la que nos separa un abismo, este sí, infranqueable (47).

Sobre si es el propio Hölderlin, o tal vez Novalis, el modelo de la crítica de Hegel al alma bella en la *Fenomenología del Espíritu* se han proporcionado diversas opiniones, aunque aquí habría que decir que quizá lo más plausible sea que la crítica se refiere a la posición desesperada del propio Hegel sólo unos pocos años antes.

En la *Fenomenología del Espíritu* (48) Hegel dedicará nuevamente una importante sección al alma bella, en la parte final del recorrido del Espíritu, es decir, en la parte en la que trata del Espíritu como la realización de la razón en la historia. Con ello se ve capaz de situarse

44. TW. I. P. 408. Trad. P. 375.

45. TW. I. P. 417. Trad. P. 382

46. TW. I. P. 418. Trad. P. 383.

47. Una referencia clásica para este tema, además de la ya mencionadas *supra*. De Gerhard Kurz y de J. M. Ripalda es, Jamme, Christoph: “*Ein ungelehrtes Buch*”. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt. 1797–1800*. Hegel-Studien. Bh. 23. Bouvier, Bonn, 1983. Una referencia siempre alentadora es, Lukacs, G.: *Goethe und seine Zeit*. Bern: Francke 1947,

48. *Phänomenologie des Geistes* GW 9 P. 340–362.

con respecto a una crisis —no por superada menos necesaria— propia del contexto general de su juventud en la que participaron prácticamente todas las figuras importantes de entonces (49).

El paso hacia delante lo propició su comprensión de que la moralidad kantiana, a fin de poder penetrar la realidad, ha de elevarse sobre el deber sin contenido del imperativo categórico, de la visión moral del mundo kantiana, y del narcisismo estético de los románticos, reconduciendo su esfuerzo conceptual, el sacrificio especulativo, más allá del lugar asignado hasta entonces a la religión.

La empatía ante la figura de Jesús, ante la religión del amor, transfigurada ya desde *Fe y saber* en la asunción especulativa de la muerte de Cristo en la cruz, como un doloroso momento del camino de la libertad le proporcionará una salida (50). En la estructura de la *Fenomenología* la reconciliación se desdoblará en el nivel representativo de la religión como la muerte de Dios y en el nivel conceptual del desarrollo del Espíritu como el desgarramiento del alma bella para, finalmente, asumir ambos momentos en el saber absoluto.

49. Desde Schiller y Goethe por el lado de la *Klassik* hasta Novalis y Schlegel por el lado de la *Frühromantik*. Con todo, la importancia de un conocimiento preciso del contexto social y político del entorno de la corte de Weimar y del incipiente ascenso de la burguesía al poder y a su vez del manejo de los documentos de la época, convierten dicha tarea en una labor que quizá sea poco fructífera para nuestro contexto. En este sentido el estudio fundamental sigue siendo, Ripalda, J. M.: *Fin del Clasicismo. A vueltas con Hegel*. Trotta, Madrid, 1992

50. *Glauben und Wissen* GW4 413–414.

BIBLIOGRAFÍA

- HARRIS, Henry Silton: *Hegels Development. I: Toward the Sunlight*. (1770–1801) Clarendon Press, Oxford, 1972.
- LUKÁCKS, Georg: *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. In 2 Bänden. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1973 (1948).
- ROSENKRANZ, Karl: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Wissenschaftliche. Buchgesellschaft, Darmstadt, (1977) 1998. (Orig. Berlin, 1844).
- SCHMEER, Hans: „Der Begriff der schönen Seele, besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts“. *Germanische Studien*, Heft 44. 1–80. Berlin, 1926. (Nachdruck Niedeln/Liechtenstein 1967).

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE RODRÍGUEZ DE DIOS

En el período que Hegel pasó en Frankfurt en estrecha relación con Hölderlin (1797–1800), fue elaborando una serie de trabajos personales que fueron publicados, no sin polémica, por Nohl el discípulo de Dilthey. Algunos de esos fragmentos tratan temas que serán reelaborados posteriormente por Hegel en el marco de su obra especulativa. En El espíritu del cristianismo Hegel desarrolla sus ideas acerca de la superación de la

positividad, bloqueada en la dicotomía entre la ley judía y la ley kantiana a través de la figura de Cristo como alma bella, de la religión del amor, de la estructura del pleroma (amor y reflexión) y, finalmente, del fracaso de la sujeción al destino como alternativa a la autoridad de la ley.

Palabras Clave: Hegel, Cristianismo, Amor, Hölderlin, pleroma, espíritu y ley.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RODRÍGUEZ DE DIOS

Pendant le temps que Hegel passa à Frankfurt en relation étroite avec Hölderlin (1797–1800), il commence à élaborer une série de travaux personnels qui furent publiés, non sans polémique, par Nohl le disciple de Dilthey. De ses passages, quelques-uns, portent sur des sujets qui seront réélaborés par la suite par Hegel, dans le cadre de son œuvre spéculative.

Dans l'esprit du christianisme Hegel développe ses idées sur la résolution de la

positivité bloquée dans la dichotomie entre la loi juive et la loi kantienne à travers de la figure de Christ comme une âme belle, de la religion de l'amour, de la structure du pleroma, (amour et réflexion), et finalement, du fracas de la sujétion au destin comme l'alternative à l'autorité de la loi.

Mots clef: Hegel, Christianisme, Amour, Hölderlin, pleroma, esprit et loi.

In the period that Hegel spent in Frankfurt in close relation with Hölderlin (1797–1800), he started to develop a series of personal works which were published, not without controversy, by Nohl the disciple of Dilthey. Some of those fragments dealt with subjects that will be rewritten later by Hegel within the framework of their speculative work. In the spirit of Christianity, Hegel develops his ideas about overcoming

SUMMARY OF RODRÍGUEZ DE DIOS'S ARTICLE

positivity, blocked in the dichotomy between the Jewish law and the Kantian law through the figure of Christ as a beautiful soul, the religion of love, the structure of pleroma (love and reflection) and, finally, of the failure of the submission to destiny as an alternative to the authority of the law.

Key words: Hegel, Christianity, Love, Hölderlin, pleroma, spirit and law.

Während der Zeit, die Hegel in Zusammenhang mit Hölderlin in Frankfurt verbrachte (1797–1800), verfasste er private Schriften, die nicht ohne Polemik vom Diltheysschüler Nohl herausgegeben wurden. Einige dieser Fragmente beschäftigten sich mit Themen, die später von Hegel im Rahmen seines spekulativen Werks bearbeiten wurden.

In seiner Schrift Der Geist des Christentums und sein Schicksal entwickelt Hegel seine Ideen über die

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON RODRÍGUEZ DE DIOS

Aufhebung der Positivität, die zwischen dem jüdischen Gesetz und dem kantianischen Gesetz durch die Christus Figur als schöne Seele blockiert ist. Ausserdem untersucht er die Religion der Liebe, die Struktur des Pleromas (Liebe und Reflexion) und das Scheitern des Schicksals als Alternative zur Autorität des Gesetzes.

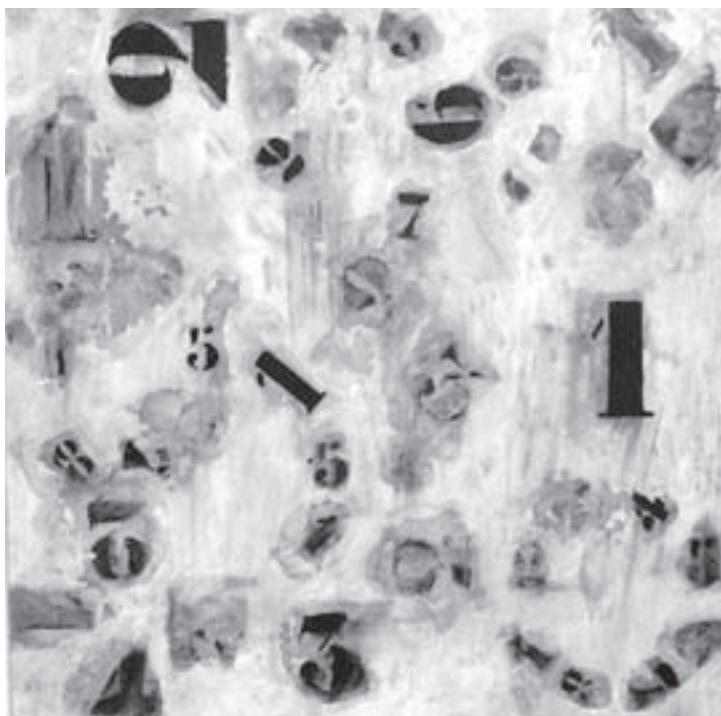
Schlüsselwörter: Hegel, Christentum, Liebe, Hölderlin, Pleroma, Geist und Gesetz.

JACQUES DERRIDA Y LO INDESCIFRABLE NIETZSCHEANO

Cristina Rodríguez Marciel

Investigadora del Plan Nacional de FPU del MEC

Departamento de Filosofía. UNED



La apertura del texto de Nietzsche no es óbice para que, al mismo tiempo —nada más lejos—, reconozca, sienta y recuerde que esta multiplicidad tiene una singularidad; que, a pesar de todo, porta el nombre y los pseudónimos de Nietzsche, que ha habido un acontecimiento llamado, entre otros muchos nombres, «Nietzsche» (1).

DERRIDA, J.; «Nietzsche and the Machine».

¿Cómo no habría yo de estar agradecido a mi vida entera?

Y así me cuento mi vida a mí mismo (2).

NIETZSCHE, F.; *Ecce homo*

1. Derrida, J.; «Nietzsche and the Machine» (entrevista con Richard Beardsworth), en *Journal of Nietzsche Studies*, 7, primavera 1994, p. 26.

2. Nietzsche, F.; *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005, p. 23.

Escribir significa injertar, ya lo sabemos. Y si, como afirmaba Blanchot, escribir es una exigencia, ésta reclamará la necesidad de que un comienzo no delate sino una continuación. «*Pour écrire, il faut déjà écrire*» (3) cuando empezar quiere decir siempre ya proseguir y no se escribe más que injertando. Es lo mismo, sí. La misma palabra.

Y esto le ofrezco al lector: intentemos juntos «hacer prender un injerto», que «agarre», como suele decirse. A ver qué pasa...

LLUVIA, TORMENTAS, RAYOS «*ET HOC GENUS OMNE*»...

Quisiera hoy escribir un relato acerca de un episodio, un incidente, un suceso ocurrido en una vida que no fue la mía. Escribir (de) la vida de otro, aunque ahora, en el momento en que me dispongo a hacerlo, no soy capaz de recordar si lo que quiero relatar lo he oído ya contar antes o si quizá lo leí en algún sitio o acaso lo inventé. Si lo leí o me lo contaron, no lo sé, pero creo saber y ahora lo escribo, que el joven Nietzsche, siendo muy joven, casi niño o incluso tan niño que se acercaba al umbral de esa edad en el que, más allá y una vez traspasado, la memoria se extravía en la confusión y el enredo y se despista desorientada entre borrones y tachaduras, cuando ya no se acierta a saber, o se alcanza a tientas, si aquello rememorado procede de uno mismo —del relato *autobiográfico* en el que contarse a sí mismo, inventándola, reinventándola, la inapropiable vida propia— o si nos llega de lo que otros —el padre, la madre, un hermano mayor o una abuela quizás— nos contaron acerca de esa vida nuestra a la que llegamos con retraso, siempre tarde, como si no pudiéramos empezar a existir hasta que se nos nombra o relata. Una vida que, de ese modo narrada, descrita o expuesta sentimos intrusa, siempre tan ajena, tan extraña.

Cuando somos adultos solemos acordarnos únicamente de los momentos más significativos de nuestra primera infancia. Aunque yo no soy adulto todavía y apenas si he dejado a mis espaldas los años de infancia y pubertad, he olvidado ya muchas cosas de aquel tiempo, y lo poco que sé, probablemente sólo lo retengo porque lo he oído contar. Las hileras de años pasan volando ante mi vista como si se tratase de un confuso sueño (4).

Creo saber, sí, que el niño Nietzsche, y al contrario de lo que suele suceder con los muchachos de corta edad, amaba las tormentas, los estrepitosos aguaceros, el trueno y los relámpagos: «Una tormenta me ha producido siempre una impresión muy hermosa» (5).

Y esto le ofrezco al lector: intentemos juntos «hacer prender un injerto», que «agarre», como suele decirse. A ver qué pasa...

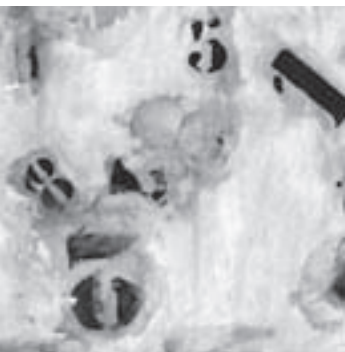
3. Blanchot, M.; *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, p. 232.

4. Nietzsche, F.; *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856–1869)*, traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1997, p. 37.

5. *Op. cit.*, p. 48. Véase también por ejemplo: «Y yo imploro una tormenta; ¿acaso el repicar de las campanas no atrae los rayos? ¡Bien, tormenta, acércate, haz sonar, purifica, sopla aromas de lluvia en mi naturaleza extenuada, sé bienvenida, sé por fin bienvenida! Tú, rayo primero, mira cómo te adentras hasta lo más profundo de mi corazón, mira cómo asciendes como una niebla larga y lívida. ¿Conoces al sombrío, al astuto? Y mis ojos miran con luminosidad mayor, y mi mano se alarga hasta él para maldecirle, y el trueno se queja: y una voz resuena: “Quedad purificados”. Húmedo sofoco: mi corazón se agranda. Nada se mueve. Y ahí, un soplo leve, tiembla la hierba en la tierra —¡sé bienvenida, lluvia, tú que traes la calma, tú que vienes a liberarnos!—. Porque aquí todo está yermo, vacío, muerto; plántalo tú todo de nuevo.

¡Mira, un segundo golpe! ¡Incisivo y cortante en medio del corazón, un corazón que partes en dos! Y una voz resuena: “¡Espera!”

Y un aroma suave asciende desde el suelo, un viento sopla, y le sigue la tormenta, aullando y persiguiendo su presa. Arroja de sí y revuelve las hojas caídas. La lluvia anega alegremente la tormenta. En el centro mismo del corazón, atravesándolo. ¡Tormenta y lluvia! ¡Rayo y trueno! Atravesándolo. Y una voz resuena: “¡Conviértete en un ser nuevo!”». Curt, P. J.; *Friedrich Nietzsche, Infancia y juventud*, Vol. I, Alianza, Madrid, 1987, pp. 86–87.



La infantil fascinación y la fuerza liberadora que en su estado de ánimo ejercían las tormentas habrían de acompañarle ya toda la vida. Cuentan que el pequeño Nietzsche corría a descubierto al estallar la tormenta y allí permanecía largo tiempo dejándose empapar por la lluvia. Chorreaban sus cabellos y empezaba a notar cómo la humedad calaba sus ropas y el agua tocaba su piel. Adoraba ese «(im)preciso» instante en que el agua parecía vencer la impermeabilidad de la piel con su contacto, traspasar el límite dérmico, penetrando en el interior del cuerpo, mojando músculos y tejidos hasta hacer temblar sus huesos: «*Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène*» (6). Un día, al salir de la escuela, permaneció más de tres horas dejándose empapar por la lluvia. No era la primera vez. Aquel día, una vez más y como siempre, al volver a casa, encharcado y revuelto, enfebrecido y convulso, saludó con la acostumbrada excusa: «He olvidado mi paraguas». Del mismo modo, aquel día, una vez más y como siempre, su madre, Franziska, se inquietó al observar cómo a pesar de los temblorosos espasmos y la agitada tiritera que acompañaban al pequeño cuerpo del muchacho, sus ojos desprendían una febril incandescencia. Estaba seriamente preocupada por su salud, más aún desde que la querida tía Auguste, que si bien es cierto había estado siempre delicada, murió de una afección pulmonar. «Según el juicio de los médicos que le hicieron la autopsia fue la negra enfermedad la que acabó con su vida. Por lo visto, le había minado completamente el lóbulo pulmonar» (7). La mujer no podía reprimir la inquietud y el desconcierto porque más de una vez había visto cómo el estrafalario muchacho, en días de inclemente temporal, abría la ventana de su habitación y exponía en ella la mitad de su cuerpo a la intemperie. En esa incómoda posición permanecía en embobada contemplación hasta ser descubierto. Franziska nunca disimuló su desconcierto. Jamás pudo comprender qué hiciera el buen niño medio loco poniendo de ese modo en peligro su salud. Poco antes había perdido a su marido y a su pequeño Joseph. Ahora su primogénito se entregaba a esos desvaríos. Cuando le preguntaba qué era lo que miraba tan insistentemente como para hacer que sus ojos enrojecieran de aquella forma la respuesta también era siempre la misma: «cosas que ningún ojo humano ha visto nunca. Eso sí, la condición es tener los ojos bien abiertos». Sabemos los paisajes imposibles que Nietzsche contempló con sus ojos muy abiertos. Este niño es muy raro y gusta de hacer cosas incomprensibles...

Escribiendo esto podría hacerme acreedora de la acusación que el sacerdote

de *El Proceso* de Kafka vierte sobre Josef K. al decirle: «No respetas bastante el texto de la escritura y tergiversas la historia» (8). Ciertamente, he cambiado la historia, sí, me he entrometido en una vida que no fue

6. Nietzsche, F.; *La gaya ciencia*, traducción de de Charo Greco y Ger Groot, Akal, Madrid, 2001, p. 253. Nietzsche cita a Turenne: «Osamenta, ¿tiemblos? Temblarías aún más si supieras adonde te llevo».

7. Nietzsche, F.; *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud*, ed. cit., p. 68.

8. Kafka, F.; *El proceso*, traducción de Feliu Formosa, Alianza, Madrid, 2004, p. 221 («En la catedral»).

la mía, en una escritura que no es la mía, me he arrogado el derecho de contaminar la *autobiografía* de Nietzsche, adulterándola, remedándola, corrompiendo un *autos* que, acaso, antes de que yo lo tiznara emborronándolo ya tampoco era tal. Porque no sé si aquel día, un niño Nietzsche aún, no adulto todavía, se dejó calar por la lluvia o si, a sabiendas, quiso olvidar un paraguas que era suyo o si, quizá su madre, ese día como tantos otros, se preocupó por su salud. Creo saber que le gustaban las tormentas, eso dicen. Pero si he elaborado aquí esta extraña tela cuya trama y urdimbre parecen repelerse al tiempo que se tejen, ha sido con el fin de proponer un juego al lector de este pequeño escrito, para que se exponga conmigo, sin paraguas y sin techo, con la mitad del cuerpo fuera de la ventana en un día lluvioso, dejándose atravesar por la experiencia de esta operación de intrusión infligida al texto nietzscheano. Experiencia que no será otra que la de una lectura deconstructiva y de la escritura a partir de ésta. De la mano de Jacques Derrida.

Aparentemente, el injerto —«he olvidado mi paraguas»— habrá prendido con éxito y el relato parece perfectamente legible. La prótesis colocada, transplantada de un cuerpo «propio» al «ajeno» habrá sido productiva y se ofrece a la lectura, se da a leer. Un órgano extraído de un cuerpo muerto o un miembro usurpado violentamente a un cuerpo vivo, o quién sabe, acaso una prótesis, un artefacto mecánico construido expresamente para implantarse en otra máquina —«he olvidado mi paraguas»— habrá comenzado a funcionar en su nuevo emplazamiento. Habremos reconstruido un contexto en el que ofrecer reposo a la errática cita. A través de la operación interpretativa que hemos realizado creemos poder «comprender» perfectamente qué quiso decir Nietzsche al proferir «he olvidado mi paraguas» cuando siendo niño, quizá voluntariamente, quiso dejarlo olvidado un día que presagiaba lluvia. Pero no nos fiemos de las apariencias. El fracaso amenaza agazapado y quizá el injerto se malogre. Nunca podremos estar seguros de que no se produzca rechazo. Acaso jamás prendió. No podemos estar seguros: «No hay medio infalible de saber dónde ha tenido lugar la detracción, sobre qué hubiera prendido el injerto» (9). Porque, a través de este juego de escritura y lectura, se puede experimentar lo que ya ha advertido Derrida que ocurre en el texto nietzscheano cuando se lo «interpreta deconstructivamente» (10) —eso que ocurre no sólo sucede en el texto de Nietzsche, Derrida puede ampliar lo que ha observado en este texto en particular a todo texto, pero «Nietzsche» es el ejemplo no ejemplar que Derrida escoge y, más tarde, nos preguntaremos por el motivo de la elección de este «Nietzsche» entre comillas—. Lo que Derrida señala es que en el límite del texto hay un instante en el que interpretar consiste en experimentar que el sentido ya no es accesible. Tradicionalmente se ha leído

Creo saber, sí, que
el niño Nietzsche, y
al contrario de lo que
suele suceder con los
muchachos de corta
edad, amaba las
tormentas, los estrepitosos
aguaceros, el trueno y los
relámpagos

9. Derrida, J.; *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, traducción de M. Arranz Lázaro, Pre-textos, Valencia, 1981, p. 83.

10. *Op. cit.* pp. 25–26. «... lecturas que abren una fase nueva en un proceso de interpretación deconstructiva, es decir, afirmativa».

Derrida leyendo a Nietzsche muestra la ingenuidad de pretender reconstruir un sentido «apropiado» o «propio» para el texto de Nietzsche, ya que estos sentidos son múltiples y están diferidos y diseminados, no apuntan a ningún sentido originario y por eso mismo, además, se muestran, entre ellos, susceptibles de indecidibilidad.

pensando que interpretar era descifrar el texto atravesando significantes o marcas en busca de un sentido o significado. Pero Derrida leyendo a Nietzsche muestra la ingenuidad de pretender reconstruir un sentido «apropiado» o «propio» para el texto de Nietzsche, ya que estos sentidos son múltiples y están diferidos y diseminados, no apuntan a ningún sentido originario y por eso mismo, además, se muestran, entre ellos, susceptibles de indecidibilidad: «... tampoco hay una verdad de Nietzsche o del texto de Nietzsche» (11). El texto resiste y ya no se deja apropiarse, interpretar, ni «comprender». Habremos experimentado cómo al intentar doblegar el texto, dominarlo, reducirlo, hay un instante en el que el texto permanece como un foco de resistencia (*res-tance*) no siendo ya accesible ni legible y que, junto con su «interpretación», lo que se propaga desmesuradamente es su indecifrabilidad, su ininterpretabilidad. Hay un momento en el que el texto resiste; sí, inaccesible ya no puedo tocarlo, ni leerlo, momento en el que me doy de bruces contra su límite. Hay una heterogeneidad en el texto que es imposible reabsorber. El mismo sacerdote del *Proceso* de Kafka del que hablábamos líneas más arriba advertía que «la escritura es inmutable y los comentarios no son con frecuencia más que la expresión de lo desesperante que ello resulta» (12).

«HE OLVIDADO MI PARAGUAS»

Como es bien sabido, esta frase entre comillas es un fragmento hallado entre los manuscritos de Nietzsche y que da título al último capítulo de *Espolones*, texto en el que Derrida se sirve de la cita nietzscheana a modo de conducción sin hilo (de *actio in distans*) para plantear lo que propone llamar «la cuestión del estilo» en Nietzsche. Abandonado como por descuido en las primeras páginas de *Éperons*, el enigmático paraguas aparece mencionado una sola vez, desplegando y plegando su tejido, abriendo y cerrando sus varillas como un ejemplo del «estilo espoleante» de Nietzsche; y Derrida deja caer distraídamente una advertencia y, con ella, abandona el paraguas despreocupadamente: «Es un ejemplo, pero no lo olvidemos» (13). El paraguas es sólo un ejemplo, insignificante, prescindible, olvidable tal vez, pero no lo olvidemos. No por ahora. No todavía. No finjamos saber lo que es el olvido. No lo olvidemos, al menos hasta que vuelva a aparecer como un sorprendente golpe de efecto al final del libro, cuando ya sea necesario que hayamos comenzado a olvidarlo porque habrá cumplido su función, rasgando el velo hermenéutico y dando a leer lo ilegible. Esa habrá sido su acción a distancia. Para entonces, la cuestión del estilo, de los estilos de Nietzsche, se habrá confrontado con «la gran cuestión de la interpretación del texto de Nietzsche, de la interpretación de la interpretación» (14). Esto es, con la cuestión de la interpretación *tout court* pero, sobre todo, y además, con lo irreductible a ella. Interpretación en abismo: «Hay,

11. *Op. cit.*, p. 67.

12. Kafka, F.; *El proceso*, ed. cit., p. 223.

13. Derrida, J.; *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, ed. cit., p. 28.

14. *Op. cit.*, p. 49.

pues, dos interpretaciones de la interpretación [...] Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego y al orden del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, dado que el nombre del hombre es el nombre del ser que, a través de la historia de la metafísica o de la ontoteología, es decir, del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego. Esta segunda *interpretación de la interpretación*, cuyo *camino* nos ha señalado Nietzsche...» (15). Nietzsche, el «camino» —dice Derrida—, el ejemplo no ejemplar, el camino sin método. Por ello, puede decir Derrida que «quizá la totalidad del texto de Nietzsche es tal vez, enormemente, del tipo “he olvidado mi paraguas”» (16). Quizá ese fragmento insignificante —algunos podrán protestar airados: ¿forma eso parte de «una filosofía», de «la» filosofía?— puede servir como ejemplo, como el camino sin método que Nietzsche señalaba para acercarse a su escritura. Cuando Derrida «interpreta deconstructivamente» a Nietzsche lo que pone en juego es, precisamente, la cuestión de la interpretación o, mejor dicho, la cuestión de lo que en la interpretación ya no lo es. La cuestión de lo ilegible, de lo indescifrable, de lo ininterpretable, aquello que Derrida encontró, precisamente y de forma paradójica, «interpretando» a aquel que dijo que no hay hechos, sino interpretaciones.

Derrida no pretende tanto poner en entredicho la tarea hermenéutica de reconstrucción de sentido o poner en evidencia la inutilidad de la búsqueda de un querer-decir de Nietzsche, como experimentar el límite en donde la interpretación se interrumpe, topándose con lo indescifrable, con lo ilegible (17). No se trata de un límite, por supuesto, como aquel con el que uno se topa al chocar contra una pared, a pesar de que antes utilicé la expresión o la imagen del «darse de bruces», no hablaba de un atolladero que estorbara el paso, que impidiera seguir. Al contrario, se trata de una ilegibilidad que da acceso a la legibilidad, el ser—dentro de un afuera. Lejos de funcionar como un muro que imposibilita leer, como un atascadero que paraliza, sólo interrumpe. Interrumpe la lectura para abrirla, pero no a un sentido más allá de ella, sino abrirla «en» el propio texto, que puede permanecer así abierto, expuesto pero indescifrable. Lo que de un texto ya no se deja apropiar y que, en consecuencia, ya no pertenece ni al escritor ni al lector y que lo más que puede hacer por ellos es recibirlos a su llegada y despedirlos cuando se van

Derrida no pretende tanto poner en entredicho la tarea hermenéutica de reconstrucción de sentido o poner en evidencia la inutilidad de la búsqueda de un querer-decir de Nietzsche, como experimentar el límite en donde la interpretación se interrumpe, topándose con lo indescifrable, con lo ilegible.

15. Derrida, J.; *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 400–401 («La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas»). La cursiva es mía.

16. Derrida, J.; *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, ed. cit., p. 90.

17. No creo que sea necesario aclarar que «ilegibilidad» no se opone dialécticamente a «legibilidad». La ilegibilidad es condición para que pueda darse cualquier legibilidad y sin ser, además, exterior a ésta. «Tal ilegibilidad no es, ciertamente, un límite exterior a lo legible, como si, leyendo, uno se topara con una pared, no: *en* la lectura es donde la ilegibilidad aparece como *legible*». Derrida, J.; *No escribo sin luz artificial*, Cuatro, Valladolid, p. 52. Por supuesto, la interrupción, el límite estructural, no funciona como un muro que impidiera la lectura; es, al contrario, lo que la abre, pero no a un sentido «más allá» de ella, sino «en» el propio texto que permanece así «abierto, expuesto e indescifrable» a la vez, «sin siquiera saberlo indescifrable».

Aunque pareciera que Nietzsche escribe su vida para contársela al lector, él es el primero, acaso el único destinatario de la narración. La vida relatada es así reafirmada. «¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!».

—«*Ausencia* del escritor también. Escribir es retirarse. No a su tienda, para escribir, sino de su escritura misma. Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. [...] *Dejar* la escritura es estar ahí sólo para dejarla pasar, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. En relación con la obra, el escritor es a la vez todo y nada» (18)—, aquello que, sin saber cómo, funciona ya desde siempre desligado de su autor, le precede, le sucede y sucede como un presente diferido y que, por lo tanto, ya no habla en el lenguaje metafísico de la propiedad, la pertenencia o la identidad. No obstante...

Quizá un día, con suerte y trabajo, se pueda reconstruir el contexto interno o externo de ese «he olvidado mi paraguas». Ahora bien, esa posibilidad fáctica no impedirá nunca que esté implícito en la estructura de este fragmento [...] que pueda a la vez permanecer por entero y para siempre sin otro contexto, separado no sólo de su medio de producción sino de toda intención o querer—decir de Nietzsche, ese querer—decir y esa signatura apropiante manteniéndose, en principio, inaccesibles. [...] Por otra parte, la frase está entre comillas. Y ni siquiera hay necesidad de las comillas para suponer que no es, de cabo a rabo, «de él», como suele decirse. Su simple legibilidad basta para expropiársela (19).

Precisamente porque la cita es legible y ya no es suya, hemos podido apropiárnosla. Le ha sido expropiada. Siempre lo estuvo. Y no es que nosotros voluntariamente hayamos querido expropiársela. Está ex—apropiada a causa, precisamente, de su legibilidad. «Quien ha creído haber comprendido algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen» (20). Es el estrato de legibilidad el que puede dar lugar a operaciones interpretativas —no se trata de que tengamos que escoger entre «interpretación» e «interpretación de la interpretación»—más elaboradas que el breve relato adulterador de la autobiografía de Nietzsche que, como un juego, he ofrecido aquí. Porque no hay que renunciar a la interpretación, al contrario, «para considerar lo más rigurosamente posible este límite estructural, la escritura como restancia marcante del simulacro, hay que llevar el desciframiento tan lejos como sea posible» (21). Que no renunciemos a la interpretación no da pie, nada más lejos, a que nos arroguemos el derecho de llevarla hasta donde nos plazca, nunca, en ningún caso, ni con el en apariencia modesto, inapreciable y permutable «He olvidado mi paraguas» ni con el supuestamente notable, enorme y sustancial «Cuando Zaratustra tenía treinta años abandonó su patria...», porque en ambos casos, como hemos venido viendo, la misma operación está en marcha. Pero, al mismo tiempo, la operación textual que hemos realizado habrá puesto al descubierto la imposibilidad de que el texto de Nietzsche pertenezca de algún modo al lector, incluso también lo poco

18. Derrida, J.; *La escritura y la diferencia*, ed. cit., pp. 96–97 («Edmond Jäbes y la cuestión del libro»).

19. Derrida, J.; *Espolones*, ed. cit., pp. 85–86.

20. Nietzsche, F.; *Ecce homo*, ed. cit., p. 65.

21. Derrida, J.; *Espolones*, ed. cit., p. 89.

que los escritos de Nietzsche le pertenecen a él mismo: «Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos» (22). Como decía Blanchot en *El espacio literario*: «El escritor no puede permanecer cerca de la obra: sólo puede escribirla y, cuando está escrita, sólo puede distinguir un acceso en el exabrupto *Noli me legere* que lo aleja» (23). Intocable, inaccesible, la obra sólo podrá remitirnos a una huella y a su borrarse —ya no orientarse a un origen ni dirigirnos a un fin—; se exhibe como un resto que lleva en el mismo gesto de su querer perpetuarse la ruina y el fracaso de nunca haber sido.

Hasta aquí, por lo tanto, no habremos hecho otra cosa que atender un ruego, satisfacer una súplica, la de un desvalido y minúsculo texto que nos solicitaba una *prière d'insérer* (un «se ruega insertar»). Aunque, lo que aparenta ser una súplica disimula cortésmente, como decía Blanchot, una exigencia. Ahora tendremos ocasión de mostrar cómo lo que le acontece a la escritura cuando no puede ser reapropiada por un presunto sentido originario le acontece de igual modo a la identidad, al yo que, desde el nombre propio se verá arrojado a la diseminación. Esa «impropiedad» del nombre propio y la imposible constitución del yo son cuestiones que podremos rastrear también siguiendo pendientes del hilo de una vida. Siguiendo pendientes del hilo de una amañada autobiografía que nos hemos permitido adulterar. Quién sabe si acaso Nietzsche no hizo lo mismo. O si no lo estamos todos haciendo siempre, en definitiva. Inventarnos la propia vida. Reinventarla una y otra vez. Sólo hay que empezar a contar...

LA IMPORTANCIA DE LLAMARSE NIETZSCHE

«Mas dejemos al señor Nietzsche; ¿qué nos importa...» (24).

Comenzábamos este escrito con dos exergos que dejamos al inicio olvidados. En el primero Derrida nombra a un «Nietzsche» escrito entre comillas. «Nietzsche» el nombre del «acontecimiento», dice, ya lo veremos. Después, en un segundo exergo, quien escribe es el «hombre» y el hombre se presenta a sí mismo. No se nombra por su nombre, se nombra «hombre». *Ecce homo*. He aquí el hombre. Y el hombre se presenta para contarse su vida: *Y así me cuento mi vida a mí mismo*. Aunque pareciera que Nietzsche escribe su vida para contársela al lector, él es el primero, acaso el único destinatario de la narración. La vida relatada es así reafirmada. «¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!» (25). ¿Cómo no estar agradecido a la vida «entera»? En ese caso, el nombre propio ¿a quién le importa? ¿Qué nos importa el «señor Nietzsche»?

22. Nietzsche, F.; *Ecce homo*, ed. cit., p. 63.

23. Blanchot, M.; *L'espace littéraire*, ed. cit., p. 6.

24. Nietzsche, F.; *La gaya ciencia*, ed. cit., p. 30.

25. Nietzsche, F.; *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002, p. 229 («De la visión y del enigma»).

No se podrá escuchar
el nombre o los nombres
de Nietzsche, no se
podrá saber nada de
su vida ni de su obra,
antes del momento de
la afirmación sagrada,
del «sí, sí» del gran
mediodía. Nietzsche
escribe la vida para
reafirmarla.

Lo que se aborda con el nombre propio es mucho más y mucho menos que un nombre, el nombre de Nietzsche es una operación que aborda la filosofía y la vida («El nombre de Nietzsche designa [...] al único que abordó la filosofía y la vida, la ciencia y la filosofía de la vida *con su nombre, en su nombre*») (26), pero al poner en marcha esa operación el nombre se arriesga peligrosamente, se expone imprudentemente, se pone en juego a doble o nada en una mesa de casino cuando se sabe estar teniendo una mala racha.

Poner en juego su nombre (con todo lo que esto implica y que no puede resumirse en un *yo*), escenificar unas firmas, hacer una inmensa rúbrica biográfica de todo lo que se ha escrito acerca de la vida o de la muerte; eso es lo que Nietzsche habría hecho y de lo que debemos tomar nota. No para que le repercuta por ello ningún beneficio: en primer lugar, *él* está muerto, evidencia trivial, pero en el fondo bastante increíble, y el genio del nombre está ahí para hacérselo olvidar. Estar muerto significa al menos esto: que ningún beneficio o maleficio, calculado o no, *retornan ya nunca* al portador del nombre sino tan solo al nombre, por lo que el nombre, que no es el portador, es siempre y *a priori* un nombre de muerto (27).

Ya lo hemos mencionado antes, lo que le ocurre al texto cuando ya no puede ser reapropiado por el sentido o cuando ya no puede volver a su autor porque éste ya estaría muerto desde que la obra existe, también ocurre con el «yo», precisamente, en el instante en que ese «yo» es escrito —*«y así me cuento mi vida a mí mismo»*— y, de ese modo desdoblado, toca el límite de su impropiedad, no pudiendo ya leerse a sí mismo, interpretarse a sí. La identidad descubre así su impropiedad, un «yo» que nunca es uno consigo mismo. Ese momento de inaccesible ilegibilidad habrá tenido paradójicamente su ocasión, en el instante de la *autobiografía*, cuando ésta, al buscar construir, deconstruye la supuesta identidad de un sujeto. En *Otobiographies*, Derrida se habrá acercado de nuevo a Nietzsche y al asunto de la decisión interpretativa con la que se tendría que poder tomar partido entre varios «querer–decir» de Nietzsche para acabar concluyendo, una vez más, la imposibilidad de esta decisión. Ahora se nos ofrece lo que esta pretensión puede tener de irrisorio desde el momento en que Nietzsche se cuenta su vida a sí mismo, en el instante en que, al recitarse la vida para afirmarla, su firma se desdobra en un «yo y yo»:

"Si se tiene el derecho de leer la rúbrica de F.N. únicamente en este instante, en el instante en que firma «mediodía, sí, sí, yo y yo que me recito mi vida», entonces percibís el imposible protocolo de lectura y, sobre todo, de enseñanza; percibís asimismo lo que puede tener de irrisorio, pero también de tenebroso, de oscuro y de taimado asunto sombrío el declarar: Friedrich Nietzsche dijo esto o aquello, pensó esto o aquello sobre tal o cual cosa..." (28).

26. Derrida, J.; *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984, pp. 42–43.

27. *Ibid.*

28. *Op. cit.*, pp. 59–60.

No se podrá escuchar el nombre o los nombres de Nietzsche, no se podrá saber nada de su vida ni de su obra, antes del momento de la afirmación sagrada, del «sí, sí» del gran mediodía. Nietzsche escribe la vida para reafirmarla. Pero ya desde el comienzo del relato se enfrenta a la dificultad de fijar un comienzo. Animal narrador *par excellence* que llega tarde a su propia historia. En el momento del propio comienzo se abre una herida, una brecha, una noche eterna imposible de cerrar. Una extraña dislocación del tiempo separa el tiempo de la vida y el tiempo del relato de la vida. Como criatura que se sabe carente de origen, Nietzsche encuentra la única posibilidad de decir «yo» escribiendo su vida, inscribiéndola, reescribiéndola una y otra vez (no habría hecho otra cosa desde que, a los doce años —para reafirmar la vida, «toda», «entera»: «escribir un diario en el que confiar a la memoria *todo aquello* tanto triste como alegre...» (29)—, «comenzó» a narrar la historia de su vida en un cuadernillo escolar hasta que, a sus cuarenta y cuatro años, «concluyó» su afanosa existencia como pensador y escritor con *Ecce Homo* —es de sobra conocido que *Ecce Homo* fue escrito por Nietzsche en 1888, un año antes de su derrumbe psicológico—).

Al intentar remontarse al «origen» de su vida Nietzsche se da cuenta de que éste está siempre ya dividido; lo que encuentra es un instante de ilegibilidad, de indescifrabilidad que, paradójicamente, le permite instaurar el relato. Dice «yo» para comenzar la narración, pero es consciente de hasta qué punto la tarea de decir «yo» es imposible porque su historia empieza estando él ausente —aquello que otros le contaron acerca de su vida propia; «lo poco que sé, probablemente sólo lo retengo porque lo he oído contar», dijo cuando todavía no era adulto un día que aseguró haber olvidado un paraguas (resuena de nuevo la misma airada y vieja protesta; ¿pero es eso una «biografía» de un pensador, es eso «la» autobiografía «del» pensador? Ya hemos visto cómo el fragmento «He olvidado mi paraguas» en principio no tendría nada que ver con «la filosofía». Tampoco podría fácilmente incluirse en una «biografía». No tendría cabida ni en la «vida» ni en la «obra» de un autor, vida y/u obra que gran parte de la tradición filosófica se ha esforzado por mantener estrictamente separadas)—. Paradójicamente, Nietzsche habrá filosofado en primera persona, en nombre propio, dejándolo en prenda, precisamente, para poner en entredicho la subjetividad de la metafísica tradicional. En la primera función, en el «estreno» de su vida, Nietzsche ya ha asumido no ser el protagonista, un «yo» absoluto que habrá sido desapropiado y que pasa a encontrarse en la situación del espectador, pero un espectador que, además, habrá llegado tarde a la función, con ella ya comenzada. En esa situación, si un vecino de asiento no le cuenta qué ha ocurrido ya en la escena antes de que él llegara, su única opción tendrá que ser estar atento y vigilante por si la continuación pudiera darle pistas, o

Hay un «yo» y un «yo» que se recita a sí mismo la vida y un «yo» que otros construyeron contándole a ese «yo» su impropia vida propia y un «yo» que otros contarán más tarde. Ese «yo» narrado es siempre más de uno. Quizá «yo», hoy, ahora, en este momento en que escribo...

29. Nietzsche, F.; *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud*, ed. cit., p. 30. Las cursivas son mías.

quizá ya no le quede más remedio que inventar. *Pour écrire, il faut déjà écrire*. El «origen» siempre ha empezado ya antes.

Esa historia seguirá con él ausente —porque el nombre es siempre el nombre de un muerto, el nombre de un ausente que sobrevive a su portador. Cuán extraño es tener que desprenderse incluso del propio nombre—. El nombre prosigue. El «fin» nunca está acabado todavía. No todavía. Aún no. Abandono del nombre propio. «Dejar pasar» el nombre. El señor Nietzsche; ¿Qué nos importa? Escribir el nombre, inscribirlo, *ex-cribirlo*, es abandonar toda centralidad, dejarlo perderse, un lugar vacío, «desocupado», sin obra y sin lugar, —quizá el *désœuvrement* del que hablan Blanchot y Nancy—. El lugar vacío que se deja ocupar por otra escritura, por otro cuerpo. Nietzsche sin principio ni fin. No hay un inicio de la vida. Tampoco un fin, la datación de una muerte. Con el relato que instaura al contarse a sí mismo la vida, Nietzsche da muerte al muerto y lo entierra. O quizá no habrá un muerto que enterrar porque, muerto, lo estuvo siempre. «Yo, —dice Nietzsche— para expresarme en forma enigmática, como mi padre ya he muerto, y como mi madre vivo todavía» (30). Hay un «yo» y un «yo» que se recita a sí mismo la vida y un «yo» que otros construyeron contándole a ese «yo» su impropia vida propia y un «yo» que otros contarán más tarde. Ese «yo» narrado es siempre más de uno. Quizá «yo», hoy, ahora, en este momento en que escribo...

NÚMERO SINGULAR PLURAL, «NIETZSCHE», ENTRE COMILLAS

No obstante, «a pesar de todo», esta «multiplicidad» tiene una «singularidad» que «porta» nombre y pseudónimos, una singularidad que, entre otros muchos nombres, lleva el nombre de un «acontecimiento»: «Nietzsche», entre comillas. ¿Es esta «singularidad» una nueva, diferente y diferida «identidad» que Derrida encuentra en el «yo y yo» nietzscheano? Quizá. Quizá el nombre de Nietzsche no alude sólo a «los» nombres de Nietzsche, no sólo a la multiplicidad de tantos y tantos pseudónimos que él se dio a sí mismo. Sino, además, a un continuo desplazamiento, un diferir entre Nietzsche y «Nietzsche» que nunca se alcanzó a sí mismo. Una singularidad plural, un acontecimiento: un «Nietzsche», entre comillas, que cuando dice «yo» delata un «nos-otros» y que ya no dice más el «yo» del individualismo miserable. Una diferente y diferida «identidad» que, en el momento de constituirse, se hace cargo de su imposibilidad. Ese «yo» como una cita errática podrá reposar en todos y en cada uno de los pseudónimos y los nombres de Nietzsche (claro está que no como un «yo» en busca de un sí mismo para reencontrarse en una feliz unidad originaria en la que, por fin, se alcanzaría a ser lo que se es, como lo ha anhelado siempre la metafísica del sujeto), vagará sin hallar camino hasta toparse con ese límite estructural en el que ya no se podría escuchar ni el nombre ni los nombres de Nietzsche. Andará

30. Nietzsche, F.; *Ecce homo*, ed. cit., p. 25.

sin determinación, caminará a ninguna parte, sin detenerse, sin pausa, hasta que tropiece con una ilegibilidad del nombre en la que el «yo» aparezca como la impropiedad de un lugar vacío, indescifrable, sobre el que ya no pueda ni decirse ni leerse nada. Sólo silencio. Pero «las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad» (31). He aquí el hombre. Otra vez el exergo: *ha habido un acontecimiento llamado, entre otros muchos nombres, «Nietzsche»*. No obstante, el riesgo de fracaso seguirá acechando y las comillas, quizá, sólo podrían servir como cadenas para encerrar el nombre. No olvidemos a Heidegger quien queriendo liberar el nombre de Nietzsche, lo encadenó entre comillas atándolo a la «cima de la metafísica occidental» (32): «Nietzsche», el nombre del pensador figura como título para *la cosa* de su pensar» (33) y con esta frase le da una totalidad, lo asegura, lo encierra bajo la unidad del nombre y de la firma en nombre de un pensamiento pretendidamente «esencial». «Ha habido» un acontecimiento llamado «Nietzsche» que se escapa a cualquier intención y que, en lo que tiene de indescifrable, por lo que tiene de indescifrable, se expone también al riesgo absoluto de que pueda llegarle lo peor. «Ha habido»: ese silencioso acontecimiento trajo una tormenta que quizá, quién sabe, siga estando por venir. «Nietzsche» es el nombre, entre otros muchos, de ese silencioso acontecimiento. Alguien de quien los rumores se empeñan en propagar, aunque yo apenas puedo oírlo y no sé si es cierto, que un día fue niño y olvidó un paraguas.

31. *Op. cit.*, p. 19.

32. Para el tema de la lectura derridiana de la interpretación heideggeriana de Nietzsche véase especialmente: Derrida, J.; «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas», conferencia pronunciada en el ámbito del encuentro Gadamer–Derrida de abril de 1981. Publicado en *Text und Interpretation*, edición de Philippe Forget (Fink, Munich, 1984), traducción castellana Gabriel Aranzueque en *Cuaderno Gris*, Revista de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la UAM, nº 3 (1998).

33. Heidegger, M.; *Nietzsche*, vol. I., traducción de Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, p. 15.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE RODRÍGUEZ MARCIEL

La autora de este texto invita al lector a compartir la experiencia de una lectura y una escritura deconstructiva. Recreando ficticiamente un episodio de la infancia de Nietzsche, se reescribe este suceso de la autobiografía nietzscheana, «injertando» el fragmento inédito de Nietzsche: «He olvidado mi paraguas». A partir de ahí y de la mano de Jacques Derrida se ofrece al lector la posibilidad de «experimentar» cómo el intento de interpretación de un texto llevará indefectiblemente a encontrarse con lo que no se entrega nunca de manera absoluta: el resto ilegible, la permanencia-resistencia del texto que ya

no puede interpretarse. Ilegibilidad que no es un límite exterior a lo legible sino la condición de posibilidad de la lectura y que aquí se ha querido llamar «lo indescifrable nietzscheano». Inevitablemente la cuestión de la autobiografía nos arrastrará a ocuparnos de otras dos cuestiones inseparables de ella: la impropiedad del nombre propio y la imposible constitución del yo.

Palabras clave: Derrida, Nietzsche, deconstrucción, lectura/escritura, injerto, ilegibilidad, autobiografía, nombre propio, identidad.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RODRÍGUEZ MARCIEL

L'auteur de ce texte invite le lecteur à partager l'expérience d'une lecture et d'une écriture déconstructives. Tout en créant de manière fictive un épisode de l'enfance de Nietzsche, elle réécrit cet événement de l'autobiographie nietzschéenne «en greffant» le fragment erratique de Nietzsche: «J'ai oublié mon parapluie». À partir de là et tout en suivant Jacques Derrida, le lecteur a la possibilité de «faire l'expérience» de la façon dont toute tentative en vue d'interpréter un texte va rencontrer inéluctablement ce qui dans un texte ne se donne jamais totalement: le reste illisible, la restance d'un texte que l'on ne peut plus

interpréter. Cette illisibilité ne constitue pas une limite extérieure de ce qui est bien lisible. C'est, au contraire, la condition de possibilité de la lecture que nous avons voulu appeler ici «l'indéchiffrable nietzschéen». La question de l'autobiographie va nous entraîner inéluctablement à nous occuper de deux autres questions inséparables de celle-là: l'impropriété du nom propre ainsi que la constitution impossible du moi.

Mots-clé: Derrida, Nietzsche, déconstruction, lecture/écriture, greffe, illisibilité, autobiographie, nom propre, identité.

The author of this text invites the reader to share the experience of a deconstructive reading and writing. Recreating fictitiously an episode of Nietzsche's childhood, this event in Nietzsche's autobiography is rewritten, "grafting" Nietzsche's unpublished fragment: "I have forgotten my umbrella". From there on, introduced by Jacques Derrida, the reader is offered the possibility "of experiencing" how the attempt to interpret a text will unfailingly take us to meet that which is never given in an absolute way: the unreadable rest, the permanence-resistance of the text that

SUMMARY OF RODRÍGUEZ MARCIEL'S ARTICLE

can no longer be interpreted. An Unreadability that is not an external constraint to the readable but the condition of the possibility of the reading fact and that here it has been deemed to be called "the indecipherable nietzschean". Inevitably the issue of the autobiography will drag us to take care of two other inseparable issues: the impropriety of the proper name and the impossible constitution of the self.

Key words: Derrida, Nietzsche, deconstruction, read/write, graft, unreadability, autobiography, paper name, identity.

Die Autorin dieses Textes lädt den Leser ein, die Erfahrung eines dekonstruktiven Lesens und Schreibens zu teilen. Eine Episode der Kindheit von Nietzsche wird fiktiv nachgeahmt. Hiermit wird die Autobiographie Nietzsches neu geschrieben und durch das folgende bisher unveröffentlichte Fragment von Nietzsche ergänzt: „Ich habe meinen Regenschirm vergessen“. Ab hier und mit der Hilfe von Jacques Derrida bietet man dem Leser die Möglichkeit, zu erfahren wie der Interpretationsversuch eines Textes letztlich zu der Erkenntnis führt, dass nichts jemals absolut als gegeben gelten kann: der unleserliche Rest, der fortdauernde Widerstand des Textes, der

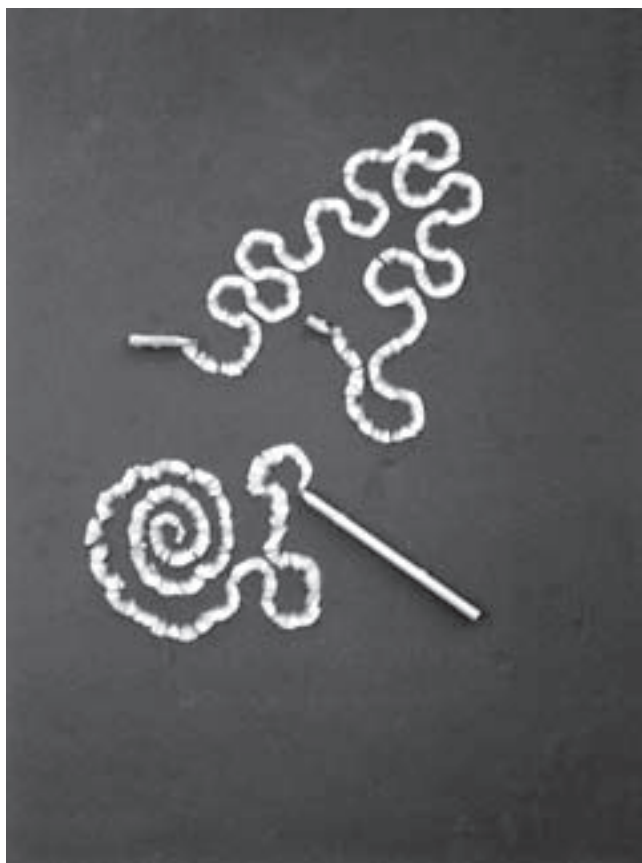
ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON RODRÍGUEZ MARCIEL

nicht mehr interpretiert werden kann. Die Unlesbarkeit ist keine äußerliche Grenze des Lesbaren, sondern die Grundlage für die Möglichkeit des Lesens an sich, „Das Unleserliche von Nietzsche“ wie es hier so schön heißt. Unweigerlich beschäftigt sich der Leser aufgrund der Autobiographie auch mit zwei weiteren Fragen, die unmittelbar hiermit verbunden sind: Die Unrichtigkeit eines Eigennamens und die unmögliche Bildung des Ich.

Schlüsselwörter: Derrida, Nietzsche, Dekonstruktion, Lesen/Schrift, Verpflanzung, Unlesbarkeit, Autobiographie, Eigenname, Identität.

SCHOPENHAUER, FILÓSOFO DE LA MÚSICA

Manuel Suances Marcos



I. INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento general y contexto del problema

Es de todos conocida la posición metafísica de Schopenhauer. La esencia última de lo real, el alma del mundo, es voluntad. Voluntad infinita, ciega e insaciable que se objetiva primero en las Ideas y, a través de éstas, en el mundo fenoménico. El espectáculo que ofrece la naturaleza tanto en el fuero externo como en el interno del hombre se reduce a ese elemento idéntico llamado voluntad.

Uno de los rasgos esenciales de esa voluntad es su insatisfacción radical. Esto, proyectado al mundo fenoménico, supone la lucha despiadada de unos individuos contra otros. El espectáculo que la naturaleza ofrece en este sentido, incluido el hombre, es desolador. Nacer, vivir y morir es un insoslayable tormento. El mal y el dolor son metafísicamente lo primero.

Pero esta misma voluntad dejó un pequeño resquicio para atemperar su insaciabilidad: la luz de la inteligencia, el mundo como representación. El plan de salvación propuesto por Schopenhauer, y que es una de las partes más originales de su filosofía, es el desasimiento de la voluntad por medio del conocimiento.

Y, en esta encrucijada se ofrecen tres vías de catarsis o liberación: el arte, la compasión y la ascesis. La más perfecta es esta última, la ascesis o negación radical de la voluntad. La compasión mitiga el dolor compartiendo y haciendo suyo el sufrimiento ajeno. El arte supone el abandono del mundo del devenir y de la destrucción mediante la identificación del sujeto con las Ideas. El artista se instala así en un mundo intemporal de formas y belleza pura. Es un auténtico paraíso, aunque sólo provisional. Schopenhauer dirá que el artista, después de gustado ese mundo perfecto de *eidos*, redobla su dolor al tener que volver al mundo de lo caduco y perecedero. Esta es la diferencia respecto al arte entre Schopenhauer y Nietzsche. Para éste, el arte es el sentido último del mundo, la mejor creación humana. Para Schopenhauer es un lenitivo del dolor superado por la compasión y la ascesis.

Pues bien, todas las bellas artes comparten esta negación del mundo plural y fenoménico para alcanzar la Idea o forma intemporal. De manera que la Idea es el puente entre la unidad metafísica de la voluntad y la pluralidad de los fenómenos.

El arte supone una disociación entre el mundo como representación y el mundo como voluntad, prevaleciendo aquél sobre éste; es decir, el artista accede al mundo de la representación pura mediante las Ideas.

2. Especificidad de la música

Pues bien, la música es una excepción en esa estructura de las bellas artes y, por consiguiente, desborda su sistematización. ¿Por qué? Porque en ella no encontramos la imitación o reproducción de una Idea de la esencia del mundo. (*“El mundo como voluntad y representación”*, Buenos Aires, Aguilar, 1960, tomo II, p. 250).

Las demás artes reproducen las Ideas, que son la primera objetivación de la voluntad; por tanto operan indirectamente sobre ésta. En cambio la música reproduce inmediatamente la voluntad siendo por consiguiente imagen directa de aquélla. De ahí su inmediatez, claridad y efectos poderosos:

Pero esta misma voluntad dejó un pequeño resquicio para atemperar su insaciabilidad: la luz de la inteligencia, el mundo como representación. El plan de salvación propuesto por Schopenhauer, y que es una de las partes más originales de su filosofía, es el desasimiento de la voluntad por medio del conocimiento.



“La música, que no es, como las demás artes, una representación de las ideas o grados de objetivación de la voluntad, sino que representa a la voluntad misma directamente, obra sobre la voluntad al instante; esto es, sobre los sentidos, las pasiones y la emoción del auditorio, exaltándolos o modificándolos” (*Ibidem*, p. 330).

Justamente por este vínculo inmediato con la voluntad, la música es como un lenguaje universal que todos entienden inmediatamente y que no necesita traducción o interpretación. Ella nos introduce de lleno en el corazón de la voluntad sin rodeos ni instrumentos. Por eso su efecto sobre nosotros es más poderoso y rápido que el del resto de las bellas artes. Accede directamente a la fuente misma que es la voluntad.

Y por eso también, Schopenhauer hace de la música otra objetivación directa de la voluntad junto a la de las Ideas. Ambas deben guardar alguna analogía entre sí, pues las dos, aunque independientes, proceden de la misma fuente.

Antes de entrar en el tratamiento metafísico de la música y justo para esclarecer éste Schopenhauer distingue dos aspectos en ella: uno interior y otro exterior. Este último viene explicitado por Leibniz, quien se queda sólo con él, sin remontar el aspecto interno. Dice Leibniz, la música es “*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*”, una especie de ejercicio oculto de las matemáticas por parte del que las ignora. Es decir, la compleja estructura de los sonidos musicales que guardan entre sí sofisticadas relaciones matemáticas da lugar a ejercitar algo que en el fondo se ignora. La satisfacción que brinda la música sería comparable al placer que se experimenta al resolver un problema matemático. Pero esta armonía de los sonidos es sólo la corteza, el exterior, el aspecto físico y matemático de la música.

Muy superior al aspecto externo, aunque vinculado con él, está el aspecto interno que se hace explícito en ese gozo íntimo que supone introducirnos de lleno en la esencia del mundo y de nuestro yo. Entre ambos aspectos, Schopenhauer establece la misma distinción que la que existe entre el signo y el significado. Los sonidos, física y matemáticamente organizados, son el signo. Y, a través de éste se nos revela la esencia interior del mundo y de nuestro yo. Estos dos son respectivamente, el aspecto físico y metafísico de la música.

II. SIGNIFICACIÓN METAFÍSICA DE LA MÚSICA

Schopenhauer da prioridad absoluta al aspecto metafísico o interno de la música. Y, para desarrollarlo, plantea, en primer lugar, la analogía que existe entre ésta y las Ideas con su manifestación fenoménica que es el mundo. Ambas son objetivaciones de la voluntad y, aunque independientes, alguna analogía deben guardar entre sí pues son dos manifestaciones de la misma voluntad.

1. Analogía de la música con las Ideas

Para Schopenhauer, la analogía o semejanza entre la música y el mundo es algo profundamente oculto; el cómo ella es imitación o reproducción de éste es algo imposible de explicar. En todos los tiempos se ha cultivado la música sin ver claramente su relación con el mundo. Comprendemos inmediatamente esa relación, pero no sabemos explicarla:

“En efecto, esta explicación supone una relación de la música como representación que es, con algo que nunca puede ser representación y considera a la música como imitación de un modelo que no puede ser representado inmediatamente” (*Ibidem*, p. 251).

La música es pues vivencia y expresión inmediata de un modelo, la voluntad, que no puede ser conceptualizado y, por consiguiente tampoco explicado.

Las Ideas platónicas son una adecuada objetivación de la voluntad. El fin de las bellas artes es estimular el conocimiento de estas Ideas por la representación de las cosas particulares. Y eso es el arte. Esta estimulación sólo es posible por una variación en el sujeto cognoscente: que éste se desvincule del aspecto singular y perecedero de las cosas, para llegar al *eidos*. Por tanto, las bellas artes objetivan la voluntad de manera mediata, o sea, por medio de las Ideas. Como nuestro mundo no es más que la manifestación de éstas en la multiplicidad y la individuación, la música, que trasciende las Ideas y por tanto el mundo fenoménico, “podría subsistir en cierto modo, aun cuando el mundo no existiese; lo que no se puede afirmar de las demás artes” (*Ibidem*, p. 252).

La música pues no necesita del rodeo de las Ideas para llegar a la voluntad. Llega directamente por sí misma, siendo una objetivación tan inmediata y acabada de la voluntad como es la de las Ideas. Por tanto, la música no es imagen de las Ideas sino de la voluntad misma. Por eso su efecto es más poderoso, rápido y penetrante que el de las demás artes. Éstas reproducen imágenes, la música, en cambio, la esencia misma. Pero siendo la música y las Ideas objetivaciones de la misma voluntad, existe entre ambas un cierto paralelismo o analogía. El conjunto de voces que componen la música guarda semejanza con la serie gradual de las Ideas. Como el mundo visible es manifestación de éstas, Schopenhauer establece ahora la analogía entre la música y ese mundo corpóreo.

2. Analogía de la música con el mundo corpóreo

Esta analogía se establece, en primer lugar, entre las voces de la armonía y los diversos grados en la escala de los seres corpóreos:

“Las cuatro voces de la armonía, esto es, el bajo, el tenor, el contralto y el soprano, o sea el todo fundamental, tercia, quinta y octava, corresponden a los cuatro grados de la escala de los seres, o sea a los reinos mineral, vegetal, animal y humano” (*Ibidem*, p. 329).

Justamente por este vínculo inmediato con la voluntad, la música es como un lenguaje universal que todos entienden inmediatamente y que no necesita traducción o interpretación.

La satisfacción que brinda la música sería comparable al placer que se experimenta al resolver un problema matemático. Pero esta armonía de los sonidos es sólo la corteza, el exterior, el aspecto físico y matemático de la música.

Los tonos más bajos de la armonía, sobre todo el bajo fundamental, se asemejan a los grados inferiores de la naturaleza o sea, lo inorgánico, la masa de los cuerpos; en cambio las notas superiores, más ágiles y rápidas, guardan analogía con los seres vivos, especialmente el hombre. Pero los grados y tonos superiores se apoyan en los inferiores. En la naturaleza, los cuerpos y organismos deben ser considerados como emanaciones graduales de lo inorgánico que es su fondo originario. Y esa misma relación es la que se encuentra entre el bajo fundamental y las notas agudas. Ahora bien, “Existe un límite de gravedad por bajo del cual no hay sonido alguno perceptible; lo cual guarda correspondencia con el hecho de que la materia no puede ser percibida sin la forma y la cualidad; es decir, sin la exteriorización de una fuerza incognoscible, en la cual se expresa una Idea; o, en general, que no hay materia sin voluntad. Por consiguiente, así como en el sonido es imprescindible una cierta altura, así lo es en la materia un cierto grado de manifestación de la voluntad” (*Ibidem*, p. 252).

El bajo fundamental es, pues, en la armonía lo que la materia en el mundo corpóreo: depósito del que todo nace y se desarrolla.

Tomada en su conjunto esta analogía, puede verse cómo la voluntad, una y extratemporal, muestra su objetivación tanto en el despliegue de los grados de los cuerpos de la naturaleza como en la armonía que recorre los diversos tonos musicales. Y si en el mundo, a pesar del orden que se da entre los reinos del ser, existe una lucha sin cuartel entre los diversos individuos, también en la música existe la disonancia. Es impensable un sistema armónicamente puro, no sólo física, sino aritméticamente. Los mismos números, por los cuales se expresan los sonidos, presentan incesantes irracionalismos. No existe una música perfecta: lo único que se puede lograr es disimular las disonancias inherentes a toda música, distribuyéndolas en sus diversos tonos, es decir, ocultándolas por la medida. (*Ibidem*, p. 257–258).

3. Analogía de la música con el mundo humano

Pero si la analogía entre la música y el mundo físico se muestra con claridad y proporción, Schopenhauer hace ahora un capítulo aparte para la semejanza entre la música y el mundo específicamente humano.

El hombre es el grado supremo de objetivación de la voluntad en el mundo corpóreo. Los movimientos de ésta tienen en él un especial relieve. También la música reflejará esto con su específico lenguaje.

Es esencial en el hombre sentir deseos y satisfacerlos para volver de nuevo a sentir y satisfacer y así indefinidamente. Cuando esa satisfacción es rápida se produce la dicha; mientras que si se retrasa, aparece el dolor.

Pues bien, la esencia de la melodía es vagar en mil direcciones diferentes apartándose sin cesar del tono fundamental y yendo hacia grados disonantes para volver de nuevo a ese mismo tono fundamental. Existe pues una analogía entre ambos procesos: “Por medio de estas evoluciones, la música nos pinta las innumerables formas de los deseos humanos y expresa también su cumplimiento, volviendo a un grado armónico y mejor al

tono fundamental o tónica. La obra del genio consiste en la invención de la melodía, en el descubrimiento de los más profundos secretos de la voluntad humana, y su acción, aquí más que en parte alguna, es independiente de toda reflexión, de toda intención deliberada, pudiendo decirse de ella que es una inspiración” (*Ibidem*, p. 254).

El lenguaje musical que refleja los sentimientos humanos está por tanto lejos de todo concepto. La razón no comprende la honda sabiduría musical. La melodía de movimientos rápidos expresan el gozo, igual que la satisfacción inmediata de los deseos proporciona la dicha. En cambio la melodía lenta expresa la tristeza, como la satisfacción tardía de nuestros deseos nos causa dolor. Los matices de ambos movimientos son infinitos tanto en el corazón humano como en la melodía. Son innumerables los tonos, intensidades y grados tanto de ésta como de aquél.

Y, de la misma manera que en la naturaleza se daba un orden general más allá de la lucha de unos individuos contra otros y esto lo reflejaba la armonía, otro tanto ocurre con el ámbito humano. En éste se mezclan toda clase de sentimientos, en lucha unos con otros, pero emergiendo de ellos una especie de unidad de contrarios. También la música es capaz de reflejar esto:

“Una sinfonía expresa al mismo tiempo todas las pasiones y todas las emociones del corazón humano: la alegría, la melancolía, el amor, el odio, el espanto, la esperanza, etc., con sus innumerables matices; pero las expresa siempre de cierta manera, en abstracto y sin especificación; lo que refleja es solamente su forma y no su materia concreta, como un mundo de espíritus puros sin sustancias corpóreas, si bien es cierto que por nuestra parte estamos siempre dispuestos a darles realidad o nuestra imaginación los reviste de carne y hueso, pretendiendo ver allí toda clase de escenas de la vida y de la Naturaleza” (*Ibidem*, pp. 331–332).

4. Rasgos metafísicos de la música

Pero en estas analogías recién examinadas, no hay que olvidar que la música no tiene con ellas una relación inmediata, sino sólo mediata y de semejanza. La música no expresa el fenómeno, sino la esencia interior, el *en sí* del mundo o sea, la voluntad:

“Por tanto, no expresa éste o aquel determinado goce, ni tal o cual amargura o dolor, o terror o júbilo o alegría o calma, sino estos sentimientos mismos, por decirlo así, en abstracto, su esencia sin ningún atributo circunstancial, sin sus motivos siquiera. Sin embargo, los comprendemos perfectamente en esta quintaesencia tan sutil” (*Ibidem*, p. 255).

Por eso nuestra fantasía, tan excitada por la música, trata de dar forma a ese mundo interno tan agitado e invisible, lleno de color y contenido. Pero a veces esa inquietud trata de plasmarse en palabras o acciones. Y estas dos cosas son algo subordinado e inesencial a la música. Pues ésta expresa siem-

Para Schopenhauer, la analogía o semejanza entre la música y el mundo es algo profundamente oculto; el cómo ella es imitación o reproducción de éste es algo imposible de explicar.

Es decir, que la música,
en alianza provisional
con la letra de la
poesía o con la ópera,
taladra las estructuras
de éstas para llegar
inmediatamente al
corazón de lo que éstas
quieren expresar.

pre la quintaesencia de la vida y sus acontecimientos, nunca estos mismos. Precisamente esta generalidad, tan exclusivamente suya, es el lenitivo de nuestros dolores. Por consiguiente, cuando la música trata de amoldarse a las palabras o a los hechos, habla un lenguaje que no es el suyo.

Schopenhauer se detiene en este punto, dada su importancia. La música, que es el arte más independiente y poderoso de todos, alcanza su fin únicamente con sus propios recursos, prescindiendo de la letra y de la acción. Es decir, tanto la letra de la poesía como la acción de la ópera son ajenas a la esencia de la música:

“La música en cuanto tal música no conoce más que sonidos, sin conocer las causas de los mismos, de donde se deriva que la voz humana no es para ella esencialmente más que un sonido emitido, como el de cualquier otro instrumento, poseyendo, como cualquier otro sonido, las ventajas y los inconvenientes especiales derivados del instrumento que lo produce” (*Ibidem*, p. 330).

La alianza que a veces establece la música con el lenguaje, con las palabras, con la poesía, debe ser accidental y a sabiendas de que se está separando de lo estrictamente suyo:

“No debe nunca la música esclavizarse al sentido de los versos que son (como lo da a entender Diderot en *Le Neveu de Rameau*) la más de las veces, y hasta necesariamente, insignificantes. La letra es y será siempre para la música una yuxtaposición de algo extraño de un valor subordinado, pues el efecto de los sonidos es sin comparación más enérgico, más seguro y más rápido que el de la letra; agregada a la música no debe aquélla aspirar nunca a sobresalir, sino a plegarse a los sonidos” (*Ibidem*, p. 330).

Otro tanto habría que decir de la alianza que la música hace con la acción de la ópera. La acción es también extraña a la naturaleza del sonido que es lo esencial en la expresión musical.

Sin embargo, la relación es distinta cuando se trata de una letra dada anteriormente o de un libreto de ópera a los que hay que poner música y a los que, por consiguiente, ésta debe adaptarse. Aquí Schopenhauer apunta claramente el papel de la música:

“En este caso, el arte musical demostrará en seguida su poderío y superioridad, dándonos la interpretación más profunda, más acabada y más cordial de los sentimientos expresados en la canción o de las acciones representadas en la ópera: nos descubrirá lo más real de su esencia y nos dará a conocer el alma misma de las situaciones y los acontecimientos, de los cuales sólo vemos en la escena la envoltura y el cuerpo” (*Ibidem*, p. 330).

Es decir, que la música, en alianza provisional con la letra de la poesía o con la ópera, taladra las estructuras de éstas para llegar inmediatamente al corazón de lo que éstas quieren expresar. O sea, que expresa antes y mejor lo que ellas debieran expresar. Por eso, en caso de alianza, es preferible componer letra para la música que no música para una letra dada.

Ahora bien, si esa esporádica unión de poesía y música nos resulta tan agradable, si una canción con letra comprensible nos causa tanto gozo es porque hallamos satisfacción para nuestras dos maneras de conocimiento, la más inmediata y la más mediata:

“Nuestro conocimiento más inmediato es aquel para el cual la música describe las emociones de la voluntad, y el más mediato es el que adquirimos bajo la forma de nociones expresadas con palabras. La razón no gusta de permanecer inactiva, ni cuando se habla ante ella en el lenguaje del sentimiento” (*Ibidem*, p. 331).

La razón se ve así un poco satisfecha y no descartada del todo; interviene para dar algo en este campo del sentimiento. Ahora bien, la parte musical de la poesía o de la ópera existe en sí misma, enteramente separada de la letra de la poesía o de la acción de la ópera. Su unión con la letra, los personajes o acontecimientos hace de ella la expresión de la significación íntima de toda acción y de la última necesidad oculta de los acontecimientos.

Después de estas precisiones, Schopenhauer analiza detenidamente el lenguaje propio y específico de la música. ¿Cuál es ese lenguaje?:

“La música es, pues, en cuanto expresión del mundo, un lenguaje dotado del grado sumo de universalidad que respecto a la generalidad del concepto se conduce como éste a las cosas particulares. Pero su generalidad no es, en modo alguno, la generalidad vacía de la abstracción, sino que tiene otra naturaleza completamente distinta y va unida a una determinación absolutamente clara” (*Ibidem*, p. 255).

La música se parece a las figuras geométricas y a los números que, como formas a priori de los objetos de la sensibilidad, no son abstractos, sino intuitivos y bien determinados:

“Todas las excitaciones, todos los esfuerzos posibles de la voluntad, todos aquellos procesos del espíritu del hombre que la razón arroja en el molde ancho y negativo del concepto, son expresados por el infinito número de melodías posibles, pero siempre en la generalidad de la forma pura sin materia, siempre según el en sí, no según el fenómeno, alma interior, por decirlo así, de los mismos, sin cuerpo” (*Ibidem*, p. 255).

Esta relación tenía una expresión adecuada en la escolástica cuando decía: los conceptos son los *universalia post rem*; pero es que la música

La verdadera relación entre la voluntad y la música se da cuando en el lenguaje de ésta, las agitaciones de la voluntad son directamente expresadas en la melodía, sin que intervenga la razón por medio de palabras, conceptos u otros elementos.

ofrece los *universalia ante rem* y la realidad los *universalia in re*. La verdadera relación entre la voluntad y la música se da cuando en el lenguaje de ésta, las agitaciones de la voluntad son directamente expresadas en la melodía, sin que intervenga la razón por medio de palabras, conceptos u otros elementos. Entonces es cuando la música está llena de expresión:

“Lo inefablemente íntimo de toda la música, en cuya virtud nos hace entrever un paraíso tan familiar como lejano de nosotros y lo que le comunica ese carácter tan comprensible y a la vez tan inexplicable, consiste en que reproduce todas las agitaciones de nuestro ser más íntimo, pero sin la realidad y lejos de sus tormentos” (*Ibidem*, p. 256).

De esta manera, si la metafísica es una reproducción y expresión acabada de la esencia del mundo, en conceptos muy generales, entonces, en caso de ser posible reducir a conceptos la esencia de la música, ésta sería una verdadera metafísica, una explicación filosófica del mundo. Esta es la significación estética e interior de la música, la más profunda y genuina.

III. LA SIGNIFICACIÓN FÍSICA Y MATEMÁTICA DE LA MÚSICA

Pero, como se apuntó al principio, al lado de la significación estética, interior y metafísica de la música, ésta ofrece otra significación empírica y exterior la cual “no es otra cosa que el medio de concebir inmediata y concretamente grandes números y complicadas relaciones numéricas, que por lo demás nosotros sólo podríamos conocer por medio de conceptos” (*Ibidem*, p. 257).

Esta es la significación física y matemática de la música: la mera armonía sin melodía que podría dar lugar a una filosofía de los números semejante a la de Pitágoras. El punto de partida es la teoría, generalmente admitida, de que la armonía de los sonidos descansa sobre la coincidencia de vibraciones. Cuando dos notas consonantes suenan juntas, se produce esa coincidencia. Si la relación mutua entre las vibraciones de dos sonidos es racional y puede expresarse por medio de una cifra reducida, forman una consonancia. Si, por el contrario, su relación no es racional y no puede ser expresada más que por grandes cifras, no hay coincidencia perceptible y forman una disonancia. De esto se deduce que la música es el medio de expresar relaciones numéricas racionales e irracionales, no a la manera de la aritmética que las explica mediante nociones abstractas, sino de forma directa presentándolas al sentido del oído. He aquí la proyección que hace Schopenhauer de esta teoría en el ámbito de la voluntad:

“La unión entre la significación metafísica de la música y esta base física y aritmética se basa en que aquello que contraría nuestra aprehensión, aquella relación irracional, aquella disonancia, viene a ser la imagen natural de lo que contraría nuestra voluntad, mientras que la consonancia, lo racional, que se presta con facilidad a nuestra percepción, es la imagen de la voluntad satisfecha” (*Ibidem*, p. 332).

Por otra parte, como esas relaciones numéricas racionales o irracionales de las vibraciones, admiten muchísimos grados y modificaciones, permiten a la música figurar y reproducir también con sus innumerables grados y variedades los movimientos de la voluntad que son grados infinitos de satisfacción o insatisfacción y esto lo realiza la música por medio de la melodía. Así las agitaciones de la voluntad quedan proyectadas en la esfera de la representación pura.

Más tarde, Schopenhauer hace un análisis de la melodía con sus elementos rítmico y armónico. El ritmo es elemento cuantitativo referido a la duración de los sonidos. Y la armonía es el elemento cualitativo que se refiere a la altura y gravedad de éstos. “El ritmo es en el tiempo lo que la simetría en el espacio: una división en partes iguales y correspondientes, primero en las partes mayores, que se subdividen a su vez en otras más pequeñas” (*Ibidem*, p. 334). En este punto, la arquitectura y la música están en las antípodas: aquélla aparece en el espacio sin relación al tiempo y la música aparece en el tiempo sin relación al espacio. En un punto se halla una cierta y única analogía entre ambas: si en la arquitectura es la simetría la que ordena y coordina todo, en la música es el ritmo quien desempeña ese papel. Goethe llegó a decir que la arquitectura es música petrificada. Pero Schopenhauer critica esa analogía diciendo que afecta sólo al aspecto exterior de ambas, no a su esencia que es tan diferente.

La esencia de la armonía consiste en el acuerdo y desacuerdo repetidos de los elementos rítmico y armónico:

“En resumen, la marcha de la armonía consiste en una metódica sucesión alterna de disonancias y consonancias. Una mera serie de acordes consonantes sería fastidiosa, pesada y vacía, como el *languor*, que trae consigo el cumplimiento de todos los deseos. Por esta razón, son indispensables las disonancias que nos turban y casi nos hacen padecer, pero deben ser convenientemente preparadas y resueltas. En fin de cuentas, sólo existen en la música dos acordes principales: el acorde disonante de séptima y el acorde consonante perfecto, a los cuales pueden reducirse todos los demás” (*Ibidem*, p. 336).

Esto tiene también su lectura en el ámbito de la voluntad, pues en el fondo, no existen en ésta más que dos estados, satisfacción o insatisfacción bajo múltiples formas y matices. De la misma manera, en la música no hay más que dos modos generales que se corresponden a esos dos estados: el mayor con sus grados y el menor con los suyos, predominando siempre uno de los dos. En los pueblos del Norte, con tan duras condiciones de vida, domina el tono menor hasta en su música sagrada. Al contrario de los pueblos del ecuador. En todo caso, y con ello concluye Schopenhauer, la música, que a veces eleva tan alto nuestro espíritu que parece introducirnos en un mundo maravilloso, lo que hace siempre en el fondo es halagar nuestra voluntad de vivir.

La música, que a veces eleva tan alto nuestro espíritu que parece introducirnos en un mundo maravilloso, lo que hace siempre en el fondo es halagar nuestra voluntad de vivir.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE SUANCES

Para Schopenhauer la Voluntad —concepto metafísico por excelencia— puede ser representada solamente por la música de manera más interior y profunda, llegando allí donde las palabras no alcanzan. Por eso la música —al no estar limitada por un

idioma— comunica con el espíritu humano de manera directa y de forma independiente al lugar del mundo en que se produzca.

Palabras clave: Schopenhauer, Metafísica, Música, Voluntad y armonía.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE SUANCES

Pour Schopenhauer la Volonté —concept métaphysique par excellence— peut être seulement représentée de façon intérieure et profonde par la musique, en arrivant là où les mots n'y arrivent pas. C'est la raison pour laquelle, la musique —qui n'est pas

limitée par une langue— communique avec l'esprit humain de façon directe et indépendante n'importe où elle se produise.

Mots clef: Schopenhauer, Métaphysique, Musique, Volonté et Harmonie.

SUMMARY OF SUANCES'S ARTICLE

For Schopenhauer the Will —Metaphysical concept by excellence— can only be represented by music in a most profound and inner way, to attain that space unreached by words. For that reason music —not constrained by any particular language—

connects with the human spirit in a more direct and independent way towards that place in the world where it is produced.

Key words: Schopenhauer, Metaphysics, Music, Will and harmony.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON SUANCES

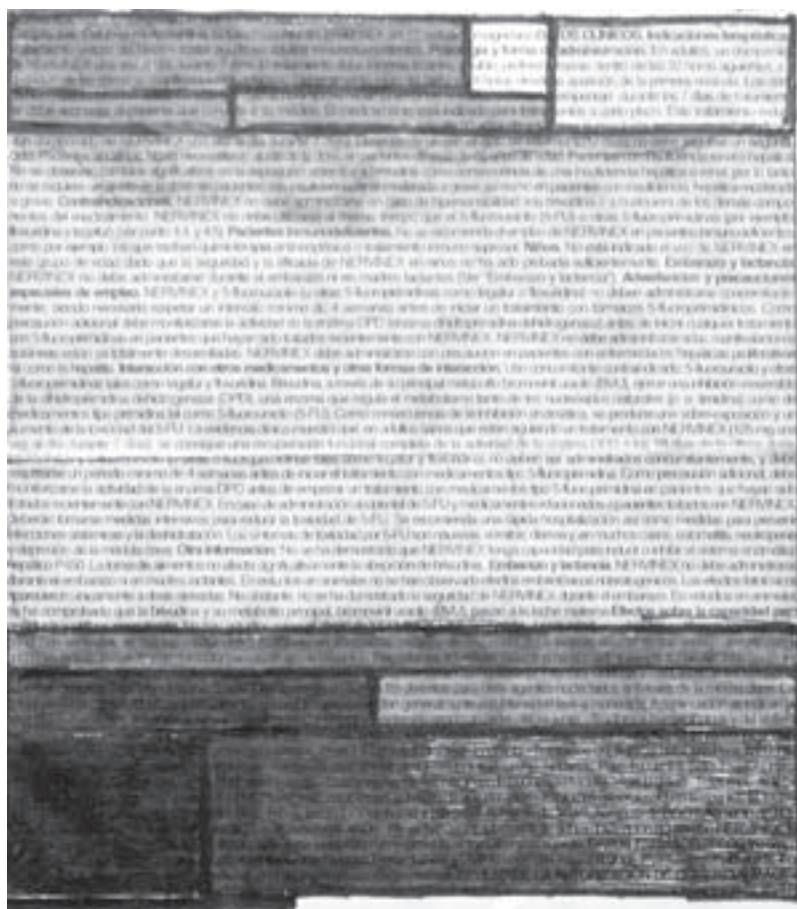
Für Schopenhauer wird der Wille —im metaphysischen Sinne— nur durch Musik tiefer und profunder repräsentiert. Denn Musik dringt in Spüren vor, die Wörter nicht erreichen. Musik kann —unabhängig

von Sprache und Raum— direkt mit dem menschlichen Geist kommunizieren.

Schlüsselwörter: Schopenhauer, Metaphysik, Musik, Wille und Harmonie.

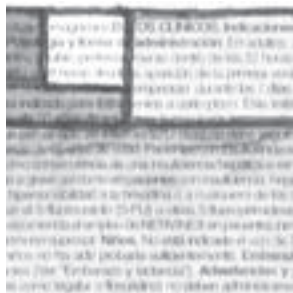
HERMENÉUTICA ORTEGUIANA (CIRCUNSTANCIA Y PERSPECTIVA) EN *MEDITACIONES DEL QUIJOTE*

Mauro Jiménez



1. DIRIGIR LA MIRADA INTERPRETATIVA: MUNDO Y VIDA

Hay en *Meditaciones del Quijote* un movimiento estilístico a la par que especulativo sobresaliente. La escritura orteguiana establece con su desarrollo un índice de su propio pensamiento. Así acontece en el caso de la metáfora del bosque que Ortega despliega en la Meditación preliminar. La escritura filosófica se levanta sobre la metáfora del bosque y hunde



sus raíces en una primorosa especulación de gran alcance estilístico. El objeto de reflexión y discernimiento se encuentra frente al filósofo como realidad a la que no puede soslayar en su tarea comprensiva.

La mirada inquisitiva que se dirige hacia el mundo para conocerlo en su más honda significación no puede prescindir de su situación en el mundo. Así, el concepto de *perspectiva* no sólo es operativo en su interpretación del *Quijote*, sino que se convierte en uno de los puntos capitales de la meditación orteguiana porque se presenta como un elemento medular de su filosofía a la vez que se tematiza como un constante motivo de reflexión (1).

En este punto del texto existe en la escritura orteguiana una metáfora implícita capital. El bosque es la realidad, pero también el bosque es el *Quijote*, libro que como el mismo filósofo reconoce posee una profundidad sin parangón en la literatura española. No hay duda de que Ortega con este libro elabora entre otras cosas una teoría de la lectura que puede cifrarse en un leer pensativo capaz de llevar el significado del texto a su plenitud y no una simple descodificación literal. «En torno mío abre sus hondos flancos el bosque. En mi mano está un libro: *Don Quijote*, una selva ideal» (2). Así abre Ortega el parágrafo quinto de la Meditación preliminar, en el que establece la profundidad cervantina y la necesaria corrección óptica para su lectura plena.

La profundidad germánica que Ortega halla en la manera de ver las cosas con claridad merced a los conceptos es lo que pretende incorporar a la cultura española. Valiera más decir, según su concepción de España, un descubrir del fondo de nuestra historia la clave germánica que se encuentra en nosotros desde que somos Europa, una vez ida la cultura mediterránea a la que tanto se aferran quienes sueñan con una cultura latina como propia. La cultura desde la que es posible construir la vida no es otra que una cultura desengañada del adanismo, esto es, una cultura que tenga una buena base sobre la que disponer su futuro.

En este sentido, la española, según Ortega, es una cultura adánica que se caracteriza por una voluntad novicia en el descubrimiento fácilmente observable en sus artistas. La claridad que el concepto otorga a la vida merced a la cultura que ostenta un pueblo permite el desarrollo y el avance. Mientras que aquella cultura que solidifique su carácter en un empeño sensualista de continuo realismo, esto es, quedándose sobre la superficie de las cosas sin llegar a profundizarlas, a desentrañar su sentido, será incapaz de encontrar el propio sentido de su existencia, entregando tal labor a dogmas morales que provienen del exterior de su conciencia.

El concepto, así entendido por Ortega en esta su primera obra de calado filosófico, ofrece al hombre la posibi-

1. Para José-Carlos Mainer directamente la perspectiva es «el gran tema de todo el libro», (MAINER, J.-C.: *La Edad de Plata. Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid: Cátedra, 1986, p. 143).

2. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Taurus, 2004, p. 770.

lidad y la capacidad de descubrir el mundo con una mayor amplitud porque le revela perspectivas hasta entonces ignoradas por él. Los conceptos para Ortega con Platón son puntos de vista necesarios para comprender la vida en toda su extensión: «Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos. *Idea* en Platón quería decir punto de vista» (3).

En buena medida todas las *Meditaciones del Quijote* son un ensayo de la mirada filosófica, esto es, de la hermenéutica filosófica correcta para comprender el mundo. Ahora bien, no sólo hay que saber leer el texto literario, sino que también hay que aprender a leer el mundo (4). Para Ortega tal requerimiento filosófico no implicaba una separación con las obras literarias en el momento en que reconoce que el tema fundamental del arte es siempre el hombre. Y toda su filosofía supera el neokantismo en las *Meditaciones* al dirigir la reflexión hacia el hombre en su circunstancia.

La actividad hermenéutica de Ortega en estas *Meditaciones del Quijote* ofrece con el desarrollo de su exposición una teoría de la interpretación de los autores clásicos y en definitiva de lo clásico y el clasicismo (5). Lo sustancial del clasicismo según Ortega es su sinceridad, virtud básica para considerar a alguien como clásico. En un primer momento su teoría del clasicismo suponía un olvidarse de sí en la mirada que se ofrece de las cosas. Más tarde y precisamente al ocuparse de Cervantes introduce en su idea de clasicismo la insoslayable perspectiva de todo hombre sobre el mundo. No obstante, tal perspectiva está lejos del relativismo en el caso de Ortega porque la perspectiva del sujeto cuando es sincera no muestra más que su visión de la realidad.

Su recepción de Cervantes como clásico muestra la reabsorción vital que Ortega ejecuta en toda herencia cultural. La obra de Cervantes será importante en la medida en que sea capaz de inyectar potente sabía a las arterias de nuestra vida decadente (6). Del escritor alcalaíno Ortega destaca entre todas

El bosque es la realidad,
pero también el bosque
es el *Quijote*, libro
que como el mismo
filósofo reconoce posee
una profundidad sin
parangón en la literatura
española.

3. ORTEGA Y GASEET, J.: *op. cit.*, pp. 788–789.

4. Un asunto fundamental que es necesario anotar es el giro de la hermenéutica desde el texto hacia la vida. Cada vez se hace más necesario estudiar la metafísica de la vida de Ortega desde el prisma de la hermenéutica ontológica y su evolución como un capítulo indispensable de la filosofía moderna. El papel básico que posee la hermenéutica en la filosofía ha sido fundamentado en varias ocasiones por Diego Sánchez Meca: “Teoría del Conocimiento como Teoría Hermenéutica”, en su *Teoría del Conocimiento*. Madrid: Dykinson, 2001, pp. 485–617; así como en *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*. Madrid: UNED, 1998. Anotaré aquí unas líneas de *Meditaciones del Quijote* que apuntan la importancia de la hermenéutica ontológica en su filosofía y que sin embargo a penas ha sido tratada por sus críticos: “Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político” (ORTEGA Y GASEET, J.: *op. cit.*, p. 788).

5. Para Javier San Martín la teoría del clasicismo de Ortega está en el núcleo de su filosofía, cfr. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 32–ss.

6. Señala Pedro Cerezo: “Es bien sabido que comprender a un clásico forma parte de la autocomprensión histórica del intérprete. Según el criterio hermenéutico de Ortega, sólo se puede salvar a un clásico ‘re-sumergiéndolo en la existencia’, trayéndolo de nuevo a la vida e ‘inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas’ (IV, 419). Era, pues, inevitable que su interpretación de Cervantes estuviera condicionada por los problemas del presente histórico, que para Ortega se venían a resumir en el problema del destino de España. Pero, inversamente, el presente se ilumina y dilata si se lo contempla desde la pupila clarividente de Cervantes”, (CEREZO GALÁN, P.: “Cervantes, el español ‘profundo y pobre’”, *Revista de Occidente*, n° 288, (mayo 2005), p. 20).

En este sentido, la española, según Ortega, es una cultura adánica que se caracteriza por una voluntad novicia en el descubrimiento fácilmente observable en sus artistas.

las cosas su carácter de clásico, enfrentando así su espíritu al de los románticos. El clasicismo cervantino radicaría de su presentación equilibrada del mundo y las cosas, de modo que éstas aparezcan con el objetivismo que posibilita el desvelamiento artístico. La posibilidad de sobrevivir al tiempo procede de su persistente actualidad en la mirada hacia las cosas. Con todo ello Ortega se oponía a la estética romántica transida de subjetivismo y valoraciones *ad hoc*. Frente al ideal de clasicismo que él defiende, sitúa no sólo lo romántico sino también el casticismo. Éste se alejaría de la objetividad ideal porque yergue frente a ella la diferencia de lo peculiar como tipismo deformando las cosas hasta acotarlas al terreno del cliché tradicional. Sin embargo, el espíritu clásico que impregna la teoría del conocimiento de Ortega no pone en el exterior un prejuicio para hacer concordar el objeto con el deseo subjetivo, sino que respeta las cosas para que éstas se muestren en toda su potencialidad. En este sentido explica Sánchez Meca la propuesta orteguiana de raigambre platónica: «Para Ortega, en cambio, la filosofía no responde a ningún afán de subjetivizar a impulsos del deseo de que las cosas concuerden con las necesidades afectivas de los individuos, sino que tiene como motivación el deseo objetivo de lo perfecto; es amor al conocimiento y a la verdad, ejercicio de contemplación como lo entendió Platón» (7).

Para el filósofo madrileño la correcta perspectiva que debe mantener la hermenéutica del hombre no es ningún caso la del estilo mal llamado *realista*. La realidad en la filosofía de Ortega es siempre más que lo que la superficie de las cosas refleja. Un motivo de reflexión es descubrir cómo para los griegos la realidad no se hallaba tanto en las superficies como en las raíces, en las causas de las cosas. Así lo ve Ortega: «Para nosotros real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro; hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario; real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia» (8).

Se suele hablar de realismo como del estilo característico de la literatura española pensando en la producción clásica de los Siglos de Oro, desde la picaresca hasta los *Sueños* de Quevedo pasando por el *Quijote* de Cervantes. La agudeza crítica de Ortega denuesta tal juicio estético. En principio el estilo cervantino al respetar el ser de las cosas puede parecer realista. Sin embargo, al fundar la novela moderna como posibilidad ontológica de la realidad más que respetar fotográficamente a ésta lo que consigue es desvelar su estructura de sentido, posibilitando de ese modo

7. SÁNCHEZ MECA, D.: *Metamorfosis y confines de la individualidad*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 238.

8. ORTEGA Y GASSET, J.: *op. cit.*, p. 802.

su transformación. En puridad, Cervantes, como muestra la hermenéutica orteguiana, mantiene un equilibrio entre lo real y lo ideal, de ahí su templado clasicismo. El justo medio cervantino produce una parodia de los libros de caballería al limitar la fantasía del pretendido caballero con los lindes de la realidad.

La circunstancia como categoría filosófica en Ortega puede encontrar el problema de su interpretación desde un polo únicamente hispánico o desde un polo amplificadamente universal. El enunciado de gran calado filosófico «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (9) es pensado por Ortega desde su situación española y desde la cuestión del problema de España. Eso es evidente en *Meditaciones del Quijote* y en el resto de su obra. Sin embargo, también es posible su alcance universal en cuanto que reflexión metafísica como el mismo Ortega refirió en 1932: ««Yo soy yo y mi circunstancia». Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. [...] El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquél dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él—, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en ésta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo. Hoy han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fue pensada en español hacia 1914» (10).

Creo que ambas interpretaciones de la fórmula orteguiana son factibles y deben además ser complementadas para que el pensamiento del filósofo madrileño se valore en la totalidad de su significado. En cualquier caso el problema surge si se exagera el valor de su alcance valorando sólo su interpretación extensiva y obviando su raigambre española (11). Entraría en este apartado la ineficacia de toda hermenéutica filosófica que construya hagiografías laudatorias más que ponderadas lecturas críticas. En nuestro contexto cultural

Para el filósofo
madrileño la correcta
perspectiva que debe
mantener la hermenéutica
del hombre no es ningún
caso la del estilo mal
llamado *realista*. La
realidad en la filosofía de
Ortega es siempre más
que lo que la superficie
de las cosas refleja.

9. ORTEGA Y GASSET, J.: *op. cit.*, p. 757.

10. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. Tomo V. Madrid: Taurus, 2006, p. 93.

11. Al respecto señala Sánchez Meca: «De acuerdo con lo más característico de su pensamiento, circunstancia y perspectiva son parte de la realidad misma, por lo que cuesta entender ese empeño de algunos discípulos y comentaristas en presentar el pensamiento de Ortega, básicamente, como un sistema filosófico intemporal, como un esfuerzo abstracto de reforma de la razón respecto al cual las ideas políticas o la preocupación por España serían sólo un subproducto», (SÁNCHEZ MECA, D.: *Metamorfosis y confines de la individualidad*. *op. cit.*, p. 198).

La época moderna sitúa al hombre en un lugar en continua fluctuación y en donde no hay más centro que aquél que el mercado instaura artificialmente a gran velocidad.

resulta lamentable descubrir que estamos tan poblados de éstas como de interesadas apreciaciones despectivas muy propias de nuestro proverbial cainismo como bien supo ver Antonio Machado.

La importancia que el concepto de *perspectiva* adquiere en la filosofía orteguiana relaciona aún más si cabe su pensamiento con el arte, porque la perspectiva es una categoría de la teoría del arte. En tanto que reflexión estética, señala José Jiménez, «La convención de la perspectiva supone una ecuación entre el ojo individual, identificado con el punto de vista universal: del hombre, y un segmento concreto del espacio, concebido como un corte del *continuum* espacial. La perspectiva es así *una forma visual, representativa, de integración del individuo y el cosmos*» (12).

En este sentido, la perspectiva de Ortega es interpretada por José Jiménez como muy cercana a la revolución estética de la pintura en el Renacimiento. Tanto en el arte como en el pensamiento orteguiano se persigue mediante la perspectiva una especie de objetivación del subjetivismo, para decirlo según Erwin Panofsky. En Ortega, el papel de la perspectiva no busca la marca exacerbada del subjetivismo, sino un ajuste con la realidad que propicie el conocimiento del mundo por parte del sujeto.

2. ASUNCIÓN VITALISTA DE LA HERMENÉUTICA

Categorías como las de circunstancia y perspectiva con las que trabaja la filosofía orteguiana propician por parte de ésta su inserción en la moderna hermenéutica ontológica. Como se ve, el pensamiento de Ortega al estar orientado hacia la vida no justifica sus conceptos en un nivel meramente teórico, sino que siempre están a la vez dirigidos hacia una mejor comprensión de la vida. El hombre más que un hermeneuta de signos textuales es en primer lugar y sobre todo hermeneuta de su propia vida para comprender su destino vocacional.

La época moderna sitúa al hombre en un lugar en continua fluctuación y en donde no hay más centro que aquél que el mercado instaura artificialmente a gran velocidad. El hombre moderno corre el riesgo de convertirse él mismo a un tiempo en consumidor y producto. La libertad que le proporciona una extendida cultura liberal democrática puede por ello condenarle también a seguir los cantos de sirena de la moda social. En cualquier caso, el precio que debe pagar por su verdadera libertad no es desde luego su asunción en la masa. Ahora bien, la situación moderna propicia que el sujeto tenga que configurar su personalidad desde un yo cuyo centro no está inmóvil porque ya han desaparecido los convencimientos de la metafísica tradicional. La problemática del sujeto entonces resulta apasionante si éste no traiciona su más íntima verdad. Su vocación deberá hacer frente a una circunstancia que simultáneamente le tiende las trampas

12. JIMÉNEZ, J.: "El arco de la estética", *Revista de Occidente*, n.º 168, (mayo 1995), p. 7.

de la anonimidad de la masa y le devuelve como reflejo una imagen que el otro le ofrece. Esto es, en el caso de Ortega, que la circunstancia no sólo obstaculiza o propicia la consecución de los fines del sujeto sino que también éste se construye su propia imagen a partir del reflejo que aquélla le muestra. En nuestra época, como señala Sánchez Meca, «El yo tiene conciencia de sí mismo a través de lo otro, de modo que la conquista de sí pasa necesariamente a través del olvido de la centralidad del yo particular dotado de peculiaridad no comunicable y no universalizable» (13). La categoría de la circunstancia de la filosofía orteguiana vendría a mostrar en este caso cómo el absolutismo del yo debe ceder su cetro a una compartida configuración de la realidad junto a los otros con los que convive.

En cierto modo, la hermenéutica ontológica orteguiana es ante todo marcadamente estética. Como en la filosofía de Nietzsche la comprensión no debe detenerse en una interpretación pasiva de la vida, sino que debe proyectarse hacia la creación con el objetivo último de *crearse a sí mismo* desde el contexto en el que uno se halla. La perspectiva tiene que ser correcta para que el ajuste con la circunstancia sea el correcto, ya que si no fuera así jamás el hombre alcanzaría a proyectar sus acciones con éxito (14).

La imposibilidad de apresar el mundo tanto desde la objetividad como desde la subjetividad, provoca el descubrimiento del hombre como una perspectiva que da cuenta de su mundo a partir de su razón en relación con la circunstancia que le rodea. Cuando Ortega refiere el ser del mundo como una perspectiva es necesario conectar tal juicio con la estética de la perspectiva que Cervantes incoa en la novela moderna. Su *Quijote* ofrece al lector la imagen de un mundo plural en el que cada personaje confiere a la realidad un valor según sea su perspectiva. Desde este punto de vista, el *Quijote* puede contemplarse como una filosofía lo más completa posible teniendo en cuenta que dar razón de toda la realidad de un modo sistemático no resulta posible (15). Y Ortega demuestra de nuevo su agudeza crítico-literaria adelantándose al diálogo bajtiniano (16) para señalar que la plétora del perspectivismo lo ofrece Cervantes mediante el continuo diálogo. La influencia teórico-literaria del hallazgo orteguiano de la perspectiva ha sido desarrollada sobre todo por la crítica literaria de Mariano Baquero Goyanes (17), así como por Antonio García Berrio, quien recientemente ha destacado la labor crítica de Ortega al

Como en la filosofía de Nietzsche la comprensión no debe detenerse en una interpretación pasiva de la vida, sino que debe proyectarse hacia la creación con el objetivo último de *crearse a sí mismo* desde el contexto en el que uno se halla.

13. SÁNCHEZ MECA, D.: *Metamorfosis y confines de la individualidad*. op. cit., p. 26.

14. Señala José Jiménez: "El juego de la metáfora en la perspectiva se hace evidente: *vivir es una tarea estética*. Como el pintor en el cuadro, construimos mejor o peor nuestra vida según acertemos más o menos en el contraste, alejamiento o cercanía, de las determinaciones espaciales y temporales que constituyen la circunstancia de nuestro yo", (JIMÉNEZ, J.: "El arco de la estética", op. cit., p. 9).

15. Comenta al respecto Cerezo Galán: "El mundo no es materia ni es alma; es tan sólo perspectiva. Cervantes y Leibniz quedan aquí fecundados recíprocamente. En suma, un sistema del mundo sería lo más parecido a una novela de novelas, o a una novela que se novela a sí misma, como el *Quijote*, de un autor que en su afán de comprensión multiplica incesantemente las perspectivas, para que ninguna se alce con el monopolio de una verdad absoluta. Más que de un Dios matemático, sería el mundo de un Dios novelista", (P. Cerezo Galán, "Cervantes, el español 'profundo y pobre'", op. cit., p. 34).

16. BAJTÍN, M. M.: *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 1985.

17. BAQUERO GOYANES, M.: *Perspectivismo y contraste*. Madrid: Gredos, 1963.

La tradición medieval y los estudios teológicos y bíblicos mostraban gran interés por descubrir el origen de los nombres, ya que esta investigación etimológica vendría a desvelar el significado que caracterizaría a la persona y al objeto que lo portara como referencia.

ocuparse de la obra cervantina (18). El *Quijote* presenta en el ámbito artístico lo que Nietzsche había adelantado sobre la perspectiva en la creación de *mundo*. Ortega retoma el perspectivismo nietzscheano, pero ahora lo puebla de las voces cervantinas porque quiere con ellas recomponer la realidad de España.

Cervantes crea un nuevo género literario que promociona la multiplicidad óptica. El diálogo es acaso el trasunto literario óptimo para mostrar la diversidad de perspectivas que descubre el pensamiento moderno. A la vez, este dialogismo que tan bien domina Cervantes en el *Quijote* permite mostrarnos la realidad de los hombres en su propia circunstancia porque las voces de los personajes no reflejan un discurso ideal, sino que el novelista alcabalero consigue otorgar a sus palabras verismo y realismo. Probablemente el más importante estudioso del *Quijote*, Martín de Riquer, ha subrayado el papel del diálogo: «El diálogo es en el *Quijote* uno de los mayores aciertos estilísticos. Cervantes hace hablar a sus personajes con tal verismo que ello constituye un tópico al tratar de la gran novela. La conversación pausada y corriente con que don Quijote y Sancho alivian la monotonía de su constante vagar es algo esencial en la novela, que suple con decisiva ventaja cualquier otro procedimiento descriptivo»; y cada personaje imprime su carácter en la obra con su intervención: «Los personajes principales que hablan en el *Quijote* quedan perfectamente individualizados por su modo de hablar: Ginés de Passamonte, con su orgullo, acritud y jerga; doña Rodríguez, revelando a cada paso su inconmensurable tontería; el Primo que acompaña a don Quijote a la cueva de Montesinos, poniendo de manifiesto su chifladura erudita; los Duques, con dignidad, si bien ella revela en un momento determinado su bajeza; el canónigo aparece como un discreto opinante en materias literarias. El vizcaíno queda perfectamente retratado con su simpática intemperancia y con su divertida «mala lengua castellana y peor vizcaína», y el cabrero Pedro y Sancho Panza, con sus constantes prevaricaciones idiomáticas» (19).

Desde la crítica literaria estilística, Leo Spitzer destacó en su estudio «Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*» cómo Cervantes propicia la multiplicidad de perspectivas mediante distintas técnicas. Spitzer indicó especialmente el uso por parte del escritor alcalaíno de lo que él llamó la polionomasia y polietimología, esto es, el hecho de que Cervantes empleara varios nombres para algunos personajes y que también diera varias raíces para explicar su procedencia. Según Spitzer, esta actitud relativista «trátase de una deliberada renuncia por parte del autor a hacer una elección definitiva de un nombre (o etimología): en otros términos, de un deseo de destacar los diferentes aspectos bajo los

18. GARCÍA BERRIO, A.: «Ortega meditador 'circunstancial' del *Quijote*», *Revista de Occidente*, nº 288, (2005).

19. RIQUER, M. de.: *Para leer a Cervantes*. Barcelona: El Acantilado, 2003, p. 249 y p. 250, respectivamente.

que puede aparecer a los demás el personaje en cuestión» (20). Como es habitual en el método de la crítica estilística, la actitud relativista de Cervantes en cuanto a la polionomasia es ampliada a otros elementos de la novela con la intención de justificar la apreciación crítica, así como para desentrañar aún más los secretos de la escritura del *Quijote*. Desde este punto de vista, los múltiples debates inconclusos entre Don Quijote y Sancho sobre el sentido de una palabra o una frase ahondarían la característica hallada por Spitzer. El lenguaje, entonces, es tratado por Cervantes desde el perspectivismo, el cual configura toda la novela desde la trama hasta la pluralidad de narradores.

La tradición medieval y los estudios teológicos y bíblicos mostraban gran interés por descubrir el origen de los nombres, ya que esta investigación etimológica vendría a desvelar el significado que caracterizaría a la persona y al objeto que lo portara como referencia. En *El Quijote*, según afirma Spitzer, la investigación etimológica narrada no es unívoca y ello propicia no sólo comicidad sino fundamentalmente una amplitud de perspectivas desde las que contemplar el mundo. Así, indica el crítico estilista, que Cervantes «que forjó los nombres, puso en ellos significados muy distintos de los que se habían formado los mismos personajes: *Trifaldín*, que para Cervantes significa *truffatore*, “engañador, estafador, petardista”, significa para Don Quijote y Sancho servidor de la Condesa *Trifaldi*, que lleva una cola de tres faldas» (21).

Para Leo Spitzer parece claro que del mismo modo que Cervantes establece distintas etimologías de un mismo nombre, el mundo asimismo es interpretado por los personajes de forma no unívoca sino desde el perspectivismo. Cervantes participaría en este punto de la ideología cultural de su época, el barroco, distinta de la del medievo y del renacimiento en cuanto que la vida es vista ahora desde un ángulo desengañado. El realismo literario no supondría sin embargo una mayor fe en la vida sino por el contrario el descubrimiento de la misma y por lo tanto la incapacidad de lanzarse adánicamente hacia la invención fabuladora de, por ejemplo, las utopías renacentistas o los libros de caballerías. Los *sueños* barrocos ocupan la ficción literaria, pero la realidad misma es también concebida desde su mentalidad desencantada como otro sueño (22). De ahí acaso que su significado no sea rígido y el perspectivismo sea tan necesario.

El poliglotismo —castellano, árabe, turco...— que inunda la novela también confluye hacia el perspectivismo. La teoría del lenguaje que sustenta la obra de Cervantes no desdén entonces la multiplicidad lingüística. Ésta más bien es vista como otra fuente más de riqueza que converge en una mirada diversa sobre la realidad. Cervantes, en este punto, se opondría a la opinión de Dante, quien a pesar de

Comprender la realidad de las cosas significa adentrarnos en el sentido de su ser tanto de forma exenta como en la estructura de la realidad que comparte con el resto, porque no hay mundo sin un darse circunstancial de cosas y contextos espaciotemporales.

20. SPITZER, L.: “Perspectivismo lingüístico en *El Quijote*”, en *Lingüística e Historia literaria*. Madrid: Gredos, 1974, p. 135.

21. SPITZER, L.: *op. cit.*, p. 149.

22. Afirma Leo Spitzer al respecto: “Mientras que los escritores del Renacimiento podían construir sus mundos de palabras de lujuriente exuberancia, libres para jugar con el lenguaje gracias a su confianza fundamental en la vida, con el artista barroco, en cambio se le permite a la Desilusión colorar todas las cosas del mundo, incluidos los libros y sus palabras, que poseen solamente la realidad de un *sueño*. No son ya las palabras, como lo habían sido para la Edad Media, receptáculos de verdades, ni tampoco como en el Renacimiento, expansión de la vida: son, al igual que los libros donde están encerradas, fuentes de duda, de error, de decepción...,” (SPITZER, L.: *op. cit.*, p. 154).

Para el filósofo madrileño la verdadera enseñanza no es la que desvela la verdad, sino la que sugiere y señala un camino pero da la libertad de recorrerlo por su cuenta al que aprende.

utilizar el dialecto tenía a éstos como realizaciones inferiores con respecto al *vulgare illustre*.

El trabajo de Leo Spitzer es fundamental para descubrir cómo la realidad es pensada merced al lenguaje y si éste varía para referirse a aquélla, entonces nos encontramos ante el perspectivismo (23). La novela en cuanto que género literario no representa *una realidad en sí*, ésta para Cervantes parece claro que no existe. La realidad en su obra vendría a tomar cuerpo gracias a la intersubjetividad lingüística de los personajes que, sin embargo, no acumulan encuentros sino discusiones acerca del mundo que comparten. La realidad fenoménica no se representa en la novela directamente, es esa una labor imposible porque supondría una neutralidad en la mirada que nadie posee. El mundo de las cosas y su lógica de sentido sólo puede darse como una cuestión pensada y como una proposición dicha. De ahí precisamente que los personajes del *Quijote* mantengan sus controversias y litigios dialécticos, porque representan un mismo mundo desde perspectivas distintas. El pensamiento y la lengua serían las cifras de esas diferentes perspectivas que construyen la realidad ficcional del *Quijote*.

Spitzer reconoce y explica el perspectivismo del *Quijote* justificándolo desde una base lingüística. Pero en ningún momento va más allá para adentrarse en el terreno de la ética, porque aquí halla de un modo muy particular en Cervantes un respeto hacia el Dios cristiano. Llama la atención sobremedida las siguientes líneas del final de su ensayo: «Alejemos de nosotros la idea de creer que Cervantes pretende destronar a Dios y poner en su lugar al artista como un superhombre. Por el contrario, Cervantes siempre se inclina reverente ante la suprema sabiduría de Dios, encarnada en las enseñanzas de la Iglesia Católica y en el orden establecido del Estado y la Sociedad. En cuanto moralista, Cervantes no es en absoluto “perspectivista”» (24).

3. LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO VITAL DESDE LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA

Ante la hermenéutica orteguiana se descubre una realidad que necesita ser conquistada desde la asunción de su profundidad. Las cosas no son simplemente lo que su superficie nos muestra, y ésta a su vez puede desviar nuestra atención impidiéndonos comprender el ser de las cosas mismas. Comprender la realidad de las cosas significa adentrarnos en el sentido de su ser tanto de forma exenta como en la estructura de la realidad que comparte con el resto, porque no hay mundo sin un darse circunstancial de cosas y contextos espaciotemporales.

La lectura del *Quijote* que Ortega realiza tiene muy en cuenta que su labor hermenéutica se enfrenta a una realidad que no muestra claramente su sentido.

23. Pensando en los diálogos entre don Quijote y Sancho, arguye Spitzer que “en la novela de Cervantes las cosas se representan no por lo que ellas son en sí, sino sólo en cuanto objeto de nuestro lenguaje o de nuestro pensamiento; y ello implica en el narrador romper la representación en dos puntos de vista”, (SPITZER, L.: *op. cit.*, p. 163).

24. SPITZER, L.: *op. cit.*, p. 186.

La traba primera de estar frente a una obra artística y por ello adentrarse en un lenguaje indirecto y diferido, ampliado en su significación por el juego metafórico y por la multiplicidad de marcos narrativos, supone una especial medida interpretativa.

Sin embargo, Ortega no critica el hecho de que el sentido último de la obra y que el estilo de Cervantes sean especialmente inasibles desde una exégesis literal y superficial. Ortega, por el contrario, utiliza *El Quijote* como ejemplo de realidades profundas que necesitan una atención por parte del espectador que huya de la urgencia y de la prisa de lo aparente. La novela cervantina, a su vez, como no se entrega fácilmente a sus lectores pone en marcha una estética alusiva que coincide con el ideal de pedagogía que Ortega defiende.

Para el filósofo madrileño la verdadera enseñanza no es la que desvela la verdad, sino la que sugiere y señala un camino pero da la libertad de recorrerlo por su cuenta al que aprende. No hay, desde este punto vista, efectiva enseñanza que no haya sido llevada a cabo de un modo activo. La pasividad de aquél que simplemente se limita a recibir palabras como ciertas carece de eficacia porque toda verdad requiere el recorrido de un camino de aprendizaje.

Aquí Ortega toma posición por un aprendizaje como el que la *Bildungsroman*, tal que el *Wilhelm Meister* de Goethe, representa. La vida como maestra de vida funda su certeza en el trayecto que se ha de recorrer. Una enseñanza profundamente arraigada en el hombre es aquella que tiene como base la propia vivencia de aprendizaje y no la mera repetición de lugares comunes o el intercambio de conocimiento muerto como moneda de uso. Se trata, pues, de una pedagogía de la alusión que indica pero no muestra, que sugiere pero que no revela. En este caso el desvelamiento es un proceso que debe llevar a cabo cada cual.

Cuando Ortega lleva a cabo la metáfora entre el bosque y *El Quijote* que indicaba al comienzo de estas líneas, refiere a ambos el don de la alusión. Tanto el uno como el otro obligan al hombre a discernir con detenimiento sobre su ser porque éste no se entrega fácilmente con una mirada sobre la superficie. Para Ortega la pedagogía de la alusión es la «única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad» (25).

La educación que busca trasladar una verdad de forma directa hurta al aprendiz del fulgor que acontece en el momento del descubrimiento. Lo cual significa que lo aprendido no llega a ser más que trasladado de un modo utilitario, ya que el proceso que concede valor al aprendizaje es omitido en la entrega directa de una palabra, una cifra o una ley. La

La sociedad en la que Ortega vivía, como la nuestra, está sin embargo tan dirigida hacia la utilidad y el pragmatismo que la acción no importa por sí misma sino por los ingresos que ella pueda conseguir. La educación, en este sentido, sería desprestigiada hasta el ámbito de la mera formación burocratizada.

25. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. Tomo I. *op. cit.*, pp. 768-769.

sociedad en la que Ortega vivía, como la nuestra, está sin embargo tan dirigida hacia la utilidad y el pragmatismo que la acción no importa por sí misma sino por los ingresos que ella pueda conseguir. La educación, en este sentido, sería desprestigiada hasta el ámbito de la mera formación burocratizada.

La influencia de los griegos es fundamental al respecto, porque Ortega interpreta la educación como un proceso de desvelamiento de verdades que sólo puede conseguir aquel que emprende el camino del aprendizaje y no aquel que recibe la información directamente. En este caso el principio de identidad no funciona porque el tiempo vivencial ha generado un sentido formativo que sólo atesora quien recorre la senda únicamente señalada por el maestro.

Así, afirma Ortega: «Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros» (26).

26. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. Tomo I. *op. cit.*, p. 769.

27. Como dice Helio Carpintero: "La alusión la ha practicado a diestro y siniestro, en páginas sobre el bosque, las oropéndolas, Maese Pedro, Parry y sus exploraciones por el polo, y tantas otras cosas más. La seducción literaria la ha logrado en este libro, elogiado por su escritura incluso por los que discrepan de su pensamiento y sus alusiones... Y eso es lo que Ortega dice buscar con este 'ensayo', que son las MQ: un ensayo que no impone ni da la prueba explícita, pero busca despertar 'pensamientos hermanos en almas hermanas'", (CARPINTERO, H., "Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*", *Revista de Filosofía*, 30, nº 2, (2005), p. 31).

Ortega refiere la pedagogía de la alusión y él mismo opera sobremanera con ella en su filosofar (27). Pero ¿no es acaso la literatura un discurso alusivo?, ¿no es la metáfora tan alabada por Ortega el método de alusión más importante? Sí, de nuevo literatura y filosofía, de nuevo hermenéutica del texto y hermenéutica de la vida.

El perspectivismo filosófico de Ortega encuentra raíces y paralelismos en el Quijote cervantino. Obra literaria que utiliza como recurso el diálogo para desenmascarar el tradicional idealismo europeo al mostrar la multiplicidad óptica de la conciencia humana. Además el Autor considera que Ortega interpreta la educación como un

Le perspectivisme philosophique d'Ortega trouve des racines et des parallélismes dans le Quichotte cervantesque. Une œuvre littéraire qui se sert du dialogue pour démasquer le traditionnel idéalisme européen en montrant la multiplicité optique de la conscience humaine. L'auteur, en plus, considère qu'Ortega interprète l'éducation comme un

Ortega's philosophical perspectivism finds its roots and parallelisms in Cervantes's Quixote. This literary work uses dialogue as a resource to unmask the traditional European idealism when showing the optical multiplicity of the human conscience. In addition the Author considers that Ortega interprets education like a process of

Der philosophische Perspektivismus von Ortega hat seine Wurzeln in Cervantes Quijote. Dieses literarische Werk benutzt den Dialog als Hilfsmittel, um den traditionellen europäischen Idealismus durch das Aufzeigen einer optischen Vielfalt des Humanbewusstseins zu entschleiern. Außerdem legt der Autor nahe, dass Ortega die Erziehung als

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE JIMÉNEZ

proceso de desvelamiento de verdades que sólo puede conseguir aquel que emprende el camino del aprendizaje y no aquel que recibe la información directamente.

Palabras Clave: Hermenéutica, Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, perspectivismo y utopía.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE JIMÉNEZ

processus de démasque de vérités qui peut seulement atteindre celui qui entreprend le chemin de l'apprentissage et pas celui qui reçoit l'information directement.

Mots clef: Herméneutique, Ortega et Gasset, Méditations du Quichotte, Perspectivisme et Utopie.

SUMMARY OF JIMÉNEZ'S ARTICLE

unveiling truths that can only be obtained by someone who undertakes the path of learning and not by someone who receives the information directly.

Key words: Hermeneutics, Ortega and Gasset, Meditations of the Quijote, perspectivism and utopia.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON JIMÉNEZ

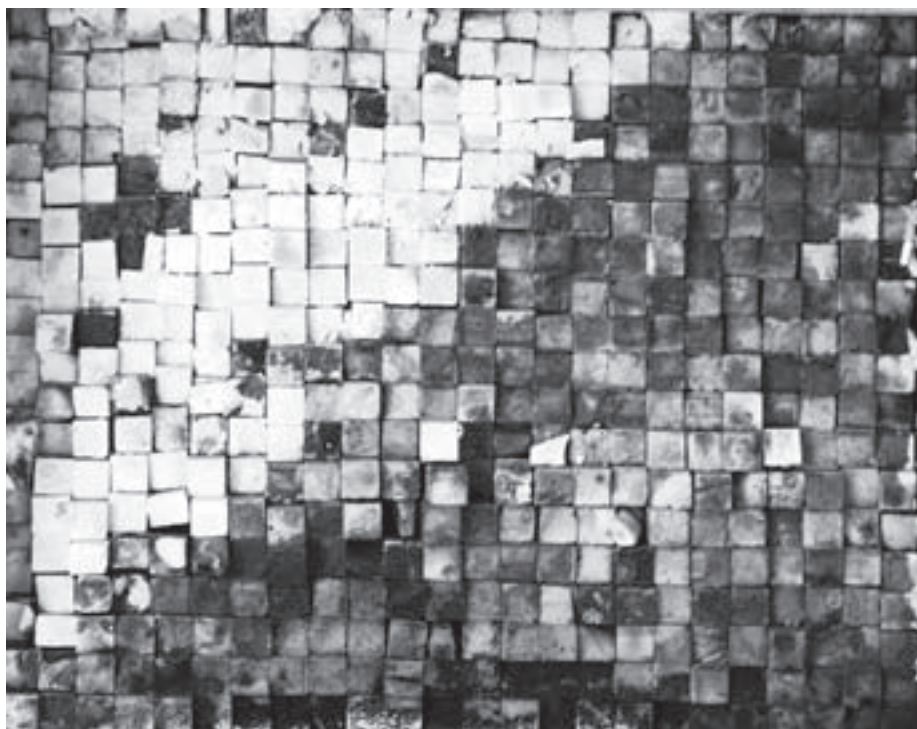
einen Prozess der Wahrheitsfindung interpretiert, den nur derjenige erreichen kann, der den Prozess des Lernens durchläuft und nicht derjenige, der die Information direkt erhält.

Schlüsselwörter: Hermeneutik, Ortega y Gasset, Quijotes Meditation, Perspektivismus und Utopie.

LA RAZÓN “METAFÓRICA” DE MARÍA ZAMBRANO

Benedetta Zavatta

Universidad de Urbino



Desde el lejano exilio durado casi medio siglo, María Zambrano observa el estado de confusión en el cual está su país, devastado, después de la breve esperanza republicana de los años ‘31–36’, desde la guerra civil hasta el régimen franquista. Alumna y asistente de Ortega y Gasset en la Universidad de Madrid antes del 1939, Zambrano imputa sustancialmente a la filosofía la culpa de la crisis en la cual se encuentra el hombre contemporáneo, desprovisto de una guía en su comportamiento y de certezas en las que arraigarse, cuya vida no está iluminada por la razón. Su reflexión tiene como objetivo polémico el racionalismo moderno, por la actitud totalizada y reductiva respecto a la complejidad de lo real y de las

dinámicas que lo gobiernan, y por la incapacidad de hablar en modo eficaz al hombre. Efectivamente Zambrano constata que, en nuestro tiempo, al gran desarrollo técnico-científico corresponde una gran pobreza "de todas las formas activas, actuantes, del conocimiento", entendiendo con ellas, aquellas que "se encargan de difundir las ideas fundamentales para hacerlas servir como motivos de conducta en la vida diaria del hombre vulgar que no es, ni pretende ser, filósofo ni sabio".

El saber técnico-científico construye utensilios e idea soluciones para problemas que no tocan las preguntas más profundas y las cuestiones fundamentales de la vida del hombre, que se queda sin una dirección e indivisible por sí mismo. La nuestra es una "cultura que ha sabido aplicar sus conocimientos para la técnica material, pero que no le ha dado 'ideas vigentes', convicciones; que no ha sabido hacerle participar de su actividad creadora, hacerle creador también". Así se ha generado un resentimiento de las masas contra la filosofía que, con todo su saber, es incapaz de iluminar la vida de todos los días.

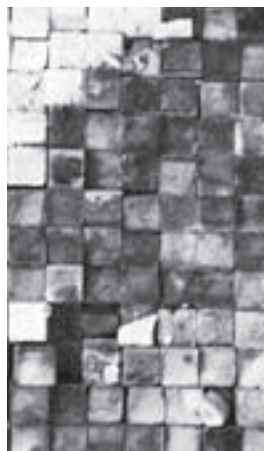
Y es que el hecho de una cultura depende enteramente en lo que podríamos llamar la encarnación de las ideas. El conocimiento cuando es asimilado no deja la vida humana en el mismo estado en que la encontró. La vida necesita del pensamiento, pero lo necesita porque no puede continuar el estado en que espontáneamente se produce. Porque no basta nacer una vez y moverse en un mundo de instrumentos útiles. La vida reclama siempre ser transformada, estar continuamente convirtiéndose en contacto con ciertas verdades. Verdades que no pueden ser ofrecidas sin persuasión, pues su esencia no es ser conocidas, sino ser aceptadas.

La vida necesita la verdad, en caso contrario se queda vacía y opaca, en una condición de inconsciencia sin salida; el pensamiento, a su vez, "flota desasido al no transformar la vida, al no ser acogido por ella y aceptado, sólo patrimonio de los que han sido capaces de descubrirlo" (1). Más que sistema lógico, entonces, la filosofía tendría que ser camino de vida, orden interior, "saber sobre el alma", retomando la enseñanza de autores como Spinoza, Pascal, Nietzsche, Scheler, los cuales han sustituido la ingenua dicotomía razón/pasiones con un esmerado estudio de la interioridad que rinda razón en todos los aspectos de la vida del hombre. A este fin es necesario una antropología adecuada, que tenga en cuenta al hombre en su totalidad y a un ampliamento de la idea de la razón, que vaya más allá de la lógico-matemática. Por eso Zambrano propone una "razón poética", sin abdicar a la razón a favor de la pasión, ni a la filosofía a favor de la poesía, sino por el contrario, intentando obtener un significado original, el de iluminar la existencia, y a la necesidad de la que surgen, la "necesidad que la vida humana [...] tiene de transparencia, de hacerse visible" (2). Instrumento privilegiado de la razón

Zambrano imputa sustancialmente a la filosofía la culpa de la crisis en la cual se encuentra el hombre contemporáneo, desprovisto de una guía en su comportamiento y de certezas en las que arraigarse, cuya vida no está iluminada por la razón.

1. Zambrano 1987b: 61, 62, 63-64, 64.

2. Zambrano 1987b: 47. Cfr. Revilla 1998: 13. Como fuentes inspiradoras para la "razón poética" de Zambrano es obligado citar además de la "razón vital" de Ortega, también J. Zubiri, su profesor en la Universidad de Madrid, teórico de la "inteligencia sentiente", y A. Machado, que frecuentó durante los años antes del exilio, con su propuesta de una "conciencia integral", donde pensamiento y poesía se completan recíprocamente. Cfr. Zambrano 1937 y 1987c. Según Ferrucci la razón poética de Zambrano puede también recordar la intuición bergsoniana, a la cual la pensadora española dedica un breve escrito en 1950, *La actitud filosófica* (Ferrucci 1995: 71-72).



poética de Zambrano en sus diversas declinaciones es la metáfora, de la cual la pensadora española esboza una teoría que retoma y radicaliza las reflexiones orteguianas a este propósito.

Ya Ortega enuclea una teoría de la metáfora que le reconoce un estatutocognitivo y no solamente ornamental; la define “a la par un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado”. La metáfora es la forma elemental del objeto estético, cuya peculiaridad es la de ser un medio de visibilidad y al mismo tiempo de lo que es visto, o mejor dicho: “un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de que lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo” (3). Por lo que puede estar considerada en dos aspectos: como objeto en sí, y como procedimiento a través del cual vemos un objeto en términos de otro. En cada metáfora hay implícita una semejanza entre dos objetos, pero más profunda y decisiva se revela la diferencia, más difícil es la identificación total y la instauración en la tensión propia de la metáfora.

Unidos por una coincidencia de algo insignificante, los restos de ambas imágenes se resisten a la compenetración, repeliéndose mutuamente. De suerte que la semejanza real sirve en rigor para acentuar la desemejanza real entre ambas cosas. Donde la identificación real se verifica no hay metáfora (4). El proceso metafórico se compone de dos actos: el primero trata de aniquilar los objetos reales, términos de la metáfora, y después construir a partir de ellos un tercer objeto irreal, que será el objeto estético. La creación del tercer objeto como fusión de los otros dos, no sucede en el plano real sino en otra dimensión, que Ortega llama “lugar sentimental”, donde las imágenes adquieren valor para el sujeto. Pensar en un ciprés como llama significa que para el sujeto, misteriosamente, “el sentimiento–ciprés y el sentimiento–llama son idénticos”

En la concepción orteguiana la metáfora no se entiende como “transferencia” del significado de un término a otro término, sino como interacción recíproca de los dos objetos, que da lugar a la creación de un objeto nuevo y no simplemente a la explicitación de una semejanza sometida. Entonces podemos hablar de transferencia, dice Ortega, solamente si con eso entendemos una “transferencia [...] mutua: el ciprés en la llama y la llama en el ciprés” (5). La metáfora consiste en el proceso de irrealización propio del arte que, a partir de una suspensión de lo real, abre una nueva dimensión, indicando la “suprema realidad”. Es importante subrayar, por tanto, que se trata de un proceso creativo, y no simplemente de “una actividad de expresión de tal suerte que lo expresado, bien que inexpresso, existiera previamente como realidad” (6).

Chantal Maillard justamente señala cómo la concepción de Ortega se parece mucho a la que expresa Ricoeur en *La métaphore vive*, que aunque es un trabajo ampliamente documentado, no cita al filósofo español (7). La tesis fundamental de Ricoeur es que en la metáfora, núcleo elemental

3. Ortega y Gasset 1914: 257.

4. Ortega y Gasset 1914: 258.

5. Ortega y Gasset 1914: 261.

6. Ortega y Gasset 1914: 262.

7. Maillard 1992: 111.

del lenguaje poético, se verifique una suspensión de la referencia descriptiva, pero solamente como premisa indispensable para desplegarse en una referencia más profunda. Ricoeur confuta la concepción de la metáfora como transferencia, como sustitución de un término por otro, y sustituye a ésta una teoría de la interacción o de la tensión. La tensión es la que se establece en tres niveles diferentes: entre los dos términos de la metáfora, entre sentido literal y sentido metafórico, entre el 'es' y 'no es', conservados ambos en el 'como si' del enunciado metafórico.

La innovación semántica está producida por la tensión que se instaura entre la interpretación literal y la metafórica, tensión que genera una especie de "*vision stéréoscopique*" (8); esta tensión tiene su corresponsivo, en el plano referencial, en la dialéctica entre el 'ser' y 'no ser', incluida dentro el 'ser como' predicado de la metáfora. La metáfora se realiza a partir de la suspensión de la referencia directa, que se manifiesta a través de la imposibilidad de una interpretación literal. La metáfora viva se distingue de la metáfora lexicalizada (metáfora muerta) por el efecto de contraste provocado del sentido metafórico comparándolo al sentido literal (9). El descarte provocado en relación a la isotopía del contexto instaura una nueva referencia semántica y provoca una suma de sentido respecto a los significados lexicalizados. Según Ricoeur, existen dos empleos posibles de la metáfora por parte del pensamiento filosófico: el primero se tiene cuando recurrimos a expresiones predicativas de las que ya poseemos el significado al fin de 'explorar' objetos o fenómenos desconocidos de los cuales no poseemos un lenguaje adecuado. El primer significado, 'literal' del término se separa del campo referencial al que originalmente pertenecía y se proyecta en el nuevo campo de referencias, contrariamente nos sería inaccesible, contribuyendo a hacer emerger la configuración. Una segunda posibilidad es que el discurso filosófico recurra a la metáfora no por necesidad sino deliberadamente, a fin de "*porter au jour de nouveaux aspects de la réalité à la pointe de l'innovation sémantique*" (10), para abrir nuevas perspectivas desde las que considerar las cosas.

Ortega demuestra ser un antecedente importante para la teoría ricoeuriana de la metáfora y también por las consideraciones expresadas en un ensayo titulado Las dos grandes metáforas. Objeto de la reflexión es el importante papel desempeñado por la metáfora, núcleo fundamental de la poesía y del arte en general, en el pensamiento filosófico-científico. "La metáfora" dice Ortega "es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico". Los usos que se pueden hacer de ella son esencialmente dos: cuando hay que nombrar un fenómeno nuevo, en lugar de inventar un nuevo vocablo que sería incomprensible, se prefiere "recurrir al repertorio del lenguaje usadero" y utilizar una palabra que tenga algún parecido con el fenómeno que se describe, facili-

El saber técnico-científico construye utensilios e ideas soluciones para problemas que no tocan las preguntas más profundas y las cuestiones fundamentales de la vida del hombre, que se queda sin una dirección e indivisible por sí mismo.

8. Ricoeur 1975: 321.

9. Ricoeur entiende con 'sentido recto' o 'literal' no un hipotético 'sentido originario', o 'primitivo', sino simplemente el significado común, habitual de un término.

10. Ricoeur 1975: 370.

Dice Ortega, cuando usamos conscientemente un término impropio, es porque no conseguimos encontrar uno propio: la dificultad no es solamente la de nombrar un cierto fenómeno, sino también y sobre todo es pensarlo.

tando así la comprensión. “De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla. Esto es la metáfora”. En cambio, cuando el primer significado se abandona —como por ejemplo cuando se usa el término “candidato” nadie piensa que en la antigua Roma esta palabra designaba “el hombre vestido de blanco” que “optaba a alguna magistratura” (11)— no a una auténtica metáfora sino a una simple transferencia de significado (se trata de las metáforas lexicalizadas que Ricoeur llama ‘metáforas muertas’).

Ortega cita como ejemplo de metáfora la expresión “fondo del alma”, en que nos damos cuenta perfectamente de usar impropriamente un nombre, sin embargo recurrimos a ello. El primer uso de la metáfora por parte del pensamiento filosófico-científico es aquel de colmar un vacío lexical, renovando y extendiendo el vocabulario. Ello tiene origen, por un segundo uso de la metáfora, más conocido, que es aquel de instrumento para pensar objetos difíciles de determinar o imposibles de describir directamente. En efecto, dice Ortega, cuando usamos conscientemente un término impropio, es porque no conseguimos encontrar uno propio: la dificultad no es solamente la de nombrar un cierto fenómeno, sino también y sobre todo es pensarlo. “Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección” que permite al pensamiento “aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual”. La metáfora tiene una función fundamental para el conocimiento, la de ponernos en contacto “con lo remoto y más arisco”, pero en el campo estético ha sido injustamente descuidada, prevaleciendo más bien “la fulguración deliciosa de belleza” de la cual es portadora. El uso de la metáfora, según Ortega, deviene más ineludible tanto cuanto más nos alejamos de los objetos cotidianos, los conceptos de los cuales “constituyen el repertorio más antiguo, más firme y cómodo de nuestras relaciones intelectuales” (12). Para designar la realidad psíquica del hombre, por ejemplo, recurrimos casi siempre a las metáforas, que nos permiten pensar objetos y procesos extremadamente abstractos.

Así la historia de la filosofía, dice Ortega, se puede narrar como la historia de dos grandes metáforas a través de las cuales se ha concebido la conciencia, que han orientado y condicionado todas las producciones intelectuales de la época. La metáfora de la conciencia como huella hecha por el sello en la cera, dominante en la Edad Antigua, considera la relación de la realidad con la conciencia como el encuentro-enfrentamiento entre dos cuerpos físicos; la metáfora de la conciencia como contenedor, en cambio, característica de la Edad Moderna, concibe la realidad como producción de

la conciencia, como contenida en ella.

En Zambrano esta enseñanza orteguiana es aceptada y, en algunos aspectos, profundizada y radicalizada. La metáfora no tiene valor ornamental, más bien es la

11. Ortega y Gasset 1924: 430, 431, 432.

12. Ortega y Gasset 1924: 433, 434, 437. Ortega parece que no toma en consideración las numerosas metáforas que se usan también para describir estos objetos cotidianos (como ‘cuello de botella’ o ‘dientes del cepillo’) que por otra parte, no pueden ni entrar en la clase de metáforas lexicalizadas por él citadas anteriormente.

única "manera de presentación de una realidad que no puede hacerlo de modo directo" (13); además es a través de un procedimiento metafórico, más o menos consciente, como el hombre elabora una primera interpretación de sí mismo y de la realidad que lo rodea. La metáfora será la base de los lenguajes pre-racionales, o mejor dicho exhiben una racionalidad distinta de la lógica-matemática, como el mito, el sueño, la tragedia o las formas de expresión popular como los proverbios y los juegos. Es metafóricamente como toman forma las creencias que orientan y organizan nuestra experiencia en el mundo: fundan la cultura y expresan la esencia más profunda, proporcionándonos los paradigmas de comprensión de lo real. Para entender qué son las creencias para Zambrano, examinamos lo que escribe Ortega a este propósito en *Historia como sistema*. El hombre, como ser que no tiene una naturaleza pero que continuamente 'se hace a sí mismo', que se autodetermina mediante continuas elecciones, para decidir si hacer una acción u otra, está dirigido por las creencias, por las convicciones en las cuales su vida se arraiga. Por eso Ortega distingue entre ideas que 'se tienen', y las creencias que se construyen, en las cuales 'se está'. "El creer" —dice Ortega— "no es ya una operación del mecanismo "intelectual", sino que es una función del viviente como tal" (14). Entre las creencias, se pueden distinguir algunas primarias, fundamentales, y otras secundarias y derivadas: a la comprensión de un pueblo, de una época o de un sólo individuo se llega solamente individuando la creencia fundamental de la cual todas las otras se sostienen. La civilización occidental, a partir del siglo XVI, se ha construido en la fe de la estructura racional de lo real y en la capacidad de la mente humana de penetrar este orden, ganando un poder en las cosas casi ilimitado. Ahora esta creencia empieza a vacilar, porque las respuestas que da la razón física no tocan los problemas fundamentales del ser humano. Como los teólogos distinguen entre "fe viva" y "fe inerte", decimos que una creencia está viva cuando ésta "nos basta para vivir", que está muerta cuando "no apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído", por lo tanto, "no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir" (15). Las creencias, como se expone en el ensayo *Ideas y creencias*, constituyen nuestro mundo y nuestro mismo ser, planteando y sosteniendo todas las funciones de la vida, comprendido el pensar. En efecto, decimos que una idea es auténtica cuando 'corresponde a la realidad'; pero nosotros no tomamos nunca la realidad en cuanto tal y en su totalidad, sino siempre y solamente a través de una interpretación, una perspectiva, mediante la cual nos dan la que creemos que sea la realidad. Aquel retazo que nosotros identificamos como 'la realidad' y en el que verificamos nuestras ideas y teorías, corresponde al sistema de creencias que recibimos de la tradición a la cual pertenecemos y que reelaboramos durante nuestra vida a través de la experiencia (16).

La civilización occidental, a partir del siglo XVI, se ha construido en la fe de la estructura racional de lo real y en la capacidad de la mente humana de penetrar este orden, ganando un poder en las cosas casi ilimitado. Ahora esta creencia empieza a vacilar, porque las respuestas que da la razón física no tocan los problemas fundamentales del ser humano.

13. Zambrano 1987b: 49.

14. Ortega y Gasset 1941: 14.

15. Ortega y Gasset 1941: 17. Ortega retoma a este propósito la distinción de Stuart Mill en la segunda parte del capítulo II de *On Liberty* entre creencias vivas y creencias muertas.

16. Cfr. Ortega y Gasset 1940.

La idea de metáfora
como medio de
visibilidad y expresión
de sí y del mundo, como
núcleo 'vivo' de la cultura
de un pueblo, uniendo
cada ulterior acto
expresivo y comunicativo,
es la base del análisis
zambrano de la época
moderna.

Ahora, según Zambrano, este tejido de creencias que constituye la primera forma de percepción de nosotros mismos y del mundo, a partir de la cual después construimos nuestros sistemas filosóficos y científicos, está organizado metafóricamente. Metafóricamente, en efecto, toma forma aquel "misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad, algo tan profundo y fundamental, que es nuestro íntimo sustento", o sea el tejido cultural hecho de creencias donde después se arraigan las ideas, las hipótesis científicas.

La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en una visión, en una intuición, no es un sistema de razones (17). La metáfora es la primera y original forma de autotranscendencia, que llega por instinto, mediante la cual el hombre toma conciencia de sí y de la realidad en la que se encuentra 'echado' y la dota de un sentido, provisional pero siempre regulador. "La primera conciencia que el hombre adquiere es la que podríamos llamar 'conciencia poética'" (18). Este tejido metafórico influye en cada acción y conceptualización, se encuentra en todos los niveles de nuestra vida; pero mientras el lenguaje científico o filosófico tiende a disimularlo, se revela mayormente en el llamado lenguaje común, lleno de expresiones metafóricas que usamos espontáneamente, y en el mito, en el sueño y en todas las formas de pensamiento 'humildes', como la Guía o la Confesión, que renuncian a la fórmula sistemática para poder cuidar cada individuo. Esta teoría, que se encuentra en la base del amplio y polivalente uso de la metáfora en sus obras sucesivas, la expresa muy claramente Zambrano en el fragmento titulado *La metáfora del corazón*: Una de las más tristes indigencias del tiempo actual es la de metáforas vivas y actuantes; esas que se imprimen en el ánimo de las gentes y moldean su vida. La poesía, especialmente "la pura", ha fabricado mayor número de metáforas que nunca, pero no parece que entre ellas se haya destacado alguna con fuerza suficiente para sellar la uniforme vida de los hombres. Y es que estas metáforas a que nos referimos, no son los felices hallazgos de la poesía o de la literatura, sino una de esas revelaciones que están en la base de la cultura, y que la representan.

Las metáforas creadas por la poesía contemporánea, según Zambrano, no han tenido fuerza para imprimirse en la mente de las personas, de encarnarse en la vida cotidiana del hombre. De lo que se lamenta la pensadora española es de la carencia, en efecto, de las "metáforas vivas y actuantes", "metáforas que podemos llamar fundamentales", con las cuales organizamos nuestra experiencia cotidiana del mundo, que expresan el núcleo más profundo de cada cultura, las tradiciones y las creencias sedimentadas que recibimos inconscientemente de herencia junto a la lengua.

Por una metáfora se ha solido entender una forma imprecisa de pensamiento. Dentro de la poesía se le ha concedido, especialmente desde Valéry, todo su valor. Pero la metáfora ha desempeñado en la cultura una

17. Zambrano 1987b: 87, 80.

18. Zambrano 1987b: 137.

función más honda, y anterior, que está en la raíz de la metáfora usada en la poesía. Es la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada de otro modo (19).

La metáfora no es, como una larga tradición de pensamiento la ha clasificado y como aún Ortega la entiende, una desviación de un lenguaje estándar, 'el uso impropio de un nombre', sino más bien un medio natural y primario de expresión: testimoniando esto, Zambrano considera la riqueza de expresiones metafóricas del lenguaje popular o 'común', o el tejido metafórico del sueño (20). Además, cada metáfora lingüística lleva al procedimiento del pensamiento del cual tiene origen, porque no es solamente, como en Ortega, "un instrumento [...] del pensamiento científico", una prolongación suya o potenciamiento, sino otra modalidad de conocimiento. Por tanto, se trata de una forma originaria de auto-comprensión, anterior y basada respecto al saber filosófico-científico y del lenguaje que la distingue, y de lo que opera más o menos conscientemente. La idea zambraniana de "metáfora viva", expresión conocida por la pensadora española mucho antes que Ricoeur, anticipa así, en cierto modo, los resultados de la retórica cognitiva de Lakoff y Johnson (1980), los cuales no consideran la metáfora sobre todo como una "*matter of words rather than thought*", y en segundo lugar como estructurante "*our conceptual system [...], the way we think, what we experience, and what we do every day*" (21). Las metáforas lingüísticas se hacen posibles a causa del proceso metafórico del pensamiento, por eso esperamos una cosa, un evento, en términos de otro: los conceptos más concretos, resultado directo de nuestra experiencia física, sirven para estructurar en su base los conceptos menos concretos o más difíciles de definir (22). Los aparatos metafóricos varían obviamente de cultura a cultura, y hacen que de un mismo evento se puedan tener experiencias radicalmente diversas: el problema de base es que no exista una realidad independiente de nuestra percepción, y que esta experiencia dependa del modo en el que está conceptualizada, de las categorías con las que la organizamos. Nuestra experiencia del mundo está filtrada siempre por la cultura a la que pertenecemos y, en lo específico, por las estructuras metafóricas que la constituyen: esas seleccionan determinados aspectos de lo real, dejando en la sombra a otros. Las metáforas 'mediante las cuales vivimos' no son menos 'vivas' por el hecho de ser usadas, por lo más inconscientemente, en modo cotidiano y por ser "*conventionally fixed within the lexicon*". En efecto tales metáforas "*not only are [...] grounded in our physical and cultural experience; they also influence our experience and our actions*": conforme a ellas pensamos y actuamos.

19. Zambrano 1987b: 49, 50.

20. Ch. Maillard (1992) reconoce el papel más importante desenvuelto por la metáfora en María Zambrano cuando expresa "los contenidos de las zonas oscuras mediante el trabajo simbólico del inconsciente" (p. 128). El sueño lúcido se convierte en una forma privilegiada de construcción de sí a través de continuas elaboraciones metafóricas. Rehaciéndose *Wheelwright*, que indica en el lenguaje tensivo y abierto de la metáfora el mejor modo para darse cuenta de lo real, Maillard retiene la metáfora más apropiada que el concepto para describir el ser del hombre, en perenne transformación y no definible una vez por todas.

21. Lakoff y Johnson 1980: 3, mi cursivo.

22. Cfr. Lakoff y Johnson 1980: 176-179 (*Direct Immediate Understanding and Indirect Understanding*).

El ejercicio de la razón que acompaña este movimiento será el de una “razón poética”, una razón ‘metafórica’ que no ofrezca solamente una respuesta intelectual, sino satisfacción a todas las dimensiones de la vida del hombre, y haga el mundo nuevamente habitable.

Las que los autores llaman “*imaginative metaphors*” se distinguen de las estructurantes por el habitual sistema conceptual en el ser “*a new way of thinking about something*” (23). Organizan la experiencia en modo diverso, seleccionando aspectos de lo real diversos respecto a las metáforas convencionales, y —modificando el sistema conceptual de una cultura dada— modificando también las acciones de esta forma originadas. Una vez abandonado el paradigma ‘objetivista’, según el cual la realidad es independiente de la experiencia que de ella hacemos y las metáforas son sólo expresiones lingüísticas dañosas por la claridad de la comunicación, el único modo que falta ‘superar’ del sistema metafórico con el cual pensamos y según el cual actuamos es por tanto el de usar otras metáforas.

El rechazo de Zambrano de considerar la metáfora como designación ‘imprecisa’ encuentra la confirmación con la posición de Bottirolí, que rechaza la idea de metáfora como desviación de un nivel que pretendería ser puramente denotativo y propone renunciar a la pareja denotación/connotación. Como muestra el análisis de textos complejos, es imposible una hipótesis de “*isotopia neutra, anteriore alle connotazioni e indipendente da esse*” (24). La idea que se tiene que abandonar es la del lenguaje neutral que simplemente refleja el mundo, con la de la verdad como *adaequatio*, implicadas por la dicotomía letra/figura. Seguramente Zambrano, mediante Ortega, es heredera de la enseñanza nietzscheana, para quien las categorías conceptuales del lenguaje influyen profundamente en la experiencia del mundo y nos encierran en el interior de una escala de valores que no se cree poder poner en cuestión. Es decir, lo que creemos que es la realidad, no es más que su interpretación, y sucede a partir de una herencia cultural y lingüística imprescindible. El resultado más radical que alcanza la teoría de la metáfora de Zambrano parece ser la anticipación de los resultados de una cierta retórica contemporánea, tanto cognitiva como antropológica. Arduini, además de rechazar la interpretación de las figuras retóricas como desviación de un lenguaje estándar o de un ‘grado cero’ de la expresión, las entiende no como confinadas a la *elocutio*, sino como íntimamente estructurantes al momento de la *inventio*, en el que el sujeto construye la realidad. Según esta concepción la metáfora no es tanto prerrogativa de la poesía u ocasionalmente instrumento del pensamiento científico, como, más primigeniamente, el origen de todo el lenguaje. La figura construye lo que para el sujeto es real, seleccionando determinados aspectos, y actúa a cuenta de la producción de un texto como de cada acto comunicativo y expresivo. La metáfora se entiende como una de las estrategias retóricas que, en el momento de la *inventio*, construyen el depósito extensional de un texto, el referente percibido del sujeto que será después utilizado como base para el proceso de intensionalización (25). Esta construcción no llega obviamente desde cero: el mundo se percibe y se organiza según estrategias retóricas (lo que es llamado “Campo Retóri-

23. Lakoff y Johnson 1980: 55, 68, 53.

24. Bottirolí 1993: 146.

25. Arduini 2000b: 54.

co") (26) de la cultura de pertenencia; la innovación está eventualmente realizada mediante la recuperación, la sustitución o la combinación de ideas precedentes (27). En consecuencia, el poner en discusión una tradición o un modelo cultural está dotado de particular fuerza y eficacia si se atacan a las metáforas en las que se basa (28).

Además, reelaborando el concepto viquiano de "universal fantástico" y recuperando la enseñanza, entre otros de Gorgias, Tesauro y Gracián, Arduini entiende la figura retórica como "universal antropológico de la expresión" (29), es decir como medio de construcción de una visión del mundo y por tanto a su condición de visibilidad y pensabilidad, considerando no sólo la expresión verbal, sino también a cada modalidad expresiva humana, desde el imaginario, al mito, al inconsciente, etcétera. Las figuras son los procedimientos mediante los cuales dotamos al mundo de sentido y lo hacemos habitable: "la actividad figurativa, que se manifiesta en el lenguaje pero también en otros sistemas, no permite tanto expresar en un cierto modo (el figurado como distinto del neutro) el mundo que ya conocemos, sino que más bien permite que éste sea conocido, lo hace legible, interpretable; ofrece el cuadro posible a través del cual ordenar el mundo" (30).

La idea de metáfora como medio de visibilidad y expresión de sí y del mundo, como núcleo 'vivo' de la cultura de un pueblo, uniendo cada ulterior acto expresivo y comunicativo, es la base del análisis zambrano de la época moderna. Lo que falta en la época de perdición en la que vivimos, dice Zambrano, es "una figura de la realidad dentro la cual el hombre tiene un determinado quehacer y toda su existencia un sentido" (31). Lo que está en crisis, son las metáforas fundamentales a través de las cuales se manifestaba la creencia en una razón 'absoluta' y en la posibilidad de dominar, a través de ella, lo real y la complejidad de la concreta realidad humana. Es necesario un repensamiento y una sustitución de estas metáforas, es decir una renovación en el modo de concebir la relación del hombre con la realidad. Zambrano individualiza las metáforas en la base del racionalismo moderno y de las actitudes correlativas, oponiendo nuevas metáforas que manifiesten una diversa idea de razón y de conocimiento.

Su propósito es el de sustituir el conocimiento intelectual que no alimenta la vida y la deja secar por una "parcialidad [...] mezquina" (32), una verdad "que enamore", como fue la de Cristo, que implique a todos los estratos de la persona, que renueve la fe en el mundo, disponiendo el actuar y el espacio común. El ejercicio de la razón que acompaña este movimiento será el

26. Para el concepto de "Campo Retórico", realizado a partir de la *Erwartungshorizont* de Jauss y de los conceptos de "repertorio" y "estrategia" de Iser, cfr. Arduini 2000b: 45-58. Es la *intellectio* la que, en sus varias operaciones, activa el particular sector del campo retórico que se utilizará en el discurso. "Ello segmentará de una cierta manera más bien que de otra la realidad de tal modo que la haga perceptible, esto es, comunicativamente visible, punto de partida para las operaciones sucesivas" (*Ibid.*: 67-68).

27. Arduini 2000b: 45-58.

28. Arduini 1995-96: 31 y 2000b: 178.

29. Arduini 2000a y 1993.

30. Arduini 1993: 17.

31. Zambrano 1987b: 86.

32. Zambrano 1987b: 51.

de una “razón poética”, una razón ‘metafórica’ que no ofrezca solamente una respuesta intelectual, sino satisfacción a todas las dimensiones de la vida del hombre, y haga el mundo nuevamente habitable. Y el nuevo saber fecundo sólo lo será si brota de unas entrañas enamoradas. Y sólo así será todo lo que el saber tiene que ser: apaciguamiento y afán, satisfacción, confianza y comunicación efectiva de una verdad que nos haga de nuevo comunes, participantes; iguales y hermanos. Sólo así el mundo será de nuevo habitable (33).

1. EL CORAZÓN Y LAS ENTRAÑAS

Para delinear una alternativa al intelectualismo estéril de nuestra época, Zambrano introduce la metáfora del corazón y de las vísceras, en la que resuena implícitamente la distinción pascaliana entre “*esprit de géométrie*” y “*esprit de finesse*”, entre la verdad de la razón y la del corazón. Esta metáfora, olvidada y malentendida de la tradición filosófica, usada y abusada por la poesía romántica, a menudo relegada en el folclore, tradicionalmente está opuesta a ‘usar el cerebro’, que en cambio indica el conocimiento llamado ‘racional’, el ‘pensamiento puro’ que debería ser independiente de las pulsaciones corpóreas. Con esta dicotomía entre corazón y cerebro se individuán en el ser humano dos polos no comunicantes entre ellos, el racional y el afectivo, produciendo una estéril escisión en el interior de la existencia, por un lado, dando origen a un saber que no consigue iluminar el actuar, por el otro, dejando el alma en la más completa confusión. Este paradigma metafórico es el mismo que se encuentra en la base de la distinción entre un lenguaje ‘espejo’ que refleja el mundo, y un lenguaje ‘poético’, retórico, ornamental, que no agrega nada al nuestro conocimiento de la realidad. Por este motivo Lakoff y Johnson lo llaman el ‘mito del objetivismo’ o sea la necesidad de dominar el ambiente externo, de controlarlo y poseerlo: la racionalidad que en él se expresa es la científica que obliga a la naturaleza a responder a sus preguntas. A ella, Zambrano contrapone el valor de la pasividad, de la acogida que permite a la realidad presentarse, sin violarla con las constricciones impuestas por el método científico.

Nada más infecundo que la rebeldía, aquella que mantiene al hombre suelto, ensimismado, sin hondura; confinado, en la miseria del aislamiento, que algunos se empeñan en llamar libertad o independencia; que algunos otros llegan hasta a llamar poderío, pero es sólo miseria (34).

La riqueza paradójicamente se descubre cuando se libera de su individualidad para acoger en sí aquello que es ‘otro’, cuando nos abandonan las pretensiones de lo real para ‘ocuparse’ de eso. En la mentalidad popular, el corazón es “como un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades” (35): esto es en primer lugar receptividad, acogida, intimidad. La peculiar acción-pasión que lo distingue es efectivamente el amor, una asunción suprema de lo que es

33. Zambrano 1987a: 24.

34. *Ibidem*.

35. Zambrano 1987b: 53.

desconocido y sin nombre, de lo que yace olvidado, un salvar lo que Ortega llama 'circunstancias' (36). En la dicotomía corazón/cerebro típica del racionalismo moderno inaugurado por Descartes, esto se juzga como sede de pasiones irracionales y perturbantes, pero más bien es de su fondo de donde llegan "las grandes resoluciones, las grandes verdades que son certidumbres".

A veces arde en él una llamada que sirve de guía a través de situaciones complicadas y difíciles, una luz propia que permite abrirse paso allí donde parecía no haber paso alguno; descubrir los poros de la realidad cuando se muestra cerrada (37). La llama que arde en el corazón "es luz que ilumina para salir de imposibles dificultades": se encuentran razones donde la mente parece no poder hacerlo, individúa la solución de contradicciones lógicamente insanables. Diría Pascal, "*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*" (38). Por lo tanto, aunque el corazón comparta con las vísceras la condición de pasividad, a diferencia de éstas se configura como espacio de elaboración del sentir.

El corazón es víscera más noble porque lleva consigo la imagen de un espacio, de un dentro oscuro, secreto y misterioso que, en ocasiones, se abre (39). Este abrirse es una generosa oferta de sí: no se abre para hacer salir algo, sino para dar un espacio de intimidad a lo que fuera no encuentra sitio, para "hacer adentrarse en él a lo que vaga fuera" (40). No se trata, freudianamente, de llevar la conciencia al inconsciente, sino de habitar la cavidad oscura del corazón y ofrecerla como refugio a esto que espera tener voz. La metáfora del corazón representa, en Zambrano, lo que Nietzsche llamaba 'la gran razón del cuerpo', que se manifiesta siempre y en todos modos en cada acción del pensamiento, aunque si se cree tenerla dominada y reprimida. Si el latido del corazón, que da voz al trabajo mudo de las vísceras, queda sofocado, mudo, oculto, aquellas realidades negadas y descuidadas, a las cuales por demasiado tiempo no se les ha permitido expresarse, se manifiestan de modo imprevisto e incontrolable, para tener todo lo que les pertenece. Este es un principio válido sea para la interioridad individual que para el pasar histórico. Sin duda influenciada por *La rebelión de las masas* de Ortega, Zambrano localiza en las vísceras de la historia el movimiento invisible de las masas, que trabajan mudas sin poder tener conciencia del proceso en el cual participan. Si el latido del corazón manifiesta la voz de los estratos más íntimos de nuestra interioridad, la de las vísceras de la historia la podemos oír escuchando el ritmo de nuestro presente, escondido por los pasos de las personas a la salida "de las fábricas, de las oficinas, de las diversiones, de las competiciones deportivas, de los espectáculos, de las fiestas

Mientras que la vista es dominio de lo que puede circunscribir con la mirada, la voz del corazón se 'escucha', disponiéndose a dejar emerger cualquier cosa espontáneamente, creando un espacio de silencio, de recogimiento, para que esta voz pueda ser oída.

36. Salvar un hecho o una realidad significa, para Ortega, conducirlo a la plenitud de su significado. "Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas pequeñas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos" (Ortega 1932:11).

37. Zambrano 1987b: 53.

38. Pascal (1951), fr.227 edición *Brunschvicg*.

39. Zambrano 1987b: 54. Por la influencia de Unamuno en la metáfora zambraniana de las vísceras, cfr. Zambrano, *La religión poética de Unamuno*, en Id. 1965: 129-160.

40. Zambrano 1987b: 55.

Analizando los momentos constituidos por la evolución de una civilización, individualiza cuatro edades, paralelas al desarrollo de un organismo vivo: infancia, juventud, madurez y vejez; el hombre occidental del siglo XIX viviría en la última edad, en una cultura en el crepúsculo, esperando su extinción definitiva.

religiosas y civiles". De ese ritmo, podemos entender la situación social de un país, su estado de salud, "el grado de humanización de la historia que está viviendo" (41). Se articula aquí una oposición metafórica que lleva a dos modalidades de experiencia y conocimiento diversas: por un lado, el conocimiento intelectual expresado por el acto del ver, por otro lado, el latido del corazón como orden que se percibe con el oído. Mientras que la vista es dominio de lo que puede circunscribir con la mirada, la voz del corazón se 'escucha', disponiéndose a dejar emerger cualquier cosa espontáneamente, creando un espacio de silencio, de recogimiento, para que esta voz pueda ser oída. No obstante, mientras la visión anula el tiempo, ya que se cumple en un solo instante, y toma lo real como inmovilidad, el latido del corazón mide el pasar, suministrándonos el primer instrumento natural con el cual nos damos cuenta de su transcurrir. A través de la sustitución de la metáfora auditiva y visual, tomamos nosotros mismos la realidad como una transformación imparable, como seres no acabados, que continuamente 'se hacen a sí mismos'.

El corazón no da origen a un conocimiento separado de la vida, sino más bien le ofrece un ritmo, o sea confiere un orden a nuestros hechos internos, haciéndolos inteligibles. El tipo de racionalidad y de orden que el latido del corazón encarna es fluido, flexible, adaptable: éste "alberga el fluir de la vida, no para retenerlo, sino para que pase en forma de danza, guardando el paso, acercándose en la danza a la razón que es vida" (42). Sin embargo, a través del latido del corazón no sólo medimos el pasar del tiempo, sino que nos sincronizamos con los ritmos de la tierra y con el pulsar de los astros, o bien establecemos un contacto íntimo con la realidad que nos rodea, identificándonos con ella, diversamente del acto de la visión, donde inevitablemente se produce una división entre el sujeto y el objeto.

En *Claros del bosque* Zambrano hace una aclaración, en particular a la situación del corazón, añadiendo que, diversamente del motor inmóvil de Aristóteles, el cual mueve por atracción quedando, sin embargo, impassible, es un motor que acoge en sí la vida, la hace circular en su interior. Las habitaciones del hombre, dice Zambrano, han sido construidas a imagen del corazón, como cavidad acogedora en cuyo interior se es libre de circular, a diferencia de la tienda en que el horizonte aprisiona y limita. La casa, la modesta casa a imagen del corazón que deja circular que pide ser recorrida, es ya sólo por ello lugar de libertad, de recogimiento y no de encierro (43).

Esto da una última confirmación del hecho que la metáfora sea entendida, por Zambrano, como "universal antropológico de la expresión", como un procedimiento de organización de la realidad pero no limitado a la esfera lingüística sino extensible a todas las modalidades expresivas del hombre, a través de las cuales articula su relación con el mundo. Cardona (1985) muestra como en la mayor parte de las culturas la casa

41. Zambrano 1992: 24.

42. Zambrano 1988: 64.

43. Zambrano 1987b: 64.

viene definida en base al modelo corporal mediante procesos metafóricos y metonímicos: así en ella se individualará una boca, la entrada; una cabeza, el techo, etcétera. También en este caso, retóricamente organizamos nuestras percepciones: configurando el espacio por medio de la metáfora del cuerpo, nos familiarizamos con él y lo hacemos habitable (44).

2. EL SER CONCEBIDO Y EL VENIR A LA LUZ

Un "saber sobre el alma", una "ciencia del corazón" tal y como es propuesta por Zambrano, buscará mantener unidos vida y conocimiento, sin renegar de la pasividad y la dependencia de la propia condición, y sin desear una existencia autónoma respecto al organismo del cual deriva, como el conocimiento abstractamente intelectual. A través del nacimiento de la metáfora que, variamente declinada, vuelve con una cierta frecuencia en todas las obras de María Zambrano, se expresa tal elaboración del sentido derivado de la interioridad, un 'venir a la luz' del sentido, un 'ser concebido' que, diversamente de la 'inmaculada concepción' intelectual, conserva memoria y traza de su origen sensible. Según esta metáfora, el hombre se entiende como "una criatura no hecha de una vez, no terminada", que no termina de reelaborar la experiencia de su vida, de proyectarse, de transformarse, que debe continuamente renacer. Él "tiene que acabar de nacer enteramente y tiene también que hacerse su mundo, su hueco, su sitio, tiene que estar incessantemente de parto de sí mismo y de la realidad que lo aloje". Explica Zambrano que frente al horror primordial del nacimiento, vivido como separación, ruptura de una unidad originaria, el hombre, históricamente, ha encontrado dos vías: desnacer a la manera de Budha y todas las religiones que quieren ante todo borrar el hecho del nacimiento y anularlo. O existir, nacer de nuevo, ser engendrado nuevamente; de donde ha salido toda la cultura occidental, desde Grecia (45).

El des-nacer y el re-nacer son metáforas de dos diversas reacciones frente al tiempo: el primero intenta anularlo, el segundo lo abraza en su dispersión. Mientras el des-nacer indica la fuga de la realidad humana hacia un ideal sobretemporal de perfección inmóvil, el renacer implica la humildad de sentir que no somos completos, y de proyectar siempre de nuevo el propio nacimiento, aceptando el trabajo que ello comporta. Este saber de la interioridad no puede ser elaborado en un sitio separado de la vida concreta y de sus necesidades, sino que debe derivar de la petición de ésta de nacer, a ser iluminada, dando a la luz lo que cela en sus profundidades, esperando ser configurado en un sentido (46). Haciéndose en parte heredero del gesto mayéutico de Sócrates, Zambrano quiere ayudar a nacer a la verdad que hay en cada uno, respondiendo al deseo del corazón de "desentrañarse" (47).

44. Cfr. Arduini 1993: 17; 1996: 57-60; 1998: 365-366, 2000b: 149-151.

45. Zambrano 1987b: 56, 87, 94, 95.

46. Desentrañar un problema, una cuestión, es aclarar una situación concreta y determinada al fin de actuar correctamente, y no dar una proposición universal y necesaria, lógicamente coherente.

47. Zambrano 1987b: 77.

Conexa a la metáfora del nacimiento también está la idea del venir a la luz a través del dolor del parto, paragonado por Zambrano al saber trágico, al aprender mediante el sufrimiento que constituye el núcleo de la tragedia griega, contrapuesto al conocimiento imperturbable de la razón. Precisamente, la forma de la tragedia se utiliza en la “razón poética” de Zambrano en *La tumba de Antígona*, donde la autora retoma la situación de la inocente hija de Edipo por donde Sófocles la ha dejado: ‘enterrada viva’ en su tumba para desvanecer la confusión de su situación para poder morir finalmente. La tumba de Antígona es la metáfora, como la cavidad del corazón, como el regazo materno, de un espacio de elaboración del sentido donde la existencia humana se ilumina a sí misma y se dota de una configuración inteligible. La de Antígona, dice Zambrano, es una verdadera ‘bajada a los infiernos’, en las vísceras de la tierra, que son las de su situación personal y con las de la historia, de la guerra civil nacida del desacuerdo entre sus hermanos. Así la muchacha se vuelve en una especie de alter-ego para la autora, que busca iluminar la situación de la guerra civil española, clarificando lo vivido personalmente con el pasado de su país. Este repensamiento aparece como imprescindible tanto para su vida cuanto para el futuro de España, que Zambrano intenta ‘ayudar a nacer’, como Antígona ‘ayuda a nacer al padre’, los hermanos, la nodriza Ana y a otros personajes, los cuales alternativamente vienen a visitarla, como fantasmas, en aquel estado de suspensión entre la vida y la muerte que le concede finalmente la posibilidad de ordenar los hechos en una constelación de sentido. Zambrano dice, con Antígona: “Gracias al destierro conocimos la tierra”, o bien hemos reconquistado nuestra pertenencia en modo consciente (48).

Porque llevábamos algo que allí, allá, donde fuera, no tenían; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz, el errante, el que se

encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga (49).

Lo que el exiliado ofrece es su desarraigo, el vacío, la distancia que permite a la realidad emerger, aparecer, así como el corazón ofrece su cavidad, o como los claros se abren entre el denso bosque permitiendo a la luz de la luna insinuarse (50). Estas ‘metáforas del vacío’ comparan la indicación de un comportamiento radicalmente distinto del ‘dominador’ del pensamiento científico: la presentación de lo real emerge espontáneamente del místico olvido del pensamiento que

48. Zambrano 1967: 115. La condición de exilio es para Zambrano una toma de distancia forzada que determina un sitio desde donde se puede ejercitar la memoria y el pensamiento, una posición de la cual la unión con la patria, con los propios orígenes, puede ser remeditado y ‘dado a la luz’. Cfr. Heidegger (1957) sobre el habitar como cuidar las cosas y estar en ellas, no condicionado por la mera distancia espacial y Id. (1927) §23, en donde Heidegger explica: “Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige Besorgen. Das, wobei dieses im Vorhinein sich aufhält, ist das Nächste und regelt die Ent-fernungen” (p. 107).

49. Zambrano 1967: 259.

50. Los “claros del bosque”, como la *Lichtung* heideggeriana, son metáforas de un pensamiento que se abandona y deja al descubierto lo que estaba escondido en la oscuridad. Es la modalidad de conocimiento propio de una revelación, no metódica, que no se puede buscar o inducir, porque rechaza la violencia, pero nos sorprende con iluminaciones discontinuas e imprevisibles. El espacio que se abre es el de la oferta gratuita de sí, de la propia pasividad, y del recibir reconocido. Ya Ortega, en *Meditaciones del Quijote* habla de los claros en los cuales podemos sorprender el embrollado bosque y de la iluminación imprevista que caracteriza la verdad como *alétheia* (1932: 20–21).

se vacía en cada pregunta. La historia puede ser redimida solamente haciéndose testimonio del sacrificio en el que ésta ha sido edificada, explicándolo, como la verdad puede ser conquistada sin salir de la caverna, como el filósofo platónico, solamente entrando, descendiendo en sus profundidades, habitándola (51). Mientras en el mito del VII libro de *La República* la luz que le llega al filósofo lo deslumbra, cegándolo, la que ilumina las vísceras de la tierra es una luminosidad tenue, como la de la aurora, la de la llama de una vela, o la del claro que se abre entre un denso bosque, todas metáforas de una visibilidad diversa respecto a la que ofrece la violencia cegadora de la luz de la razón plenamente desplegada, que desvanece las sombras e instaura un régimen polémico donde no hay sitio para las 'esfumaturas' (52). Además de la violencia del método filosófico con el cual, desde Bacon, el hombre obliga a la naturaleza a responder a sus preguntas, la clara luz del día también es una metáfora de su reductividad, de su no comprender la complejidad de lo real. El Régimen Diurno, como indica Durand (1963) (53), es el dicotómico de la razón que no conoce términos intermedios entre verdadero y falso, bien y mal; es el régimen que impone a Antígona elegir entre sus hermanos, donde no hay sitio para el amor, para la piedad. "Porque todo lo que desciende del Sol es doble: luz y sombra; día y noche; sueño y vigilia; hermanos que viven uno de la muerte del otro" (54).

3. LA HISTORIA COMO AURORA REPETIDA Y COMO SINFONÍA

Como en las vísceras arde esa luz tenue que alumbra lo que guardan, Zambrano, en *Persona y democracia*, asume una claridad muy parecida a la de la aurora, metáfora de la historia concebida como desvelamiento progresivo y nunca concluido por el hombre que en ella se mueve. La polémica de la autora se dirige a la metáfora, la del ocaso, a través de la cual Spengler, en la afortunada obra *Der Untergang des Abendlandes*, expresa el estado de decadencia de nuestra civilización y pinta el futuro de una manera completamente pesimista. Analizando los momentos constituidos por la evolución de una civilización, individualiza cuatro edades, paralelas al desarrollo de un organismo vivo: infancia, juventud, madurez y vejez; el hombre occidental

51. En las vísceras se entrelazan realidad y posibilidad, lo que ha sido con lo que habría podido ser. Se encuentran las que Ricoeur llamaría "*histoires potentielles*" (Ricoeur 1983: 142-143), en las que nos movemos sin ser conscientes. Según Ricoeur la fuerte correlación entre "*la forme temporelle inhérente à l'expérience et la structure narrative*" (Ibid.: 144) emerge en un modo ejemplar durante el psicoanálisis, donde el analista tiene que reconstruir y configurar un relato a partir de fragmentos dispersos, al fin de hacer reconquistar al paciente su identidad personal. Se trata de un trabajo reconstructivo y a su vez constructivo, análogo al histórico, que tiene una deuda con la historia no escrita. "*Nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées. Cette remarque prend toute sa force quand nous évoquons la nécessité de sauver l'histoire des vaincus et des perdants. Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle réciit*" (Ibid.: 143).

52. A propósito de las varias gradaciones de luz, cfr. Ortega y Gasset 1932: 43-45, La luz como imperativo.

53. Durand (1963) individúa dos regímenes mediante los cuales vienen estructurados los contenidos simbólicos, el Diurno y el Nocturno, ambos reconducibles a procesos retóricos. El Régimen Diurno de la imagen, que Durand reconoce estar en la base de la tradición filosófica occidental que desde Parménides llega hasta Descartes, se basa en la antítesis entre luz y tinieblas, dando origen a una realidad rígidamente dicotómica y polémica. El Régimen Nocturno de las imágenes en cambio está caracterizado por el eufemismo, que se concreta o encuentra constantes en el devenir temporal que dé la idea de ciclicidad, o en la antífrasis, mediante la cual se invierte el sentido afectivo de las imágenes. Así el alma busca la luz en la oscuridad, la muerte se vuelve regresión en el regazo materno, y el sepulcro una cuna. Mientras el movimiento del Régimen Diurno es el de la ascensión hacia la cúpula, el del Régimen Nocturno es la decadencia, la penetración en profundidad, eufemización de la caída. Este simbolismo nocturno se reencuentra ejemplarmente, según Durand, en la mística de San Juan de la Cruz, que para María Zambrano es una referencia fundamental. Cfr. también Sanz 1998: 38.

54. Zambrano 1967: 262.

del siglo XIX viviría en la última edad, en una cultura en el crepúsculo, esperando su extinción definitiva. Igualmente, en el horizonte de una interpretación biologicista de la historia, pero de signo totalmente opuesto, es la metáfora del amanecer repetido mediante la cual Zambrano propone la lectura de la crisis que estamos atravesando y, en general, de la historia. El hecho de que estamos viviendo una época de crisis, dice Zambrano, es indiscutible; está determinada por una restricción del horizonte, por un oscurecimiento del camino, que no nos consiente colocarnos en el presente en modo sereno: pero se puede interpretar en modo diferente esta oscuridad, cual preludio de la luz que ha de llegar.

Los dos juntos: muerte y amanecer entremezclados son una crisis. Mas el amanecer es de mayor monta que la muerte en la historia humana, el amanecer de la condición humana que se anuncia una y otra vez y vuelve a aparecer tras de toda derrota. Pues la historia toda se diría que es una especie de aurora reiterada pero no lograda, librada al futuro (55).

La metáfora de la aurora repetida será el paradigma a través del cual leer la propia realidad histórica y en base al cual conformar las propias acciones. Mientras que el ocaso es el final de un proceso, el alba es un anuncio, una promesa de renovación y de un nuevo inicio. El desarrollo histórico del hombre se entiende como metamorfosis continua, nunca concluida.

Como si el alba en lugar de avanzar se extendiese, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer. Y como la luz del alba anuncia y profetiza la luz que saldrá de ella misma, que será ella misma en su logro, el hombre se anuncia a sí mismo desde el primer momento en que aparece (56). Las metáforas del parto y la de la aurora se sobreponen y se compenetrán para manifestar el doloroso desvelamiento progresivo de lo humano en la historia, mediante proyectos continuamente renovados y reformulados, nacimientos y renacimientos. Además la luz del alba, a diferencia de la del mediodía, conserva trazos y memoria de las tinieblas de las que deriva, como el hombre, proyectándose en el futuro, se arraiga aún al pasado.

Lo mismo en la vida personal que en la histórica, nada puede lograrse si hunde el pasado. Y hay victorias, triunfos históricos que traen consigo el hundimiento de un pasado. No pueden durar, por lo menos, en aquello en que hundieron al pasado. Sólo son permanentes las victorias que salvan el pasado, que lo purifican y liberan. Y así en esta alba permanente del hombre, en su historia, la luz viene también del pasado, de la misma noche de los tiempos (57).

La luz del alba es también la del despertar que, para Zambrano, indica la toma de conciencia histórica con la asunción de responsabilidad individual y colectiva respecto al propio pasado. Se trata, una vez más, de una 'media luz',

55. Zambrano 1992: 29.

56. Zambrano 1992: 34–35. Ya en la obra juvenil *Nuevo liberalismo* Zambrano contraponen al conservadurismo, que quisiera 'mineralizar' la historia, el pensamiento revolucionario que la concibe como continua transformación, derivando sus tesis políticas de la asunción filosófica que la vida consiste en hacer renacer continuamente al mundo dentro de sí (Zambrano 1930: 43–45).

57. Zambrano 1992: 36–37.

que no excluye las sombras, de una conciencia intermitente, nunca en modo definitivo: el conocimiento histórico es un saber relativo, que se construye dolorosamente a través de la experiencia y comporta inevitablemente parcialidades. La necesidad de actuar, no es soportada nunca por un conocimiento adecuado a las circunstancias; así inevitablemente: "el hombre se conoce a sí mismo antes que pensando, actuando, haciendo: sabe después de haber actuado" (58). Nuestra concepción de la historia, dice Zambrano, hasta ahora ha sido encuadrada dentro de las coordenadas dadas por las metáforas arquitectónicas del edificar, del fundar. Y, como en época precristiana cada construcción exigía un sacrificio, como cada "querer construir o sostener un edificio histórico, social" comporta víctimas. La historia como la hemos vivido hasta ahora, como construcción nacida de la voluntad de pocos al precio del sacrificio de muchos, tiene pues una estructura 'sacrificial' que puede ser redimida y mutada en ética solamente sustituyendo las metáforas del construir edificios, generadas por el inmovilismo y por la violencia del racionalismo y de su directa aplicación política, el absolutismo. Como símbolo del absolutismo de Occidente y del pasado de España, Zambrano asume el monasterio de San Lorenzo de El Escorial. El proyecto político que expresa tiene origen, como el racionalismo moderno y la religión católica, del deseo de detener el tiempo, elevándose por encima de él, y de cristalizar la vida humana en una forma estática y concluida; "de llegar, por así decir, a la supratemporalidad, allí donde la unidad puede lograrse en su pura perfección".

Pues, el racionalismo es absolutismo por su parte, al extender sin más los principios de la Razón a la realidad toda. Una razón imperante, no contemplativa, no dirigida a descubrir la estructura de la realidad. [...] lo que mueve al racionalismo es la doble apetencia de unidad y de inteligibilidad: de que la realidad sea, al par, una y transparente por entero a la razón (59).

Este deseo de trascender el tiempo con una verdad absoluta y universalmente válida está en la base de cada metáfora del edificar, comprendidas las que están dentro de la expresión 'sistema filosófico' que se erige 'una vez por todas'. El inmovilismo y la violencia que a través de éstas se expresa tiene origen en un cierre de lo real y su devenir imparable, de la angustia que no encuentra más reparo que caos y desorden que erige una alta e impenetrable muralla contra lo que se agita fuera. La democracia, en cambio, es una búsqueda de un diverso tipo de unidad, que no suprima las diferencias, sino que consiga armonizarlas, dejando a cada una su propia identidad. Esta es expresión de aquella "relatividad de la razón verdadera que sabe moverse en el Tiempo", que renace continuamente de sus cenizas y así sobrevive a cada intento de destrucción. La democracia logra disminuir la verdad que se recoge en el momento de la intuición en la "vida que es multiplicidad, relatividad". Lo que aparece verdadero y justo no se puede alcanzar una vez por todas, tiene que ser realizado

Las metáforas del parto y la de la aurora se sobreponen y se compenetrán para manifestar el doloroso desvelamiento progresivo de lo humano en la historia, mediante proyectos continuamente renovados y reformulados, nacimientos y renacimientos.

58. Zambrano 1992: 69.

59. Zambrano 1992: 96, 89, 87.

día a día, “en la doble fidelidad a lo absoluto y a la relatividad, a aquello que vivimos fuera del tiempo y al tiempo en su correr implacable”; esta fidelidad se realiza en la ética, definida por Zambrano “querer algo absolutamente, pero quererlo en el tiempo”. Lo que ha de ser cambiado es la metáfora de la acción histórica, de edificio a sinfonía. La sinfonía es un tipo diverso de construcción, que cada vez tiene que ser reactualizado mediante la ejecución.

Pues no hay razón para que la imagen sea la de un edificio más que la de una sinfonía. El motivo de que para la mayoría de las gentes sea así puede ser quizá que el edificio está ahí de una vez por todas....mientras dure. Y la sinfonía hemos de escucharla, actualizarla cada vez; hemos de rehacerla en cierto modo, o sostener su hacerse: es una unidad, un orden que se hace ante nosotros y en nosotros (60).

Cambiando los paradigmas metafóricos de comprensión de lo real y de sí mismos, la “razón poética” de Zambrano aspira a transformar la vida del hombre, su modo de relacionarse con el mundo, y a la historia, introduciendo la idea de una razón flexible, que sepa seguir e iluminar la existencia en su hacerse. Vivir es, para Zambrano, nacer siempre de nuevo de la herida que los eventos provocan en nosotros, como la aurora de la herida del cielo, y no renunciar a responder a la pregunta sobre el sentido de la propia vida, que no puede venir de una verdad abstracta sino solamente de la experiencia que transcurre en el tiempo. Es continuar fiel a esto lo que pide ser rescatado del silencio, es esto lo que suplica ser narrado. Y la “razón poética” es aquella adhesión enamorada de lo real que, sin violencia, armoniza el “fracaso” de la existencia, recogiendo en un orden, como el latido del corazón, como una sinfonía, su fragmentación y dispersión.

60. Zambrano 1992: 160, 161, 163.

BIBLIOGRAFÍA

- Arduini, S. (1993), “La figura retórica como universal antropológico de la expresión”, in Castilla. *Estudios de literatura*, n. 18, pp. 7–18.
- Arduini, S. (1995–96), “*Figure retoriche e traduzione nel Vangelo*”, in Koiné, –VI, pp. 17–36.
- Arduini, S. (1996), *Retorica e traduzione*, Urbino, Università degli Studi.
- Arduini, S. (1998), “El Estatuto de la figura en la retórica contemporánea”, in T. Albaladejo–F. Chico Rico–E. Del Río (eds.), (1998), *Retórica hoy*, número 5 de Teoría/Crítica, pp. 353–370.
- Arduini, S. (2000a), “Vico y los universales fantásticos”, in A. López Eire–M. Labiano

Ilundáin-A. Seoane Pardo (eds), *Retórica, Política e Ideología: Desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Salamanca, LOGO, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, Pensamiento y Cultura Clásica.

Arduini, S. (2000b), *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

Bottiroli, G. (1993), *Retorica. L'intelligenza figurale nell'arte e nella filosofia*, Torino, Boringhieri.

Cardona, G. R. (1985), *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Bari, Laterza.

Durand, G. (1963), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction a l'archetypologie generale*, Paris, PUF.

Ferrucci, C. (1995), *Le ragioni dell'altro. Arte e filosofia in Maria Zambrano*, Bari, Dedalo.

Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

Heidegger, M. (1957), *Bauen Wohnen Denken*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske Verlag.

Lakoff G. e Johnson M. (1980), *Metaphors we live by*, Chicago, University Press.

Maillard, Ch. (1992), *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona, Anthropos.

Ortega y Gasset, J. (1914), "Ensayo de estética a manera de prólogo", in Id., *Obras completas*, vol. VI, Madrid, *Rev. de Occidente*, 1964, pp. 247-264.

Ortega y Gasset, J. (1924), *Las dos grandes metáforas*, in Id., *Obras*, Madrid-Barcelona, Espasa-Calpe, 1932, pp. 430-442.

Ortega y Gasset, J. (1932), *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras*, Madrid-Barcelona, Espasa-Calpe, 1932, pp. 1-82.

Ortega y Gasset, J. (1940), "Ideas y creencias", in Id., *Obras completas*, vol. V, Madrid, *Rev. de Occidente*, 1964, pp. 377-409.

Ortega y Gasset, J. (1941), "Historia como sistema", in Id., *Obras completas*, vol. VI, Madrid, *Rev. de Occidente*, 1964, pp. 11-50.

Pascal, B. (1951) [1670], *Pensées*, ed. Brunschvicg, Paris, Garnier.

Revilla, C. (1998), *Claves de la "razón poética". María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*, Madrid, Editorial Trotta.

Revilla, C. (1998), "Claves de la 'razón poética'", in Id. (1998), pp. 13-21.

Ricoeur, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.

Ricoeur, P. (1983), *Temps et récit*, tome I, Paris, Seuil.

Sanz, J. M. (1998), *La semántica de la luz*, in C. Revilla (1998), pp. 37-40.

Zambrano, M. (1930), *Nuevo liberalismo*, Madrid, Morata.

Zambrano, M. (1937), "La guerra, de Antonio Machado", in *Hora de España*, XII.

Zambrano, M. (1965), *España, sueño y verdad*, Barcelona-Buenos Aires, E.D.H.A.S.A.

Zambrano, M. (1967), "La tumba de Antígona", in Id. (1986), *Senderos*, Barcelona, Anthropos.

Zambrano, M. (1987a) [1939], *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion.

Zambrano, M. (1987b) [1950], *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza.

Zambrano, M. (1987c) [1975], "Un pensador (apuntes)" in *Anthropos*, suppl. n. 2, pp. 44-50.

Zambrano, M. (1988), [1977], *Claros del bosque*, Barcelona, Biblioteca de Bolsillo.

Zambrano, M. (1992) [1958], *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE ZAVATTA

La Autora analiza el pensamiento de María Zambrano —heredera de la tradición filosófica de Ortega y la poesía de Machado— que apuesta por la metáfora como forma de situar al hombre en el mundo y alcanzar una “razón poética” proveniente de la experiencia

personal más profunda —en las habitaciones del corazón— dando sentido a la vida en soledad y en comunidad.

Palabras clave: Zambrano, Ortega, metáfora, razón poética, conocimiento y realidad.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ZAVATTA

L'auteur analyse la pensée de María Zambrano —héritière de la tradition philosophique d'Ortega et Machado— qui est sûre de la métaphore comme façon de situer l'homme dans le monde et atteindre «une raison poétique» provenant de l'expérience

personnelle la plus profonde —dans les demeures du cœur— en donnant du sens à la vie en solitude et en communauté.

Mots clef: Zambrano, Ortega, métaphore, raison poétique, connaissance et réalité.

SUMMARY OF ZAVATTA'S ARTICLE

The Author analyzes the thought of María Zambrano —heir to the philosophical tradition of Ortega and the poetry of Machado— who puts all his stakes on the metaphor as the means to place man in the world and to reach a “poetic reason”

coming from a deeper personal experience —in the rooms of the heart making sense of life in solitude and in community.

Key words: Zambrano, Ortega, metaphor, poetic reason, knowledge and reality.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON ZAVATTA

Die Autorin analysiert die Gedanken von María Zambrano —Erbin der philosophischen Tradition von Ortega und der Poesie von Machado— der auf die Metapher setzt. Die Metapher ermöglicht es, den Menschen in der Welt zu positionieren und zu einer poetischen Vernunft zu gelangen, die aus der tiefsten

persönlichen Erfahrung —den Kammern des Herzens— heraus entsteht und auf diese Weise dem Leben in Einsamkeit und Gesellschaft einen Sinn verleiht.

Schlüsselwörter: Zambrano, Ortega, Metapher, poetische Vernunft, Kenntnis und Realität.

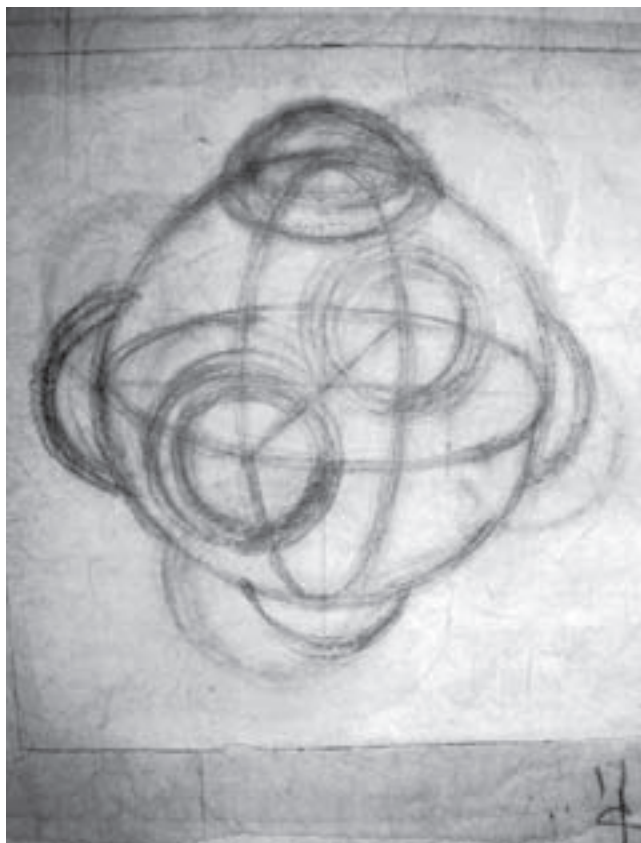
PEUT-ÊTRE/BÉBAIOS

EL TIEMPO DE UNA DEMOCRACIA

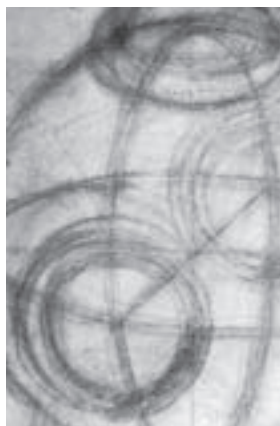
(...ARISTÓTELES...NIETZSCHE...DERRIDA...) POR VENIR

Delmiro Rocha Álvarez

Departamento de Filosofía, UNED, Madrid



Todo parece jugarse entre ellos dos, *peut-être/bébaios*, en la barra diagonal que los separa pero que también los une, que los obliga a comparecer juntos y alejados. Ambos parecen pugnar por ocupar el mismo lugar, ese *topos* privilegiado donde todo se resuelve, ese centro panóptico que todo lo ve y que es visto por todos. Pero no encontraremos aquí jerarquía o poder, puesto que ambos ocupan ese mismo lugar. ¿Es eso posible? ¿Cómo evitar el desplazamiento? La respuesta es una cuestión de tiempo. Es el tiempo el que coloca a ambos en un mismo lugar porque (es) en un



tiempo diferido. Sólo en un tiempo disloca(liza)do pueden darse a la vez el *peut-être* y el *bébaïos* en el acontecer de una decisión. Temporalización que espacia, que da lugar(es).

La sustantivación del adverbio “quizá” (que se produce en la filosofía “ético-política” de Jacques Derrida y que se deja ver de forma particular en la obra que aquí utilizamos como base, a saber, *Políticas de la Amistad*, en la cual se deconstruye el concepto tradicional de amistad) se muestra ahora con toda su fuerza precisamente porque no se erige como un término nuclear sobre el que reposa la filosofía política sino que actúa allí donde toda política se estabiliza, donde el campo político encuentra un equilibrio (que nunca ha dejado de buscar) para hacer temblar lo que necesariamente debe ser estable. La estable inestabilidad es, en otros términos, la aporía de la indecidibilidad. La decisión, que atraviesa y en rigor nunca abandona la experiencia de lo indecible, debe romper la regla, suspender el saber (necesario pero insuficiente) y producir acontecimiento, pero en el momento en que una decisión tiene lugar aparece como una nueva regla que automáticamente se institucionaliza, se vuelve estable. La inseguridad radical del “quizá” permite que una decisión tenga lugar como tal decisión y no como aplicación o despliegue de un programa dado pero ese “tener lugar” de la decisión es siempre en forma de *bébaïos*, siempre en la apariencia de una cierta estabilidad de lo estable. Por eso es tan fundamental para la decisión política la violencia que el “quizá” ejerce sobre la determinación de toda regla dada como la violencia que la propia decisión ejerce sobre el “quizá” mismo.

“La amistad de aquellos amigos, si la hay, si llega un día, y en la ocasión de un momento, de un instante, sin garantía de duración, sin la firme constancia de la *philia* aristotélica, sería bajo la condición de una alianza improbable en el pensamiento del quizá. Y como este pensamiento por venir no es una filosofía, al menos no una filosofía especulativa, teórica o metafísica, no una ontología ni una teología, ni una representación ni una conciencia filosófica, se trataría de otra experiencia del quizá: del pensamiento como otra experiencia del quizá. Otra manera, pues, de dirigir, de dirigirse a lo posible. Tal posible no pertenecería ya al espacio de este posible, a la posibilidad de lo posible, cuyo concepto habría asegurado su constancia, a través de tantas mutaciones, de Aristóteles a Hegel y a Bergson. Para abrirse a esa otra posibilidad de lo posible, la misma palabra experiencia tendría que designar otro concepto. E intentar traducirse, si esa otra posibilidad fuese posible ahí, en un lenguaje político. Al precio, si eso fuera necesario, de cambiar el sentido de la palabra “política” – dicho de otro modo, cambiar la política.

Ese cambio por venir está quizá en curso. Pero no disimulemos la aporía cuya prueba tiene que hacer todo cambio. Es la aporía del quizá, su aporía histórica y política. Sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un quizá, no habría nunca ni acontecimiento

ni decisión. Ciertamente. Pero nada sucede nunca si no es quitando el quizá, guardando su posibilidad “viva”, su memoria viva. Si no es posible ninguna decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación comprometiéndose en el quizá, en revancha la misma decisión debe interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el quizá mismo. ¿Qué serían, en efecto, en el orden del derecho, de la política o de la moral, reglas o leyes, contratos e instituciones sin determinación constante (*bébaios*), sin calculabilidad y sin violencia al quizá, a lo posible que los hace posibles?" (1).

Aunque es el propio Derrida quien dice que no es justo hacer recaer todo el peso sobre la palabra *bébaios*, es también él quien realiza una lectura de la historia de la filosofía política en torno al afianzamiento del *bébaios* en Occidente como el *telos* de la estabilidad, la seguridad y el equilibrio políticos. El *bébaios* imponía la fórmula de la firmeza, esto es, de lo que es estable y duradero, una política viril y certera. Pero además de firmeza trae consigo un componente de fiabilidad, esto es, de confianza, de fe y creencia en lo que (se dice que) es firme y estable (para que así continúe siéndolo).

Esta estructura filosófica se mantiene prácticamente incorrupta, aunque Derrida analiza los diferentes momentos y procesos que sufre la política de la amistad entendida como política de la fraternidad, hasta la introducción del “quizá” como elemento perturbador acuñado por Nietzsche. Es la primera declaración directa de guerra al fratrocenismo. A partir de aquí se abre un nuevo panorama para la reflexión política. Nietzsche ve venir en el futuro una nueva política, unos nuevos filósofos. Su decir profético actúa a martillazos, con el golpear de un “quizá” que invierte todos los signos:

"¡Amigos, no hay amigos!", exclamó el sabio moribundo;
¡Enemigos, no hay enemigos!", exclamo yo, el necio viviente" (2).

Pero la simple inversión no rompe el esquema. Aunque algo más adelante vamos a ver como la labor de Nietzsche no es una simple inversión y como su filosofía produce una fisura en el esquema que supone el comienzo de su rotura, lo que nos interesa ahora es reparar en que la reflexión política había sido modificada por el “quizá” nietzscheano. En *Políticas de la Amistad*, Derrida asume todo el proceso y desarrolla la reflexión política en torno al “quizá” y al *bébaios* precisamente porque es entre estos dos anclajes, en la barra que los une separándolos, donde se produce la aporía propiamente política. Ambos son antagónicos, contradictorios, heterogéneos, violentos el uno con el otro... pero no pueden dejar de aparecer juntos. Sólo violentamente juntos pueden tener lugar. Solamente de la fricción rebelde, aporética y

Aunque es el propio Derrida quien dice que no es justo hacer recaer todo el peso sobre la palabra *bébaios*, es también él quien realiza una lectura de la historia de la filosofía política en torno al afianzamiento del *bébaios* en Occidente como el *telos* de la estabilidad, la seguridad y el equilibrio políticos.

1. DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, Pág. 85–86.

2. F. NIETZSCHE, “De los amigos”, en *Humano, demasiado humano* 376, trad. esp. de Alfredo Brotons, Akal, Madrid, 1996, pág. 200.

El tiempo es lo que da
permanencia porque es
ahí donde se decide,
donde se muestra la
estabilidad de una
amistad. El tiempo es el
juzgado y el juez.

violenta que se produce en su (des)juntura puede darse el tiempo de una decisión política. Es un darse del tiempo porque veremos como este don sin deuda atraviesa la cuestión de la política, que no es otra que la cuestión de la amistad.

Aristóteles centra sus esfuerzos en determinar las condiciones y los componentes de la amistad, sus diferentes tipos, sus órdenes, sus rangos y su lógica. De esta amistad depende directamente la política de la polis, de la ciudad que acoge y vive esa amistad. Esta amistad necesita un componente que la haga fuerte, segura, firme y duradera, que la convierta en *bébaios*, esto es, un componente estabilizante. La estabilidad es aquello que asegura cierta permanencia en el tiempo pero esa permanencia sólo la otorga el tiempo. El tiempo es lo que da permanencia porque es ahí donde se decide, donde se muestra la estabilidad de una amistad. El tiempo es el juzgado y el juez. Para Aristóteles la estabilidad se produce en la que él llamaba la amistad primera. Jerárquicamente primera, y primera porque de ella dependen todas las demás. La amistad primera implica dos componentes fundamentales que aseguran el recto juicio y, en consecuencia, da estabilidad a la amistad. Éstos son la decisión y la reflexividad. La amistad primera es una amistad reflexiva y que decide. Sólo es posible en el tiempo y con el tiempo porque tanto la decisión como la reflexión son una cuestión de(l) tiempo. Pero la cuestión del tiempo le otorga al *bébaios* un carácter doble porque no es solamente que el tiempo tenga un poder estabilizante en el sentido de dar o mostrar algo como estable (*bébaios*) sino que, además, el tiempo da la confianza en la estabilidad. En rigor es esta fe en lo estable lo que permite decir y asegurar que algo es estable y que mañana continuará siéndolo. En última instancia, es la creencia lo que permite decir o atribuir a algo la cualidad de estabilidad. El tiempo da el don. El tiempo da la con-fianza necesaria para que el *bébaios* tenga lugar. Pero esta estabilidad, el cuerpo mismo del *bébaios*, es entonces algo dado, una donación del tiempo. En cuanto donación, lo estable es algo obtenido o ganado “con el tiempo”, producido en el transcurso del tiempo, por lo tanto, con un tiempo ya transcurrido, de tal forma que habrá un tiempo en el cual el *bébaios* no sea estable, es decir, que no tenga lugar tal *bébaios*. Es aquí donde Derrida encuentra el momento de la indecidibilidad, el actuar del “quizá” mismo, en la reflexión y la decisión aristotélica.

"Una decisión digna de ese nombre, a saber, una decisión crítica y reflexiva, no podría ser ni rápida ni fácil, advierte así Aristóteles, y hay que concederle a esta observación todo su peso. El tiempo es el tiempo de esta decisión en la prueba de lo que *queda por decidir*, y que en consecuencia no está decidido, de lo que hay que reflexionar y deliberar, y en consecuencia no está todavía reflexionado. Si la estabilidad *estabilizada* de la certeza no está nunca dada, si se gana en el curso de una estabilización, entonces la estabilización de lo que *llega-a-ser* cier-

to tiene que atravesar, y en consecuencia de alguna manera apelar a, o recordar, la indecisión suspendida, lo indecidible como tiempo de la reflexión" (3).

Y un poco más adelante Derrida vuelve a describir como el "quizá" se cuela por la fisura de lo incalculable en el pensamiento aristotélico, fisura que el *bébaios* reviste con una creencia:

"La prueba de la estabilización, el llegar-a-ser-firme y fiable (*bébaios*) toma tiempo. Pues esta prueba, esta experiencia, esta travesía (*peira*) retira el tiempo, sustrae incluso el tiempo que hace falta para dominar el tiempo y vencer la duración. *Bébaios* es lo estable pero también lo fiable. Determina una modalidad temporal pero también intemporal, un llegar-a-ser-intemporal u omnitemporal del tiempo, y en cualquier cosa a la que afecte el tiempo (la certeza, la calculabilidad, la fiabilidad, la confianza, la verdad, la amistad, etc.) pero marca también, o más bien disimula al marcarlo, el paso entre dos órdenes absolutamente heterogéneos, el paso desde la certeza segura, de la fiabilidad calculable, a la fiabilidad del juramento y del acto de fe. Este último corresponde, *debe* corresponder, a lo incalculable de la decisión. Esta ruptura con la fiabilidad calculable y con la seguridad de la certeza, con el saber en realidad, sabemos que está prescrita por la estructura misma de la confianza o de la creencia como fe" (4).

Como vemos es en el tiempo donde se juega todo pero es también con el tiempo con el que se juega. El tiempo da cierta firmeza, una estabilización temporal que otorga lo que entendemos por certeza. Pero esta certeza es limitada, de campo restringido, temporalmente finita... y en cuanto esta certeza pretende saltar al plano de la intemporalidad, de lo omnitemporal, no puede más que revestir su estructura de fiabilidad, fe y creencia para conseguirlo. Estas son las dos caras del *bébaios*, y en su pliegue interno es donde actúa el martillazo del "quizá". Según esto se explica que siempre aparezcan juntos y en un mismo lugar, en un mismo tiempo porque en un tiempo dislocado. La firmeza se gana con el tiempo y la fiabilidad pretende prescindir del tiempo que la hizo tal cosa. El "quizá" sería el resorte que devuelve siempre, que debe devolver siempre, la temporalidad del tiempo al tiempo mismo. El "quizá" anida entre los dos planos temporales del *bébaios*, en concreto entre la temporalidad y la intemporalidad que el *bébaios* implica, para devolver a la estabilidad la inestabilidad de la cual procede y, en consecuencia, para no permitir nunca la estabilidad intemporal o omnitemporal puesto que esta es una fe derivada del propio tiempo, una creencia que se forja de manera temporal, que sólo tiene lugar por y en el tiempo y que sólo puede dejar de tenerlo en ese mismo tiempo al que pertenece.

El mundo griego establece las bases de la política en torno a este desdoblamiento y a este repliegue del *bébaios*, de lo que se esconde tras él y

3. DERRIDA, J. *Políticas de la amistad*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, Pág. 32-33.

4. *Ibid.* Pág. 33-34.

también de lo que él esconde. Lo político se entenderá en términos de estabilidad, de firmeza, de fuerza, de orden, y lo que sostiene estos parámetros como los “buenos” y los “verdaderos” es una fiabilidad, una fe o una creencia que trasciende el tiempo permaneciendo así inmutable. Esta fiabilidad de lo estable (*bébaios*) se produce en y para una comunidad, una comunidad que produce a la vez que recibe, una comunidad que se relaciona consigo misma en torno a un concepto clave, a saber, la amistad. En el momento en que un amigo es reconocible, y por lo tanto susceptible de peso y medida, esto es, cuantificable, la cuestión de la amistad nace como la cuestión de la democracia. Es la relación con el otro lo que determina la política, el vivir-con, la capacidad para el *bébaios*, pero también la capacidad para el “quizá” puesto que la cuestión del otro es también la cuestión de la alteridad radical, de lo heterogéneo, de lo irreconciliable, de la incalculabilidad, del fantasma y de la imposibilidad de creencia.

“Con este hacerse-política la amistad, y a través de todos los esquemas que le reconoceremos, empezando por el más problemático de todos, el de la fraternidad, se abre así la cuestión de la democracia, la cuestión del ciudadano o del sujeto como singularidad contable. Y la de una “fraternidad universal”. No cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin “comunidad de amigos”, sin cálculo de la mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente irreconciliables y para siempre ofensivas. La ofensa misma se abre con la necesidad de tener que contar uno a sus amigos, de contar a los otros, en la economía de los suyos, allí donde cualquier otro es completamente otro” (5).

La historia de la política como historia de la estabilidad y de la equivalencia, como historia del *bébaios*, tiene una intervención crucial en la figura nietzscheana. El lugar en el cual se mantenía latente la presencia de la indecidibilidad, lugar que como hemos visto se sitúa en el seno mismo del *bébaios*, va a ser descrito y alzado al primer plano bajo el término *vielleicht* por Nietzsche. *Vielleicht*, tal vez, quizá. Es aquí donde la sustantivación del adverbio comienza a producirse porque su lugar no es el de una mera locución sino que ataca al componente fundamental que sostenía la historia que hemos denominado la historia del *bébaios*. El adverbio se carga teórica-histórica-emocional-profética-política-filosófica...mente, se sustantiva a través del elemento que posibilita todos los adverbios anteriormente citados. Este elemento no puede ser otro que el tiempo. Y no sólo es el tiempo el que sustantiva el adverbio, podríamos decir el tiempo de Nietzsche, su tiempo, su herencia de tiempo, sino que además es contra el tiempo y en nombre del tiempo por lo cual se eleva el “quizá” como martillo, en este caso, temporalizador. Este “quizá” ataca fundamentalmente

a un concepto moralizante del saber. Su destrucción cristiana es una destrucción del tiempo del cristianismo. Pretende una destrucción del tiempo histórico—cronológico pero además, y sobre todo, la aniquilación de un concepto de tiempo, de una estructura temporal filosófica en la cual se inserta el concepto mismo de lo político. El “quizá” apela al tiempo porque apela al porvenir. Dentro de la doble estructura temporal con la que jugaba el *bébaios* aristotélico, el “quizá” arruina cualquier posibilidad de intemporalidad apelando a la incalculabilidad del porvenir, incalculabilidad que determina la indecidibilidad intrínseca a cualquier decisión política y, en consecuencia, aniquila la posibilidad de estabilidad y de firmeza intemporal para cualquier política.

Cabe destacar que el ataque nietzscheano al *bébaios* se dirige fundamentalmente a uno de sus dos polos. Si el *bébaios* es firmeza y fiabilidad, inseparables pero distintos, el “quizá” desarma la estructura de la intemporalidad que es la que en rigor produce la fiabilidad. Es la parte más estrictamente moral la que recibe la violenta embestida pero esta desestabilización es estructural y, por lo tanto, afecta a ambos polos. Esto es así porque la fiabilidad era, en última instancia, la que permitía la permanencia (en el tiempo) de la firmeza y de lo estable.

El tiempo se rompe, se irrationaliza, puesto que lo intemporal ya no explica ni sostiene lo temporal. Si Dios (lo intemporal) ha muerto, aquello que protegía (lo temporal de lo humano) queda huérfano. Solamente se puede morir en el tiempo y sólo lo que pertenece al tiempo puede morir. La muerte de Dios que proclama Nietzsche es la muerte de la fiabilidad, de la creencia, de la fe en lo intemporal. La omnitemporalidad se reconvierte en temporalización. Nietzsche consigue esta transfiguración apelando al tiempo, pero no a un tiempo pasado, remoto, inmemorial que todo lo diviniza apoyándose en el olvido sino haciendo un llamamiento al tiempo que está por venir. Al porvenir mismo que trae consigo nuevos filósofos, nuevos tiempos, nuevos “quizás”.

De esta forma, lo que se abre con el “quizá” es la posibilidad misma del tiempo, es decir, la ocasión para un tiempo, para cualquier tiempo, para el tener lugar del tiempo en el tiempo, la posibilidad para el acontecer mismo de un acontecimiento nuevo, impredecible, incalculable, creador de regla, de lugar y de tiempo.

En el momento en que un amigo es reconocible, y por lo tanto susceptible de peso y medida, esto es, cuantificable, la cuestión de la amistad nace como la cuestión de la democracia.

"Una vez más, como vamos a oír, la provocación golpea y se abre mediante un “quizá”. Abre en la medida en que se abre, en que produce una ruptura. La modalidad irreductible del “quizá” da siempre el momento de apertura. Lo da como se da un golpe. Lo da en el anuncio de un primer acto o de una primera escena, pero también como la única ocasión que se le concede al porvenir. Más precisamente: la ocasión del porvenir como la ocasión misma. Porvenir lo hay, si es que alguna vez lo hay, allí donde no se puede prohibir la ocasión. No habría porvenir sin la ocasión. El golpe del “quizá” procede no

sólo a una inversión catastrófica, al trastocamiento de la tradición, y de una tradición ya paradójica (¡Oh amigos míos!, ¡no hay ningún amigo!). Provoca la confesión del contrario, la confesión de un error que no es extraño a la verdad. Es quizá la verdad misma, una verdad superior o más profunda" (6).

Lo que denominábamos la irracionalización del tiempo es precisamente la rotura que produce este golpear del "quizá" en el tiempo racional–metafísico que discurre de Aristóteles a Nietzsche, y de antes a después de ellos incluyéndolos. La base metafísica del tiempo es la intemporalidad y esta intemporalidad se diviniza convirtiéndose en la omni-temporalidad intemporal que envuelve y acoge el todo del tiempo. Así, la inversión nietzscheana va más allá de un simple darle la vuelta y rompe con un esquema temporal todavía basado en la idea platónica de los dos mundos, el verdadero y el mentiroso. Pero la memoria griega basaba en esta división su racionalidad, su verdad, su libertad, su política... y, por lo tanto, el derrumbe de este castillo supone también la caída de la cordura establecida. Aquí leemos *Humano, demasiado humano*, ese libro que Nietzsche había escrito para aquellos que habitaban ese tiempo desquiciado, ese mundo irracional, para los que afrontaban y se enfrentaban a la vida sin progenitores divinos, sin paternalismos oficiales, sin seguros transcendentales. Leemos *Humano, demasiado humano* y entendemos que un loco escriba un libro destinado a los que comparten su condición debido a que en él la locura y el sentido no son términos antagónicos ni autoexcluyentes, todo lo contrario, comparten y cohabitan el mismo lugar.

Y es precisamente este loco el que asestará el golpe mortal del "quizá" a una política de la amistad que se definía en una política de amigos, en una política de entre-amigos que dejaba fuera a todo aquel que no pertenecía ni participaba de esa amistad. Amigos en política y en beneficios. Esta política privilegiaba la amistad frente a la enemistad. Los hermanos son los amigos y viceversa. Política que se sostenía en una estabilidad y prometía, además, cierta estabilidad equitativa para los amigos. La política beneficia al ciudadano con una propiedad, la propiedad de la estabilidad y de la equidad en su reparto, pero esta propiedad es tan solo para el que pertenece a la comunidad de amigos, a la comunidad política, es decir, tan solo para el ciudadano griego. No podemos olvidar que el habla era fundamental en Grecia puesto que todo aquel que no hablase griego era un bárbaro, es decir, un enemigo. Los amigos hablan griego. Los amigos hablan.

Nietzsche entiende que esta distribución política aparta del reparto a todo aquel que no comulgue con la regla de la amistad. Decir amistad es decir igualdad, igualdad de derechos pero también de habla y de costumbres; decir amistad es decir homogeneidad, homosexualidad, reciprocidad; decir amistad en griego es, para Nietzsche, negar la diferencia, apartar lo raro, prohibir el silencio. ¿No es la democracia, precisamente, aquella capaz de posibilitar la (super)vivencia de esos espacios sin espa-

cio?, ¿no es Grecia la inventora de la democracia y de la política, tal y como la recibimos en herencia siempre transformada?, ¿qué democracia y qué política, pues?

El discurso de Nietzsche reclama su derecho a la locura y a la soledad.

"¿Cómo fundar una política de la separación? Nietzsche se atreve a recomendar la separación, se atreve a prescribir el alejamiento en el código que lo excluye, en este lenguaje mismo, y como para provocarlo, en el lenguaje que sigue siendo tanto el de la amistad como el de la política, del Estado, de la familia" (7).

Exigir a la democracia un espacio para la locura y la soledad, para la separación, para el respeto a aquello que se muestra lejano, impredecible e, incluso, incompresible, es pedirle a la democracia que deje de ser griega. ¿Cómo una democracia puede incluir en su comunidad aquello que no se puede compartir, que no se puede hacer en común? Esa democracia estaría todavía por venir.

El "quizá" que Nietzsche introduce es también un intento de abandono de la Grecia heredada. Se le pide a los amigos que se vuelvan enemigos, se le pide a la política espacio para la separación y la diferencia, se intenta colocar un "quizá" allí donde sólo había *bébaios*.

El trastrocamiento que Nietzsche pretende, y que realiza, pasa por una labor de inversión y de generación de diferencias. Introduce en el pensamiento y en la reflexión filosófica aquellos elementos que parecían "poco serios", que estaban destinados al ámbito cotidiano, al día a día, entendido éste como vulgar y despreciable. En la empresa de romper la barrera que separa pensamiento y vida, Nietzsche habla de la risa y del pudor, introduce el silencio en la conversación del filósofo y la locura en su reflexión. Exige la enemistad a los amigos, muestra la máscara, la mentira, la sabiduría del loco y la necedad del sabio. Pide un trato político diferente para los diferentes y privilegia la desproporción frente a la impuesta e injusta igualdad del rebaño. Y todo bajo el nombre de un "quizá" que permite la ocasión para una diferencia, para algo nuevo y para su defensa. Nietzsche acaba pidiendo ese "quizá" para el porvenir, para los nuevos filósofos que vienen, que ya ve venir, porque solamente en la posibilidad que abre el "quizá" habría oportunidad para el porvenir, para el venir del porvenir.

"Ningún concepto es ya fiable, estable (*bébaios*, diría Aristóteles), ni ningún contrato de confianza entre una palabra y un concepto, entre un vocablo y un sentido" (8).

Esta corrupción de la fiabilidad de los conceptos, esta muerte de fe cristiana en un *logos* establecido, es una de las grandes labores que Nie-

Solamente se puede morir en el tiempo y sólo lo que pertenece al tiempo puede morir. La muerte de Dios que proclama Nietzsche es la muerte de la fiabilidad, de la creencia, de la fe en lo intemporal.

7. *Ibid.* Pág. 73.

8. *Ibid.* Pág. 77.

Decir amistad es decir
 igualdad, igualdad
 de derechos pero
 también de habla y de
 costumbres; decir amistad
 es decir homogeneidad,
 homosexualidad,
 reciprocidad; decir
 amistad en griego es,
 para Nietzsche, negar
 la diferencia, apartar lo
 raro, prohibir el silencio.

tzsche nos ha dejado en herencia. La sospecha con la que trabaja en su filosofía es precisamente la labor del “quizá” como condición estructural de toda política. ¿Puede una desproporción semejante entre un concepto y su fiabilidad comandar o estructurar una amistad? ¿Se puede ser amigo de lo absolutamente diferente, tan ajeno que ni la propia amistad esté asegurada en su propio concepto, en su mismo nombramiento? ¿Cómo es eso posible?

Para Nietzsche, y desde Nietzsche, la desproporción será la regla de la amistad. Esto supone un cambio político fundamental, una forma de pensar la política fundamentalmente diferente. La amistad basada en la igualdad recíproca y en la estabilidad fiable de su concepto, es decir, la amistad aristotélica, reposaba en una teoría fuerte del sujeto puesto que el amigo era aquel que encajaba en el esquema de un “yo”. Amistad proporcionada que mantenía la equivalencia entre un “yo” y otro “yo” pero sin romper al sujeto que adquiere un amigo. En realidad lo que se produce es una propiedad de amistad. El amigo pasa a ser *mi* amigo. Es el pronombre posesivo el que marca y define esa amistad. Se entiende que la fiabilidad, a la hora de decir “esta posesión es mía”, aparezca como totalmente necesaria para garantizar la propiedad privada que supone una amistad.

Es precisamente contra este derecho de propiedad contra el que se levanta Nietzsche con el “quizá” en la mano para abrir paso a una nueva forma de pensar la amistad, amistad que él dirá que es la buena, que es el justo nombre de la amistad. La amistad en la desproporción, en la diferencia supone abandonar una teoría del sujeto porque la ley que rige en ese acontecimiento, para que ese acontecimiento imposible sea posible, es la ley del otro. La desproporción marca la regla de la amistad precisamente porque el otro, la alteridad radical del otro, es siempre desigual. La aceptación incondicional de la venida de este otro siempre impredecible como amigo es la condición y el acto mismo de lo que Derrida llama la hospitalidad.

La “buena amistad” nietzscheana se levanta en contra de un deseo de propiedad, de una voluntad de posesión que es fruto de una tradición cultural ego- y etnocéntrica: Grecia, aquel pueblo con capacidad para dec(id)ir cuales deben ser las características del amigo, características que no son otras que las que poseía la alta cultura griega. Solamente en el igual se puede confiar, solamente en el amigo se puede tener fe. Solamente el que comparte *mis* costumbres, *mi* moral, *mi* lengua, *mi* sexualidad... tiene derecho de decisión política, es decir, sólo el que es griego es amigo de los griegos. [Merecería aquí mención especial, y el doble de extensión de la que disponemos, el asunto complejo, crucial y no solucionado en la actualidad de que el sexo femenino, la(s) mujer(es), no es amiga política de los griegos].

A partir de una teoría del sujeto como dueño, como propietario de sí mismo, se desarrolla una necesidad (que no es más que voluntad) de pro-

piedad que se extiende, como venimos viendo, hasta entender el amigo como algo propio, como una posesión. Pero esta reducción de la cosa al sujeto que la piensa abarca todos los ámbitos que afectan al sujeto. Así, el afán de propiedad, además de apropiarse del campo de la amistad, y por lo tanto de todo el ámbito de lo político, se extiende más allá pasando por conceptos como el de verdad, el de ser, la idea religiosa... etc, en general todos los campos que afectan al pensamiento. Cabe destacar que para que esta posesión sea posible también aquí se tiene que dar una exigencia fuerte de fiabilidad, de fe en lo estable, de *bébaios*, sin la cual no podría entenderse tal propiedad.

Es fácil entender que en esta apropiación de la cosa por parte del sujeto se produce inevitablemente un ajustamiento de la cosa al sujeto, ya sea el amigo, la verdad, el acontecimiento... en todos se efectúa una adecuación que modifica de forma intencional la cosa apropiada. Y no es que se defienda aquí una determinada ontología de la cosa exterior al sujeto que la piensa sino que la distinción tajante entre objeto pensado y sujeto pensante ya no tiene cabida ni, por lo tanto, tampoco la tiene la imposición de un esquema “propio”.

La amistad que se abre con Nietzsche propone incluir la desproporción de lo que viene, la diferencia de lo otro como ocasión para la amistad. Para una amistad siempre nueva con lo nuevo, con una alteridad impredecible e, incluso, inconmensurable que no cierre ni limite las infinitas amistades que están todavía por venir.

Este darle la vuelta al concepto de la amistad, un darle la vuelta que alcanza más allá que una mera inversión, que situamos como momento ilustrativo en Nietzsche produce un temblor fundamental en los pilares de lo político. Es el temblor del “quizá”. Temblor que permanece vivo, latente, a punto de explotar en cualquier momento, en algún instante no (pre)decible. Es éste el trastrocamiento político fundamental y es también ésta la herencia nietzscheana que volverá a temblar en Francia más allá del estructuralismo. Y es Derrida el que asume y recupera su herencia transformada para leer la historia de una amistad, la historia de una política de la amistad que nosotros leemos desde dos ejes fundamentales que la articulan, a saber, *bébaios/peut-être*.

Cuando las figuras principales que definen los ámbitos y los campos de la política clásica se desdibujan, se borran también en este acto los propios límites de esa política, es decir, su propia definición. Las figuras del amigo y del enemigo, a partir de Nietzsche, sufren diversos puntos de vista, varias definiciones. Por el actuar del “quizá” que emerge de su aparente estabilidad quedan por definir, por comprender, por estructurar, es decir, por venir. Es, entonces, la propia política la que queda por definir(se), por organizarse conforme a las nuevas amistades. Y si esa nueva amistad supone la apertura incondicional a la venida del otro, sin imposiciones ni exigencias, sin tolerancias incluso, sino con absoluta hospitalidad para

aquel(lo) que viene sin garantías, entonces, *una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión* (9). En esa nueva estructura política la decisión ya no es patrimonio de un sujeto libre y voluntario que actúa con conocimiento de causa e impone aquello que quiere que venga, que conoce el futuro (porque él mismo lo fabrica) al desplegar mecánicamente el desarrollo de un programa preestablecido. Este sujeto decidía de forma activa sobre lo otro que recibía de forma pasiva su decisión. El cambio en la estructura de la amistad cambia radicalmente la decisión porque la apertura incondicional a la venida impredecible de lo otro supone no decidir por ese otro sino más bien dejar afectar mi decisión por él. Se trata de que la decisión no parta de una egología infranqueable sino que la decisión inasible del otro forme parte de mi decisión, es decir, se trata de hacerme responsable de mi decisión en cuanto que incluye la decisión de lo otro, responsabilizarme de mi decisión porque es la decisión del otro en mí, en definitiva ser responsable del otro y de mí, pero primero del otro puesto que ese “mí” es también de alguna forma y primeramente un “otro”. Esta decisión afectada, recibida, tocada... es la decisión pasiva como aquella decisión que está marcada por la decisión desgarradora e (in)consciente del otro desde un supuesto principio porque es, en suma, siempre por la figura indescriptible de lo otro por lo que se pone en marcha el complejo proceso de cualquier decisión y así, la decisión pasiva es la decisión que responde a su responsabilidad misma porque incluye a lo otro en mi decisión y, por lo tanto, responde a la llamada que lo otro ejerce sobre mí, que decide sobre y en mí.

"La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí. Absolutamente singular en principio, según su contexto más tradicional, la decisión no es sólo siempre excepcional, *hace excepción de mí*. En mí. Decido, me decido, y soberanamente, esto querría decir: lo otro de mí, el otro-yo como otro y otro de mí, *hace o hago* excepción de lo mismo. Norma supuesta de toda decisión, esta excepción normal no exonera de ninguna responsabilidad. Responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también *responsable del otro ante el otro*. Sin duda rebelde a la concepción decisionista de la soberanía o de la excepción (Schmitt), esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre ésta a ella misma, representa el latido de su corazón. Otorga la decisión al don, si lo hay, como don del otro. La pregunta aporética “¿qué puede querer decir *dar en nombre del otro?*” podría traducirse como la pregunta de la decisión, del acontecimiento, de la excepción, de la soberanía, etc." (10).

La decisión pasiva como la responsable decisión acerca de una hospitalidad política amistosa está, desde su misma raíz, atravesada por un “quizá”. No podemos hablar del otro sin mentar el “quizá” y no pode-

9. *Ibid.* Pág. 87.

10. *Ibid.* Pág. 87-88.

mos ser responsables sin responder al otro. Esta respuesta es siempre pasiva, previamente afectada. Esta afección es precisamente la que genera una respuesta, una responsabilidad que debe saber acerca del otro para responder, que debe estar atenta, informada, con los ojos abiertos, con prudencia, con interés; un saber que tiene el deber de saber, que es responsable de ese saber pero que debe suspenderlo ante la inminencia de un “quizá” que permite la ocasión para el acontecimiento, un “quizá” que es el que deja al otro ser otro, asumiendo el riesgo y la absoluta ausencia de garantía que tal situación conlleva.

Así, la amistad con el otro se puede traducir en un cierto amor al “quizá”, al “quizá” como el cuerpo del otro. Amar de amistad al otro y amar de amistad al “quizá” mismo. Ese amor que ama la amistad, amor al amigo en la amistad griega, al amigo igual, ese amor que ama al enemigo en Nietzsche, ese amor que hace amistad con la alteridad radical del otro, con la inseguridad y la ocasión que marca un “quizá”, quizá en Derrida, ese amor que atraviesa la historia del concepto de amistad, de amor a la amistad y de lo que hay de amor y amistad en ambos, recíprocamente, lo que atraviesa esa historia desde antes incluso de su comienzo y hasta más allá de su fin, es lo que Derrida denomina la *querencia*. La querencia es lo que se da en esas figuras de la amistad pero no es la figura misma, es lo que se entrega a ellas, la donación que se produce en ellas, lo que las posibilita, lo que las crea y también lo que las destruye *dando* lugar, dejando espacio para una nueva figura. Y el “quizá” que da la ocasión para un amor nuevo es afectado también, quizá, por ella misma.

...Aristóteles...Nietzsche...Derrida... *peut-être/bébaios*, “quizá” que abre la ocasión para un acontecimiento pero que desaparece en el acontecer del mismo, si se produce, en un proceso de estabilización que hace posible la parte fáctica de lo que aparece pero manteniendo siempre latente un “quizá” que vendrá, si viene, a hacer temblar, a solicitar lo que parece estable para abrir de nuevo la ocasión para lo nuevo, para un porvenir que es siempre nuevo. *Peut-être* que genera *bébaios*, *bébaios* que genera *peut-être*. Heterónomos, contradictorios, inconmensurables, violentos el uno con el otro, violencia infinita pues incluidos el uno en el otro, el otro en el otro, inseparables.

Debemos caminar atentos para no caer aquí en un error de precipitación ontológica, en un error de voluntad creada por una tradición ontológica excesiva. El error sería hacer descansar sobre este doble juego entre *peut-être/bébaios* el peso de lo que entendemos tradicionalmente como “lo que es”, como si este fuese el proceso ontológico de la formación de una decisión, de una verdad, un acontecimiento... o incluso del ser mismo. Esto sería ontologizar el “quizá”, darle carácter de permanencia, cubrirlo con un velo divino, entender el “quizá”, en última instancia, como algo estable. Estaríamos, nada menos, que igualando el *peut-être* al *bébaios*. Inseparables por motivo de su proceso interno pero nunca igua-

Exigir a la democracia
un espacio para la
locura y la soledad,
para la separación,
para el respeto a aquello
que se muestra lejano,
impredecible e, incluso,
incompresible, es pedirle
a la democracia que deje
de ser griega.

Merecería aquí
mención especial, y el
doble de extensión de
la que disponemos, el
asunto complejo, crucial
y no solucionado en la
actualidad de que el sexo
femenino, la(s) mujer(es),
no es amiga política de
los griegos.

lables pues rebeldes internamente. El “quizá” padece, o agradece, una imposibilidad ontológica:

"Un *quizá* se entrega siempre a la ocasión; así pues, no se puede, no se *debe* esperar para el *quizá* una posibilidad esencial o necesaria, una condición no accidental" (11).

La ocasión, como único momento para el acontecimiento, rompe la regla estabilizada y emerge de lo impredecible, de lo que no puede darse dentro del programa, viene de lo imposible mismo. Y esto siempre como un accidente, como una irrupción inesperada e inesperable. Aunque se asuma la experiencia del “quizá”, éste será siempre con Nietzsche un “peligroso quizá” pues la venida del “quizá” no puede ser “esperar una cosa determinada” sino, al contrario, es esperar sin espera, sin horizonte de espera, la novedad absoluta del porvenir que viene. No caben rasgos ni características estables para el “quizá”, no podemos definir lo que es absolutamente nuevo. En consecuencia, y en rigor, no podemos hablar del “quizá” si entendemos aquí “hablar” por decir algo acerca de “lo que es”. El proceso de sustantivación del “quizá” padece una sustantivación original y no definible pues es una sustantivación no ontológica. Podríamos decir que es una sustantivación (que) no sustantiva. Estamos, una vez más, apuntando a ese marco imposible en el cual se produce lo único posible de producirse, la ocasión de lo imposible como única ocasión posible.

El “quizá” es también una de las figuras de lo imposible a la cual sólo podemos intentar acercarnos sin conseguirlo ninguna vez. No depende de un saber, lo cual no quiere decir que ese saber deba ser suprimido, “no depender” significa que no se deduce. El “quizá” está antes, durante y después de un saber no lineal, antes incluso de la pregunta que abre un saber determinado. Sólo podemos sobrevolar su terreno sin pista de aterrizaje. No hacemos más que seguir de lejos, perseguir a base de rodeos, de idas y venidas constantes, de repeticiones.

El “quizá” no sólo conlleva una imposibilidad ontológica en sí mismo sino que lleva esa misma imposibilidad a los lugares en donde actúa. Éste es el sentido de la infinita violencia que comporta la barra diagonal que (des)une al *peut-êtrébéaios*.

La consecuencia política de lo que Derrida llama la lógica del “quizá” es la deconstrucción de la democracia. Pues es en el interior inestable de este concepto que camina desde Grecia donde el “quizá” encuentra su lugar de actuación. La democracia se reserva el derecho infinito a la cuestión, a la crítica que siempre se traduce en autocrítica. La democracia y la deconstrucción caminan de la mano haciéndose posibles la una a la otra en acto recíproco. Y si la bandera que empuñan es lo que Derrida llama la *justicia* (por venir), entonces ambas llevan en su seno y trabajan indefinidamente con semejante “quizá” que es el único capaz de posibilitar un

proceso de perfectibilidad infinito que transita por el camino sin camino del porvenir. Pero este porvenir, que siempre quedará como tal por venir, se realiza en la urgencia de un aquí-ahora que exige la deconstrucción, la perfectibilidad, la cuestión, la responsabilidad, la decisión, la justicia, el “quizá”... y que siempre deviene en programa, en respuesta, en derecho, en regla, en *bébaios*... La urgencia de ese aquí-ahora es lo que Derrida llama *lo concreto* en política, esa exigencia de estar siempre a la escucha de la *artefactualidad* en la que vivimos, de la llamada constante de lo otro, de los ritmos, de los tiempos y de los efectos estructurales que todo esto conlleva. El hecho de que este proceso carezca de conclusión estable exige una responsabilidad y un hacer infinitos que sitúan la democracia en algo siempre por venir.

Políticas de la Amistad es un intento constante de traducción política, en los términos que venimos viendo. Pero esta traducción debe contar, y ya no puede no hacerlo, con los aspectos diferidores y ásperos para un pensamiento estable(cido) que se revelan a través de la experiencia y el pensamiento del “quizá”.

"(Éste) habría introducido disimetría, separación y distancia infinita en una philía griega que no las toleraba pero a las que ésta apelaba sin embargo, se trataría ahora de sugerir que una democracia por venir, todavía no dada, no pensada, reprimida o desplazada incluso, no sólo no contradiría esa curvatura disimétrica y esa heterogeneidad infinita, sino que en verdad estaría exigida por ellas.

Esta disimetría y esta alteridad infinita no tendrían ninguna relación con lo que Aristóteles habría llamado desigualdad o superioridad. Serían incluso incompatibles con toda jerarquía socio-política como tal. Se trataría, pues, de pensar una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia" (12).

La desigualdad a la que refiere el pensamiento de Aristóteles como injusticia se deriva de una idea de democracia determinada, concreta, Una, esencial. La desigualdad o la superioridad producen un apartarse de la idea de democracia en sí misma, vulnerar su concepto. Ya hemos visto como la idea de equivalencia, de comunidad, de igualdad y de estabilidad estaban internamente relacionadas, produciendo la aparición de ese “sí mismo” de una democracia que se basa en el concepto general de *bébaios*.

Es precisamente en este concepto del “sí mismo” de la democracia donde el “quizá” vuelve a desestabilizar lo que era firme y estable (*bébaios*). Y el “quizá” encontrará su lugar crítico, cuestionador, deconstructivo, en el interior de esa democracia porque más que algo dado es algo que queda siempre por dar(se). En este sentido la democracia no ha tenido nunca lugar porque en todos sus intentos ha quedado siempre por venir. Pero el intento, la vez, la ocasión, el acontecimiento, la vuelta, cada uno de los aquí-ahora en los que se pretende la democracia es el

acto democrático mismo y lo que la pone en camino. Un “poner(se) en camino” que no enseña el camino como algo preexistente o ya dado sino que hace el camino. No puede estar dado, hay que hacerlo, precisamente porque no hay un horizonte fijado hacia el que caminar. El sendero hacia el “sí mismo” de la democracia no está trazado porque el propio concepto de democracia no posee mismidad, no es nunca de raíz igual a sí.

Esta ausencia absoluta de ipseidad en el interior de la democracia provoca que no se pueda reducir a idea, que no se pueda apelar a su esencia. Es debido a esto por lo que el “quizá” encuentra la garantía de su no garantía en el seno de la democracia. Siempre habrá espacio para la cuestión y para un “tal vez” tan peligroso que amenace siempre con hacer temblar lo más firme, lo más fiablemente firme.

Este concepto sin idea, este concepto sin concepto, sin sentido determinado y fijo, este concepto que rebasa cada vez su límite determinadamente impuesto (y esto es precisamente la deconstrucción), este concepto que por imposibilidad constitutiva de estabilidad arruina el sentido mismo de la permanencia (tal y como la entendíamos cuando hablábamos del *bébaios*) paradójicamente ha vagado con aparente permanencia a lo largo de la historia, de “nuestra” historia. Efecto derivado del espacio interno que libera la ausencia de igualdad consigo, de mismidad. La democracia, por su ausencia constitutiva, está obligada a formarse en cada aquí-ahora, a reformarse, a llenar un abismo conceptual interior que, como tal abismo, no se puede (re)llenar y deja tal intención *para otro día*, aplazada, por venir. Permanece sólo en la forma de la promesa y del secreto que la rodea.

Vemos aquí como se conjuga lo que podríamos denominar la “aporía de la permanencia”. Lo que no puede más que cambiar en cada caso, abandonarse a sí mismo cada vez, aquello que está obligado a ser siempre otro es lo único que conserva su carácter de permanente. *Sólo permanece la afirmación nómada* (13), apunta Blanchot en ese *paso (no) más allá* que debería dar todo pensamiento, toda política, toda democracia. ¿Y acaso no es la democracia una afirmación nómada? Permanece en su constante modificación y se afirma diciendo siempre “sí” a lo que viene. Y se dice “sí” también a sí misma porque en su falta de esencia no puede más que afirmar siempre la democracia por venir. Si alguna mismidad podemos encontrar en el concepto de la democracia esa estaría en la democracia por venir y, como tal, no será nunca presente. Afirmer la democracia es afirmar lo que vendrá. Esto se traduce en hospitalidad absoluta para con lo otro, en apertura radical a la radical alteridad que viene y que ya está aquí.

La democracia por venir se abre a la alteridad porque la disimetría que conlleva es lo que se encuentra en la raíz de la democracia y lo que arruina de antemano cualquier intento de cerrar su concepto. Repitamos: *se trataría, pues, de pensar una alteridad sin diferencia jerárquica en la raíz de la democracia*. No hay jerarquía de un Uno sino un *alter* siem-

pre distinto, cada vez diferente, desplazado. Una raíz disimétrica que se aplaza siempre, que se desplaza generando un espaciamiento nuevo en el tiempo. Un tiempo que difiere también de sí mismo generando, a su vez, otro espaciamiento. Lo que hay en la raíz de la democracia, o, si queremos, aquello según lo cual el juego de la democracia aparece, Derrida lo denomina *différance*.

"La democracia es diferentemente diferidora, es *différance*, reenvío y espaciamiento. (...) La democracia no es lo que es sino en la *différance*, en virtud de la cual aquella se difiere y difiere de sí misma; no es lo que es sino espaciándose más allá del ser e incluso de la diferencia ontológica; es (sin ser) igual a sí misma y propia consigo misma solamente en tanto que es inadecuada e impropia, a la vez con retraso y con adelanto respecto de ella misma, de lo Mismo y de lo Uno de ella misma, interminable en su inacabamiento allende todos los inacabamientos determinados" (14).

Inacabamiento que exige la mayor de las responsabilidades, esto es, la absoluta exigencia de perfeccionamiento perpetuo. En esta empresa sin fin el "quizá" es la herramienta adecuada para trabajar en la inadecuación infinita de la democracia con su concepto. La democracia pretenderá siempre, en cada aquí-ahora de su "permanencia", afianzarse en un *bébaios* que nunca dejará de ser desestabilizado por el *peut-être* que lo acompaña y que lanza esa estabilidad soñada, ese "sí mismo", hacia un porvenir en forma de promesa.

Tanto el "quizá" como la "democracia por venir" comparten esa imposibilidad ontológica derivada de su falta de esencia, de su carácter de acontecer accidental, siempre nuevo, impredecible. Según esto, su ser, si es que lo hay alguna vez y si es que podemos usar esa palabra para designarlo, es lanzado, proyectado, desplazado siempre hacia el porvenir mismo.

Existe un triple juego entre la "democracia por venir", la "*différance*" y el "quizá" en el cual destacamos aquí de forma interesada la jugada del "quizá", su presencia en el movimiento interno de los otros dos. La clave de este movimiento es que el "quizá" está trabajando tanto en el "por" de la "democracia por venir" como en la "a" de la "*différance*". Además lo hace de forma interrelacionada, conjuntamente, a través de una coimpliación que convierte la relación en triple.

"El "por" del por venir vacila entre la inyunción imperativa (recurso al performativo) y el *quizá* paciente de la mesianicidad (exposición no performativa a lo que viene, a lo que siempre puede no venir o haber venido ya)" (15).

"El *por* del por-venir convierte la *a* de una *différance* en disyunción tanto en una inyunción como en una espera mesiánica" (16).

El sendero hacia el "sí mismo" de la democracia no está trazado porque el propio concepto de democracia no posee mismidad, no es nunca de raíz igual a sí.

14. DERRIDA, J. *Canallas, dos ensayos sobre la razón*, Trotta, 2005, Madrid, Pág. 57.

15. *Ibid.* Pág. 116.

16. *Ibid.* Pág. 133-134.

La acción del “por” es doble. Por un lado ese “por” es ya el *porvenir*, participa de él, en él, fabricándolo, anticipándolo, prometiéndolo de forma activa, performativamente. Se realiza en lo dicho, en su mención, fabrica el *porvenir* de la democracia en el acto mismo de decir que esa democracia está *por* venir, queda *por* venir. Es un “por” que lanza hacia delante, que aparta a la democracia de la presencialidad del presente.

En distinta forma, ese mismo “por” nos abre al *porvenir* de otra manera. No lo crea estrictamente sino que pronuncia su promesa y nos sitúa en una espera sin espera. Este “por” se traduce por un “quizá”, por una venida impredecible de algo que lo único que se puede decir de él es su espera mesiánica. Una espera sin contenido, una espera formal.

Esta doble acción del “por” son dos formas de trabajar con y en el tiempo, de entender el tiempo que es lo más importante para una democracia. Un tiempo que siempre es poco aquí-ahora, en la hora urgente de una respuesta, un tiempo que vendrá en el *porvenir*, los tiempos del *porvenir* que hacemos y que esperamos aquí-ahora. Quizás sea el tiempo de una democracia *por* venir.

Ese tiempo diferido y desplazado siempre, del cual nos habla la *différance*, es el tiempo que trabaja en ese “por” de la “democracia *por* venir”. En ese “por” se encuentra también la disimetría que produce la “a” de la *différance* y la espera mesiánica del “quizá” que se aloja también en esa “a” inaudible donde todo se juega.

Pero este tiempo de la democracia *por* venir no exonera a nadie de la responsabilidad y de la decisión. Para Derrida, la decisión preferible es siempre *por* el *porvenir*. Pero el instante mismo de la decisión, ese momento en el cual el “quizá” desaparece después de haberlo posibilitado, el momento de la respuesta al otro, del acontecimiento, de la creación misma que perfecciona a través de un proceso auto-inmune interminable, la decisión también del y *por* el tiempo, el momento mismo en el cual algo se decide, ese, es un momento sin tiempo.

Con la puesta en juego de los términos peut-être y bébaïos, en la obra Políticas de la Amistad, Derrida deconstruye el concepto tradicional de amistad a través de un proceso de sustantivación del "peut-être" y da cuenta de lo que eso supone para la

En mettant en jeu les termes Peut-être et bébaïos, dans son livre Politiques de l'amitié, Derrida déconstruit le concept traditionnel d'amitié le long d'un processus de substantivation du «peut-être» tout en rendant compte de ce que cela suppose pour

With the stakes of the terms peut-être and bébaïos in his work "Politics of friendships", Derrida deconstructs the traditional concept of friendship through a process of nominalization of the "peut-être" and accounts for what it means for an ethical and

In seinem Werk Políticas de la Amistad (Politik der Freundschaft) zerlegt Derrida, das Konzept des traditionellen Freundschaftsbegriffes mittels eines Prozesses der Substantivierung des Ausdrucks peut-être. Weiterhin stellt er dar, was dies für die heutige etisch-politische Philoso-

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE ROCHA

filosofía ético-política hoy, en especial para el pensamiento acerca de la democracia.

Palabras clave: Peut-être (quizá), bébaïos, decisión, alteridad, democracia por venir, imposible, tiempo y différence.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ROCHA

une philosophie éthico-politique, notamment pour une pensée de la démocratie.

Mots-clefs: peut-être, bébaïos, décision, altérité, démocratie à venir, impossible, temps et différence.

SUMMARY OF ROCHA'S ARTICLE

political philosophy nowadays particularly for any kind of thinking about democracy.

Key words: Peut-être (perhaps), bébaïos, decision, otherness, democracy to come, impossible, time and difference.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON ROCHA

phie bedeutet und nimmt dabei besonders Bezug auf den Demokratie-Gedanken.

Schlüsselwörter: Peut-être (vielleicht), bébaïos, Entscheidung, Andersartigkeit, kommende Demokratie, unmöglich, Zeit und différence.

EL RELOJ MALOGRADO O LA AGENDA OCULTA DE DESCARTES

Víctor Samuel Rivera
Universidad Nacional Mayor de San Marcos



EL DILEMA DE SECADA

Como ha subrayado Jorge Secada, la estrategia fundacionalista de Descartes depende en buena medida de ciertos presupuestos acerca de la estructura de los actos mentales que contrasta en su diferencia con la doctrina tardoescolástica estándar, entre otras cosas, para demostrar sus relaciones de dependencia respecto del vocabulario (1). Sin embargo, destaca Secada como más fundamental una peculiar presunción de orden lógico que subyacería a la racionalidad entera de la filosofía de Descartes

1. Cfr. SECADA, J.: *Cartesian Methaphysics, The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. London: Cambridge University Press, 1996.

y que Secada denomina “esencialismo”. De acuerdo al “esencialismo” la esencia es anterior a la existencia. Prima facie, se trata de una precisión en el orden lógico del conocimiento, que habría que oponer —según Secada— al “existencialismo” de la escolástica, cuya postura sería su exacta contraria de acuerdo al cuadro de Boecio. Para el “existencialismo” el conocimiento de la existencia de algo sería anterior al de su esencia. La exposición del tema parece indicar que la oposición entre el “esencialismo” y el “existencialismo” es relevante en orden a una diferencia final en la forma de argumentar, en la “racionalidad” (el *rationale*) de la comprensión general de las cosas (2). Pero esta diferencia en la racionalidad —si algún nombre habría que darle— adquiere un significado marcadamente hermenéutico si hacemos una operación que extiende este orden lógico desde su aplicación epistémica a la ontología. Para el existencialista lo que se conoce primero tiene esa prioridad justamente porque existe de una manera privilegiada. Obviamente, si un esencialista cree que la esencia se conoce primero, es porque cree (por paradójico que resulte esto) que es la esencia la que existe de manera privilegiada.

Ahora bien. Cuando Secada considera que Descartes es “esencialista” quiere decir algo bastante curioso en un contexto de vocabulario aristotélico. Quiere significar fundamentalmente una cosa: Que, en el orden epistémico, el conocimiento de la esencia es primero que el de la existencia, esto es, que para conocer que algo existe, debo primero saber qué es. Es lo que Secada llama la tesis de “dependencia de la existencia respecto de la esencia”, tesis cuyo corolario principal es la postulación de la independencia del conocimiento de la esencia, esto es, que puedo tratar de la esencia aun si no hay nada en la realidad que corresponda con ella. El problema es que esto se sustenta en un corolario ontológico, a saber, que la esencia es un tipo de cosa independiente de aquello de lo que eventualmente puede haber una instancia, que una esencia puede ser un tipo de realidad en sí misma. Como una cuestión de hecho, sólo en el caso de que una esencia sea un tipo de realidad se puede aceptar que sea primera en el orden epistémico. En suma: la prioridad ontológica es una condición necesaria de la prioridad epistémica, y el presunto “esencialismo” no es otra cosa que, o un realismo de las esencias, o la atribución de una capacidad a la mente de captar las esencias a partir de sí misma y sin referir a nada fuera de ella, teoría notoriamente inviable que a veces se ha llamado “individualismo” epistémico (3). A esta disyuntiva trágica la llamaremos “el dilema de Secada”.

Jorge Secada se opone rotundamente a la interpretación realista aunque, con todo, el propio Secada parece concederla de modo indirecto al afirmar que la tesis esencialista depende de una cierta descripción de los actos mentales que

Cuando Secada considera que Descartes es “esencialista” quiere decir algo bastante curioso en un contexto de vocabulario aristotélico. Quiere significar fundamentalmente una cosa: Que, en el orden epistémico, el conocimiento de la esencia es primero que el de la existencia, esto es, que para conocer que algo existe, debo primero saber qué es.

2. Cfr. SECADA, J., *op. cit.* cap. 1: también SECADA, J.: “Descartes y la escolástica”, *Arété* (Lima), vol. VII, 1995, pp. 301 y ss.

3. El realismo de las esencias es la única contrapartida posible a un tipo de argumento que es conocido como “individualismo”. Cfr. AVRAMIDES, A.: “La teoría de las ideas de Descartes”, *Teorema*, (Madrid), vol XVI, 1 (1996), pp. 47 y ss. Su planteamiento puede verse en FERRAILOLO, W.: “*Individualism and Descartes*”, *ibid.* pp. 71 y ss.



permite tratar el pensamiento de las esencias como objetos directos e inmediatos de la conciencia, cosa que Descartes efectivamente sí hizo. Como se recuerda, Descartes introdujo la palabra “idea” para designar a los objetos correspondientes a estos actos y, aunque designaba con ese nombre al conjunto de los actos de conciencia, su uso preferencial es para las representaciones mentales. La típica definición cartesiana de “idea” es ésta: “Por idea entiendo la cosa misma en tanto está objetivamente o por representación en el entendimiento” (4). No es muy difícil encontrar textos en que la definición de “idea” sea literalmente idéntica a la de “esencia”, tal y como Descartes mismo usa esa palabra, lo que permite, por cierto, postular la tesis “esencialista” (5). Es verdad, por otro lado, que ambas expresiones no son sin más sinónimas. “Idea” se usa por Descartes para designar actos mentales no cognitivos (como voliciones o juicios), para designar representaciones mentales que se refieren sólo o fundamentalmente a estados internos (como sentir, desear, o las pasiones en general) y, además, para representaciones mentales que no son de esencias (como los modos o accidentes de las sustancias) (6). Pero en todos estos casos estamos ante objetos directos e inmediatos de la conciencia a los que se atribuye una realidad propia. No sólo como actos mentales (pues eso sería trivial), sino en tanto representaciones de algo, lo que Secada llama con cierto apego anglosajón “el teatro interno” (7). Como es fácil comprobar, esta atribución de realidad es válida para el carácter representativo de las ideas, y es a este carácter representativo al que se toma por “objeto directo e inmediato de la conciencia”. En todos los casos en que ese objeto es una esencia, los textos de Descartes no dejan duda de que es la esencia misma la que está en la mente, y no una representación de ella. Esto quiere decir: Una esencia en la mente es idéntica con su representación.

La exposición que llevamos hasta aquí no nos parece que logre iluminar de modo completo el trasfondo ontometafísico de la agenda de Descartes, ni tampoco que haga suficiente justicia a un orden subyacente en la argu-

mentación que, no por suficientemente manifiesto, deja de ser pauta para la lectura de los textos. Para comenzar, no es difícil responder a lo anterior argumentando que si una idea es, en efecto, idéntica con lo que representa, la única manera de hacer que la tesis no sea inviable es interpretando que lo que Descartes quiere decir es análogo a lo que diría un realista aristotélico con la diferencia, tal vez, de que el contacto con la cosa misma sería independiente de cualquier instanciación (8). Pero, ¿no volvemos entonces a lo mismo?

4. Los textos de Descartes van a ser citados de acuerdo a la correspondencia académica con la edición canónica de Charles ADAM y Paul TANNERY (AT) en su edición aumentada de 1996, con asignación de número de tomo, página y línea de ser necesario. Cualquier traducción, algunas veces recortada o adaptada, del latín o francés, es de mi entera responsabilidad. Cfr. por ejemplo *Primeras Respuestas*, AT VII p. 102, l.3; *Secundae Responsiones*, AT VII p. 160, l. 19; *Carta a Mersenne de julio de 1641*, AT III p. 392 l. 24.

5. En las *Quintas Respuestas* dice Descartes expresamente que “la idea representa la esencia de la cosas” (AT VII p. 371 l. 12). En una carta de mediados de la década de 1640 llega a dar una definición de “esencia” que es incluso idéntica a la de “idea”. Cfr. *Carta a XXX de 1645 o 1646*, AT IV p. 350 l. 19.

6. Cfr. *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII p. 37.

7. Cfr. SECADA, *Cartesian Metaphysics*, p. 110.

8. Un ejemplo de los más notables malentendidos al respecto, que hacen de Descartes poco menos de un realista medieval, lo tenemos en VILLORO, L.: “La idea y el ente en la filosofía de Descartes”. México: FCE, 1965.

Hagamos una reflexión previa. Intentemos seguir a Descartes, de quien voy a poner un ejemplo. Supongamos que tenemos la idea de triángulo. Yo sé que un triángulo no calza necesariamente con una sustancia cartesiana. Pero para los efectos, baste con afirmar, como hace el propio Descartes muchas veces (este ejemplo es muy frecuente toda su vida), que la idea de un triángulo equilátero representada en la mente es una “esencia verdadera e inmutable”. Descartes prueba que éste es el caso a partir de la deducción de propiedades efectivas que están contenidas en la idea de triángulo como, por ejemplo, que es una figura de tres lados y que la suma de sus ángulos internos es igual a dos rectos. Ambas propiedades se expresan en proposiciones, la verdad de ninguna de las cuales puede ser puesta en cuestión. “Es evidente que no dependen de mí”, dice Descartes. La primera proposición es una equivalencia verbal, así que la podemos obviar. Pero la segunda es una propiedad efectiva del triángulo que, una vez pensada, no puede negarse como propiedad de dicho objeto. Añade Descartes que incluso si no hubiera nada en el mundo que se pareciera al triángulo, no dejaría de ser verdadera cualquier propiedad del tipo de la reseñada. Tenemos, pues, un objeto directo e inmediato de la mente de algo que cumple con todos los requisitos de Jorge Secada en lo que a su tesis de independencia respecta: Un esencialista puede conocer una esencia sin la existencia, esto es, sin que haya triángulo alguno en el mundo. Pero el razonamiento que sigue Descartes en las *Tercera Meditación* y que acabo de resumir no deja lugar a dudas. Como buen escolástico, afirma que ya que la idea de triángulo tiene propiedades “verdaderas” y nada puede ser verdadero sin ser “algo”, entonces las ideas análogas a las del triángulo no son ni pueden ser una “pura nada”. Y entonces ¿qué son? Ya que ha podido Descartes representarse esa idea sin que haya necesariamente nada fuera de la mente que sea un triángulo, la respuesta menos razonable sería decir que salió de la capacidad representativa de la mente misma, pues eso no puede explicar por qué la idea tiene propiedades indudablemente verdaderas. Así que, o la teoría es intrínsecamente inviable o Descartes es realista. Este es el dilema de Secada.

En resumen. Si Secada está en lo correcto, o bien se puede establecer representaciones mentales incuestionablemente verdaderas en virtud de sí misma, lo que es sin más una teoría inaceptable, o bien las ideas que representen esencias se encuentren en la misma relación con éstas que los actos mentales en la versión de un aristotélico respecto de las cosas externas. Y entonces Descartes, justamente por ser esencialista en el sentido que intenta adjudicarle Secada, era un realista que tomaba a las esencias de las cosas mismas como término de los actos mentales (9). Mi posición, que intentaré demostrar a lo largo de este trabajo, es que esta postura nos encierra en un

9. “En la cosa misma no pueden separarse la esencia de la existencia porque la esencia no ha sido antes de la existencia. Esto se debe a que la existencia no es más que la esencia que existe y por ende, ni una es anterior a la otra ni es diferente ni distinta de la otra” (*Conversation avec Burman*, AT V p.162). Si leemos a la letra, concebir la esencia es terminar un acto en la cosa misma, esto es, realismo de las ideas. Frente a esta cita, en la que es obvio que el propio Descartes se considera realista, ¿qué diría el Dr. Secada?

Descartes, justamente por ser esencialista (Secada *dixit*), es un realista que tomaba las esencias de las cosas mismas como término de los actos mentales. Mi posición es que esta postura nos encierra en un horizonte hermenéutico que no asigna el lugar privilegiado que concedió Descartes a la voluntad.

horizonte hermenéutico que no asigna el lugar privilegiado que concedió Descartes a la voluntad y que, más bien, la subordina a él, haciéndonos suponer que o bien Descartes fue esencialista o bien realista, términos ambos los cuales nos remiten exclusivamente a un orden epistémico. Intentaré demostrar que, aunque encerrado en un vocabulario y aun una perspectiva escolástica, cuyo núcleo gira en qué se conoce primero, hay una agenda oculta que hace del conocimiento una cuestión subordinada a un poder ontológico concedido a la voluntad. Como veremos, esta agenda sólo es adecuadamente interpretable si, junto al contexto de conjunto del que provee la escolástica tardía, otorgamos un lugar filosófico e histórico al pirronismo, su peculiar enemigo en la aurora de la modernidad.

EL ESQUEMA REALISTA

En realidad, el dilema de Secada está condenado a ser insoluble si, como la plantea Secada, trata sólo sobre la mera consideración del término de los actos mentales. No basta con que éstos sean “algo” para tomar a Descartes como esencialista, pues antes hay que resolver cómo habría hecho Descartes primero para evitar el dilema. Por desgracia, las palabras mismas del filósofo ayudan poco. Expresiones como “esencia verdadera, inmutable y eterna” o “todo lo que es verdadero es algo y no una pura nada” aclaran bastante menos de lo que oscurecen. Una estrategia es visualizar la argumentación cartesiana sobre el telón de fondo de su contrapartida escolástica. Ante todo, la relación de prioridad entre el orden de la existencia y la esencia es ligeramente más compleja de lo que da a entender en una mirada inicial el texto de Secada, que trata de atenerse lo más posible a la correlación de los términos que Descartes usa con los de la escolástica tardía con la que dialoga. En realidad lo que llama Secada “esencialismo” y “existencialismo” adquiere su sentido específico bajo dos parámetros. El primero es la distinción original de prioridades epistémica y ontológica del propio Aristóteles. El segundo es la clase de ontología bajo cuya pauta debe interpretarse qué significa “existir” y “esencia” respectivamente.

Si uno hace un uso algo genérico de la distinción conceptual de Jorge Secada, no es difícil reconocer por qué en los escritos de Aristóteles se desprende la posibilidad de una postura y no de la otra. Para comenzar, es sabido que Aristóteles distingue en general el orden de las cosas “como son en sí” y las cosas como aparecen “para nosotros”; esto es, distingue un orden de discurso en relación a la realidad y otro en relación al conocimiento (10). En el segundo sentido es que la terminología de Secada nos permite poder calificar a Aristóteles como un “existencialista”, dado que “para nosotros”, esto es, para nosotros seres humanos cuyo conocimiento está mediado por los órganos del cuerpo, primero es el conocimiento de la existencia y luego el de la esencia. No nacemos con conocimiento,

10. De hecho Descartes hace la misma distinción. Cfr. *Regulae*, AT X p. 418 l. 12.

sino que lo adquirimos, para lo cual media un proceso cuyo punto de partida involucra nuestro acercamiento originario al mundo, que es a través de nuestro cuerpo. Desde el punto de vista ontológico, sin embargo, desde el punto de vista de las cosas en sí mismas, el mismo Aristóteles otorga prioridad no a la existencia, sino a la esencia. No porque la esencia “exista” primero, por cierto, sino porque la esencia es una condición necesaria de la existencia de algo. No sólo es una condición conceptual, sino ontológica, pues es aquello en virtud de lo cual un algo cualquiera es esto y no lo otro. Por otro lado, y aunque sería mucho discurrir entrar en detalles, “existir” es una forma de hablar que sólo se aplica en sentido estricto a los objetos espacio-temporales, a aquellos con los que nos relacionamos en el mundo de la vida ordinaria. En ese sentido las esencias no “existen”. Sin embargo, nada quita que las esencias constituyan el término de la actividad de conocer; al contrario, de lo que se trata es que “conocer” es captar un aspecto de las cosas que existen y que, al menos para los aristotélicos y los escolásticos tardíos, que eran el público de Descartes, o existe propiamente en las cosas mismas, o se tratan en tanto objeto de conocimiento, pero nunca como nada más que eso (11).

Es sabido que en la diferencia de las cosas como son en sí y como aparecen a nosotros Aristóteles (y por ende, un tardo escolástico del siglo XVII) estaba pensando respecto de un horizonte ontológico que estaba poblado fundamentalmente por “sustancias”. Las sustancias son, en sentido propio, y articuladamente con las explicaciones físicas finalistas del Estagirita, instancias de clases naturales. Por ejemplo, si tenemos un hombre, digamos Pedro, lo reconocemos en tanto instancia de la clase de los seres humanos. Es de Pedro que decimos que “existe”; por lo tanto, él es una “sustancia”. Pero el hombre individual se define por su pertenencia a la clase de los seres humanos, y sé qué es el hombre individual solamente si puedo reconocerlo como una instancia de la humanidad y no de la clase de las vacas o las zanahorias, con el expediente de que ése no es siempre el caso. Esto quiere decir dos cosas. La primera, que yo puedo conocer a Pedro sin conocer su esencia. La segunda es que si no conozco la clase natural a la que pertenece Pedro, no importa cuánto sepa de él, no conozco su “esencia”, ignoro la clase de cosa que es Pedro. En Aristóteles, por otro lado, hay una presunción de armonía entre lo que es y lo que puede ser conocido, de tal modo que el objeto de conocimiento se concilia con la realidad independientemente del orden del epistémico; esto es, aun cuando “desde el punto de vista de nosotros” comenzamos con el conocimiento de Pedro, que es lo que existe, para llegar a conocer la esencia, su humanidad, desde el punto de vista de la ontología lo que es relevante es el logro final del proceso cognitivo, que no es lo que existe sino el acceso a la esencia de lo que existe. Así la esencia, postrera en el orden epistémico,

11. En la medida que lo siguiente no pretende ser una remisión a Aristóteles, sino un modelo abreviado de la posición de la escolástica sobre el conocimiento intelectual, remito al resumen de COPLESTON, F. C.: *Aquinas*. Middlesex: Penguin, 1977 (1955), pp. 178 y ss.

muestra su carácter de primera en el orden del ser al destacarse como el sentido mismo de la actividad del conocimiento. Cuando somos capaces de contestar a la pregunta “qué es” (esa sustancia) no sólo estamos en el momento terminal de un proceso cognitivo. Hemos llegado a establecer una afirmación acerca de la realidad de aquello que existe.

Esta ontología de cosas, que Aristóteles llama en las *Categorías* el “algo” (*tóde ti*), implica que el objeto más elemental del discurso es también el objeto más simple al que cabe aludir y, por ende, es el objeto en el sentido más primordial que quepa imaginar. Aunque en un sentido propio sólo las sustancias “existen”, desde el punto de vista lógico este privilegio alcanzaba en general a todos los objetos del discurso, para comenzar a las clases naturales mismas o “esencias”, aunque también a los términos cuya gramática wittgensteiniana es análoga a la de estas clases y formaban clases, aunque no clases naturales. En una perspectiva aristotélica, hablar de una esencia cuando ésta es una clase natural es hablar de la realidad misma. Sin duda, las clases naturales tienen privilegio en esta ontología cuyas sustancias son instancias de estas clases, pero todo discurso que trate sobre algo se refiere también a la realidad si el término sigue la gramática de una sustancia. Es el caso cuando hablamos de una silla (que no pertenece a una clase natural) o cuando tratamos de conceptos que sólo existen propiamente hablando como objetos de discurso, lo que en el lenguaje escolástico contemporáneo de Descartes es un “ente de razón”, como los conceptos negativos (que no se refieren a cualidades efectivas de sustancias) o las distinciones verbales (que son precisiones del lenguaje o convenciones y no distinciones en la realidad). Dicho sea de pasada, es este detalle el que permite hablar a un escolástico de representaciones mentales y el único sentido escolástico en que cabría hablar de una “idea” (12). El detalle es que en estos últimos casos el carácter ontológico de estos objetos de discurso debe reducirse, en último término, sólo al orden de la comprensión, y no ya al de la realidad.

Los términos “existe”, “esencia” y los derivados que extrae de ellos Jorge Secada adquieren su sentido preciso en el horizonte de una ontología aristotélica de “sustancias”, así como en una epistemología en que hay prioridad de lo que existe en tanto existe en un universo de sustancias aristotélicas. Las sustancias están constituidas por clases naturales, las cuales son abstraídas por la mente a través de un proceso que comunica el entendimiento humano con la realidad esencial de las cosas mismas. Con cargo de ser excesivamente repetitivo, “las cosas mismas” son siempre las “sustancias”. Ahora bien. Este esquema funciona si partimos del supuesto de que el universo de sustancias es no problemático, esto es, de que no tenemos por qué no creer que hay en efecto un mundo de sustancias organizadas en clases naturales. Bajo este presupuesto, “conocer” es una actividad mental cuya orientación general es

la racionalidad de estas mismas clases, o de aquellas relaciones o conceptos derivados

12. Cfr. GILSON, E.: *René Descartes, Discours de la Méthode, texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1939, p. 321.

de ellas. Presupone capacidades generales de orden orgánico e intelectual que, por la interacción con nuestra vida biológica, pueden a su vez determinarlas en disposiciones especiales diversificadas por “las cosas mismas”. Cuando el contacto con las cosas pone en funcionamiento las capacidades hace que éstas se dirijan espontáneamente a lo que es su disposición intrínseca, a saber, a la mostración del carácter genérico de los objetos o sus relaciones. En este sentido el conocer no es más que una relación de la mente con las sustancias, que está dirigido intencionalmente por la influencia de esas cosas, primero en los órganos del cuerpo, y luego en la propia mente, cuyo acto de conocer remata en la cosa misma como el término natural de su actividad. En este esquema, que es válido tanto para Aristóteles como para Santo Tomás y los escolásticos tardíos (13), hay representaciones mentales. Pero éstas sólo tienen sentido en tanto están referidas a las esencias de las cosas mismas y su realidad, fuera del hecho de ser parte de la vida mental, no es otra que la cosa misma. Si alguna de ellas representa una esencia, ¿es tan natural pensar que la existencia debe haber precedido!

El punto aquí es el siguiente: ¿Cómo hizo Descartes para que las ideas, que son actos mentales que representan cosas, pudieran convertirse en entidades? ¿Cómo hizo para que el término de un acto intencional rematara en una especie de objeto mental? En mi opinión, la única forma de entender esto es haciendo una revisión de la influencia del nuevo pirronismo del primer tercio del siglo XVII en Descartes, que es lo que a continuación paso a tratar. En cualquier caso, en una perspectiva aristotélica o escolástica, el “esencialismo” del que trata Secada es epistemológicamente imposible. La única salida hasta ahora es imaginar, como parecen haber interpretado Arnauld y algunos contemporáneos, que Descartes era una especie de realista platónico, que pensaba que la mente es capaz de aprehender directamente las esencias por un acto intencional a través de la estrategia de, por ejemplo, prescindir del cuerpo o del concurso de la realidad biológica del hombre. Más o menos como en el ejemplo del triángulo del acápite anterior. Pero eso no es lo que quiso decir Descartes. Y, entonces, ¿qué quiso decir? Sin duda, algo que no podía reducirse a “existir”, “esencia” o derivados. Aun cuando Descartes conviviera con el vocabulario de la escolástica tardía, la filosofía de Descartes, si podía ser “esencialista” en algún sentido razonable, debía, incluso conservando su vocabulario, eliminar de la estrategia de argumentación sus presupuestos ontológicos y epistémicos. Y para ello, como veremos, iba a desalojar a la esencia del privilegio de expresar la “realidad”.

TRAS UNA CRISIS PIRRÓNICA

Hasta ahora, si Descartes quiere ser esencialista, debe ser realista. Uno puede extraer del libro del propio Secada razones para evitar esta paradójica consecuencia. El camino más natural es tratar de entender la posición cartesiana sobre la base del desmantelamiento tanto de la ontología de

Descartes parte del modelo aristotélico escolástico. Sólo que, para sostener su “esencialismo” va a reconvertirlo en términos de un criterio de verdad no epistémico. Esto permite seguir usando razonablemente el vocabulario de la escolástica tardía, aunque con la fundamental observación de que no es de ese modelo de donde habrá de extraer su criterio de verdad.

13. Cfr. su presentación abreviada en SECADA, J.: “Las ideas de Descartes”. En: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VII, 1996.

las sustancias como de la epistemología que hace del conocimiento una relación con la realidad de las cosas. Este camino viene marcado por el uso que hace Descartes de los argumentos de los escépticos “modernos”, vale decir Francisco Sánchez, J-P Camus, Pierre Charron o Michel de Montaigne, conocidos también en su tiempo como “pirrónicos” o “nuevos pirrónicos”, todos ellos contemporáneos relativos de Descartes (14). El elemento común de estos pirrónicos es su recusación del esquema general de comprensión de la realidad que había heredado la escolástica del aristotelismo a través de la postulación de una curiosa doctrina que puede resumirse del modo siguiente: Si tenemos algún acceso a la realidad (esencia) de las sustancias, ésta se halla mediada por la relación de las sustancias con los órganos de nuestro cuerpo. Nuestros órganos en muchas ocasiones funcionan mal, de tal modo que ofrecen representaciones mentales que no corresponden con los objetos a través de cuyo contacto se originan, cual es el caso de los hidrópicos o las personas, alguna de cuyas extremidades ha sido amputada y aún creen tener sensaciones en ellas. Casos triviales son los del hombre que cree ver de lejos algo que de cerca resulta ser diferente de lo que creyó percibir, la lamentable sed del hidrópico o el de aquél que, por efecto de una distorsión de la luz, ve un palo recto dentro de un balde lleno de agua como si estuviera doblado. Un efecto conceptual de tomarse en serio esta clase de objeciones es creer que el conocimiento sensorial debe ser garantizado de alguna manera o debe tener un criterio de corrección suplementario a los aceptados por la epistemología aristotélica (15). El más grave, sin embargo, es la suposición de que las representaciones mentales que se derivan de un contacto tan endeble con la realidad carecen de una característica que es básica para que funcione el esquema aristotélico, a saber, que la relación entre las capacidades humanas orientadas al conocimiento y la realidad (esencia) de las cosas obedezca a un orden unitario. Hay que advertir que no se trata de que “corresponda” al mismo orden, como si hubiera un orden al que cada una debiera adecuarse, sino que el orden de ambas, la ley, aquello en virtud de lo cual cada una es lo que es, no sea otro que la realidad de la cosa misma.

Para un escolástico tardío es un hecho relativamente trivial que la mente se haga representaciones del mundo. Sólo que, en principio, las representaciones siguen la racionalidad de la cosa. ¿Qué otra podrían seguir, después de todo? Si hay un yerro, o varios, siempre hay criterios de corrección en cuyo medio no sólo puede ser corregido el error, sino que es en función de esos mismos criterios que funcionan de correc-

tivo que el yerro tiene significado en tanto yerro. No hay necesidad de apelar a orden alguno extrínseco al mero poner en práctica las capacidades de conocer orientadas a las cosas para explicar las

14. Cfr. POPKIN, R.: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, 1983 (1979), especialmente caps. 3 y 9. Es justo reconocer que Secada hace alusión a esta vía, aunque la desarrolla de otra manera.

15. Para la obra de Montaigne, cfr. MONTAIGNE, M.: *Essais*. París: Garnier, 1958, 3 t.

interpretaciones excéntricas que daban los pirrónicos como ejemplo y que Descartes reprodujo. Sin embargo, para un “nuevo pirrónico” del primer tercio del siglo XVII una consecuencia dramática de lo anterior es que resulta altamente plausible pensar que la actividad mental y la realidad del mundo carecen de una relación intrínseca. El significado ontológico de esta postura no implica que no haya relación entre la realidad del mundo (esencia) y los actos cognitivos humanos, pero sí que esta relación es de un tipo ciertamente muy distinto al de realidades (esencias) que se relacionan con el hombre a través del conocimiento. Tampoco implica que la realidad de las cosas (su esencia) no exista, ni menos aún que se niegue necesariamente estatuto ontológico al mundo de las sustancias aristotélicas. La noción de que los actos cognitivos tienen como término una función representacional, pues, puede ser conservada. El inconveniente conceptual que plantea el nuevo pirronismo es que, dado que invalida cualquier criterio intrínsecamente involucrado en el conocimiento, vale decir, la apelación a capacidades cognitivas orientadas intencionalmente por el ser de las cosas, plantea la sustitución del rol de esas capacidades por una instancia que sea no epistémica, esto es, ella misma de tipo no representacional (16). Está demás decir que los nuevos pirrónicos mismos no quisieron —y seguramente o no tuvieron interés o creyeron que era imposible— ofrecer un criterio (o varios) de esta naturaleza (17).

Si tomamos como marco la indicación anterior, podemos por un momento regresar al punto inicial. Si Descartes quiere ser esencialista en el sentido de Secada, entonces debe aceptarse que era realista, aunque un realista de las esencias. Ahora podemos agregar que esto es cierto siempre y cuando el filósofo mantenga una postura acerca de las representaciones mentales (ideas) que sea particularmente prepirrónica, y que entienda que el conocimiento es una capacidad humana para relacionarse con algo (no humano). Pero una consecuencia de la doctrina de los nuevos pirrónicos es que el carácter representacional de los términos de los actos mentales no garantiza que haya tal capacidad, aun cuando, dicho sea de pasada, uno pueda creer que las representaciones mentales algunas veces o incluso siempre sí representan un mundo de sustancias aristotélicas, o tal vez alguna otra clase de mundo, lo que para los efectos ya es indiferente. El asunto es que la capacidad ha sido descalificada como dadora de sentido de la función representacional de las ideas. Por lo demás, es un hecho histórico manifiesto que Descartes sí enfrentó el reto escéptico, más aún, que enfrentar el reto escéptico constituye en lo fundamental lo que podemos llamar la

16. Sin duda hay una relación directa entre el conocido rol de Dios como garante de la verdad en la filosofía de Descartes y la cuestión pirrónica, que puede verse con especial claridad en la doctrina de las “verdades eternas” del periodo de 1630. Es claro también que es a ese respecto que la cuestión de la voluntad hace de puente entre la ontoteología cartesiana y el problema de la verdad. Cfr. a este respecto RODIS LEWIS, Geneviève; “Doute pratique et doute spéculative chez Montaigne et Descartes”, *Revue Philosophique* (Paris), 1992, 4, pp. 439–444.

17. Trato de algún modo este tema en “Los privados criterios de Montaigne y Descartes”. En: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VII, 1996. Mi posición entonces consistía en plantear que Descartes recurría a un tipo especial de criterios epistémicos que podían ser reducidos a los refutados por los pirrónicos con el argumento contra el lenguaje privado de Wittgenstein. Mi postura actual podrá deducirse al final de este trabajo.

“agenda oculta” de las *Meditaciones*. Aunque el título expreso parezca tener un interés metafísico, religioso o moral (18), Descartes reconoce expresamente que lo guía el interés de refutar el escepticismo moderno. Como podemos imaginar, hay estrategias aristotélicas para efectuar esa tarea, que en resumen consisten en apelar a las mismas capacidades racionales que los nuevos pirrónicos combaten, con lo que una argumentación a partir de esas capacidades no sólo es estéril, sino que además es lógicamente falaz. Y es un hecho que no requiere prueba que las *Meditaciones* no desarrollan un modelo argumentativo de defensa de esas capacidades. Por el contrario. Se trata de una empresa conceptual cuyo presupuesto más básico es que la crítica pirrónica al modelo aristotélico de racionalidad es lo suficientemente plausible como para justificar un criterio no epistémico que supla la función que ese modelo asignaba a la ontología de sustancias y realidades esenciales, así como al que le correspondía a las capacidades cognitivas en su relación con esa ontología.

Ahora bien. Descartes parte, en efecto, del modelo aristotélico escolástico. Sólo que, para sostener su “esencialismo” va a reconvertirlo en términos de un criterio de verdad no epistémico. Esto permite seguir usando razonablemente el vocabulario de la escolástica tardía, aunque con la fundamental observación de que no es de ese modelo de donde habrá de extraer su criterio de verdad, que actuará extrínsecamente y desde fuera del orden del conocimiento para poder fundamentarlo. Para continuar adelante se necesita de algunos requisitos. 1. Suponer que, en efecto, hay una realidad externa a las ideas, de la que las representaciones mentales son “como imágenes”. Con esto se salva el carácter representativo de las ideas y se impide el absurdo individualista de hacer que, por ejemplo, la verdad de las propiedades del triángulo dependa de la mente, que ya hemos tratado. 2. Que esa realidad tenga un vínculo extrínseco con el acto mental que genera la representación. Con este medio pasamos la valla escéptica y hacemos que la representatividad de los actos mentales no dependa ni de las capacidades aristotélicas ni, por supuesto, de “las cosas mismas”. En realidad ésta es la única manera de que la idea pueda tener una realidad por sí misma que permita decir que “existe” y que, aun así, haya alguna realidad que “exista” en el sentido en que “existen” las sustancias aristotélicas. Este requisito hace viable la teoría esencialista tal y como Secada se la atribuye a Descartes. Una vez adoptadas estas dos condiciones, ya tenemos que las ideas son —como postula Secada con el apoyo de los textos de Descartes— “objetos directos e inmediatos” de los actos de conciencia. Aunque ya debería ser el momento de ver cuál es el criterio no epistémico que ocupa el lugar

que el pirronismo ha desalojado, pasemos antes a ver el curioso malentendido que hizo posible filtrar ese criterio en medio de una terminología de “existe”, “sustancia” o “la cosa misma”.

18. En realidad la cuestión moral sí está vinculada con el problema pirrónico, lo que es manifiesto por el *Prefacio a las Meditaciones*. Quien no sea capaz de creer lo que las *Meditaciones* proponen, piensa Descartes, no tendrá motivo alguno para “cultivar la virtud”. De hecho, ésa era la fama de los libertinos eruditos franceses contemporáneos de Descartes, algunos de ellos sus notorios amigos.

MAL ESCOLÁSTICO, PERO HONESTO

Si alguna ventaja tenían los escolásticos sobre sus sucesores hasta nuestros días es que intentaban ser justos con el pensamiento. Y es que uno de los requisitos argumentales del discurso filosófico era hacer un uso plausible del vocabulario, bien sea a través de un consenso amparado en el uso tradicional, o bien esclareciendo los términos novedosos con definiciones explícitas, cuya plausibilidad depende, entre otras cosas, de su capacidad de diálogo con la tradición. A este respecto, Descartes era en efecto un escolástico tardío bastante razonable. Tanto el primero como el segundo de los criterios que he mencionado han sido explícitamente utilizados en sus obras. Dan de esto testimonio los principales textos cartesianos destinados a la discusión pública, como el *Discurso del Método* (1637) o las *Meditaciones Metafísicas* (1641), textos en que los términos son cuidadosamente definidos o confrontados bien con el “uso común” o con lo que dicen “los filósofos” (es decir, los propios escolásticos tardíos de su tiempo). De hecho, allí donde la innovación resulta especialmente avezada, la imposición de lo que se presenta como un nuevo uso para una palabra conocida va precedida de una suerte de alegato cuyo propósito parece ser mostrarla menos innovadora de lo que es frente a la tradición. Estas precisiones son válidas incluso para aquellos documentos cuya publicación no estaba prevista pero que participan de la polémica filosófica, como las *Reglas para la dirección del ingenio* (1628) o la *Conversación con Burman*. De hecho, en el texto de 1628 Descartes reconoce explícitamente —y en dos ocasiones— que el tratamiento del uso de las palabras es un requisito metodológico y que se trata, en general, de un tipo de procedimiento que se agrega al de la pregunta por las causas (19). Dice Descartes en 1628 que “si en algo seguimos el método de los escolásticos es en el uso de las definiciones” (20). En principio, pues, el vocabulario de Descartes es o intenta ser el mismo que el de sus interlocutores, y ello tal vez porque el propio autor se visualizaba a sí mismo como uno de ellos. Pero tenía, como sabemos, la agenda pospirrónica oculta de resolver el dilema de Secada.

Buena parte de la cuestión del “esencialismo” está ligada al infortunado vocabulario escolástico con que se plantea el aristotelismo no epistémico. En este momento no es una mala idea recordar que el grueso del problema sobre el presunto “esencialismo” de Descartes recae sobre dos tipos de textos: los que definen las “ideas” y, a propósito de éstas, la afirmación expresa y reiterada que hace Descartes luego, de que las ideas son realidades. De hecho, la fuente principal del problema es el debate sobre la “realidad objetiva” de las ideas, que se desarrolla particularmente en ocasión de las *Primeras Objeciones* del Padre Ihoannes Caterus contra ese concepto tal y como aparece en la *Tercera Meditación*, aunque el tema es vuelto a tomar en ocasión de las *Cuartas Objeciones*, esta vez del sacerdote jansenista Arnauld. En principio, para un escolástico tardío que las ideas tuvieran un aspecto “objetivo”

Una idea para un escolástico no es una cosa, y sólo puede ser tratada como tal como término de referencia explicativo, para referirse a un acto de la mente que está dirigido hacia una cosa y cuyo término es la cosa misma.

19. Cfr. *Regulae ad Directionem Ingenii*, AT X pp. 428 l. 17–20, 433 l. 1–3. Cfr. sobre el tema del vocabulario mi “El lenguaje en las Reglas de Descartes”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Lima), 1999.

20. *Regulae*, AT X p. 430 l. 11 y ss.

era una cuestión irrelevante, ya que “objetivo” quería decir “representacional” y nadie ponía en duda que las ideas fueran representaciones mentales. De hecho, la concepción estándar de la escolástica tardía pretende que los actos mentales terminan a modo de representaciones, como queriendo decir que, aunque tenían como término la cosa misma, no por ello se convertían o convertían al portador en esa cosa. Y lo que se entiende aquí como “representación” es un “ente de razón”, esto es, una manera de hablar que no expresa otra realidad que la de nuestra comprensión de los actos mentales. Esto está bastante claro en Santo Tomás y no lo está menos en los escolásticos contemporáneos de Descartes. Por ello la expresión “realidad” para referirse al aspecto “objetivo” de las ideas es un término inventado por Descartes. Así que buena parte de todo el problema tratado aquí está vinculado con el uso de las palabras. No por “objetivo”, claro está, sino por “realidad”.

En la *Tercera Meditación* Descartes hace una distinción entre dos tipos de realidades para las ideas. Distingue entre su “realidad formal” y su “realidad objetiva”. La distinción tiene como propósito manifiesto introducir un tipo de estrategia argumentativa que resultaba novedosa para los interlocutores de la escolástica tardía, a saber, tratar el término de referencia de los actos cognitivos de una manera causal (21). En realidad, para un escolástico ecuaníme el término de un acto no puede tener causa, puesto que es sólo la descripción de una actividad (cfr. ST 1 q 85 a3 *Ad secundum*). La pregunta por la causa sólo es considerada legítima en relación con sustancias aristotélicas o con modos de ser relativos a estas sustancias, lo que en el caso de las ideas sólo podía indicar la realidad del portador de la idea misma. Una idea para un escolástico no es una cosa, y sólo puede ser tratado como tal como término de referencia explicativo, para referirse a un acto de la mente que está dirigido hacia una cosa y cuyo término es la cosa misma. Pero lo que precisamente parece ser la intención de Descartes en el texto aludido es utilizar la distinción anotada para afirmar que las ideas, en cierto sentido, son sustancias aristotélicas o modos relativos a ellas.

Es manifiesto que esa distinción entre realidad objetiva y formal de la *Tercera Meditación* procede de las *Disputaciones Metafísicas* del Padre Francisco Suárez (22). Lo curioso es que en Suárez no hay el menor interés en hacer de lo “objetivo” nada distinto de los dos términos que se relacionan en el conocimiento tal y como los describe Santo Tomás o la escolástica tardía en general. Lo “objetivo” está, justamente, para evitar el disparate individualista

(23). ¿Para qué hace esa distinción Suárez? El jesuita diferencia a través de la distinción entre “formal” y “objetivo” el acto mental de aprehensión de una cosa del objeto de referencia de ese acto aunque, en lugar del ya malintencionado término “realidad”, Suárez hable más bien de “concepto”. El

21. Cfr. AT VII pp. 40 y ss.

22. En adelante voy a citar las traducciones del texto de Suárez en su *Disputación* II, 1,1, que es la que trata de la distinción entre “formal” y “objetivo”, que tomaré de la edición bilingüe en 7 tomos de Sergio Rábade Romeo *et alii*, SUÁREZ, Francisco; *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, 1966.

23. Dice Santo Tomás: “*Actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt*”. *Summa Theologiae*, 1, q. 84 a 2, *Respondeo dicendum*.

concepto formal es el acto mismo de la mente o también el término de referencia de ese acto: “Se llama concepto formal al acto mismo (*actu ipse*) o, lo que es igual, al verbo por medio del cual el entendimiento concibe alguna cosa o razón común”. El concepto objetivo, en oposición al formal, “es la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal”. El texto no deja duda alguna de que el concepto objetivo se refiere en principio a la cosa misma en la realidad, tal y como es concebida por la mente. La distinción de Suárez tiene como propósito distinguir la actividad de la mente como tal de su término de referencia en la realidad, “la cosa” del “acto (de representarla)”. Para decirlo en escolástico, la distinción entre “formal” y “objetivo” es una distinción de razón, se limita a precisar que el concepto formal tiene un lado objetivo, que aunque acaba en un término de la mente, la razón de ser del término es una cosa.

En realidad Suárez parece estar haciendo la distinción anotada por un motivo poderoso. Se trata de impedir el equívoco de referir directamente todo concepto formal a “las cosas mismas”, no porque el interlocutor posible de Suárez pudiera dudar de que el objeto de referencia del acto cognitivo es siempre la realidad (la realidad en una ontología aristotélica), sino porque no todo lo concebido es “real” en sentido estricto, la “esencia” de algo, una precisión que no tenía que esperar a Suárez para ser observada. Aunque parezca sorprendente, se estaría tratando de salvar el hecho relativamente trivial de que algunas veces el acto de la mente es acertado y conduce a tener un conocimiento efectivo de ciertas cosas, mientras que en otros la actividad cognitiva muestra como cosas existentes a meros conceptos en razón de su forma, que es tener como término algo a lo cual referirse. Al revisar la concepción general aristotélica vimos que “algo” es, en principio, sólo un objeto de discurso que existe en el lenguaje, cual es el caso mismo de “objetivo”, del que dice el propio Suárez que es un “concepto” (o una “realidad”, para decirlo como Descartes) sólo porque es el sujeto de un predicado. “No es un concepto sino por analogía con el concepto formal”, dice el jesuita. O sea, no es un “concepto”.

Por otra parte, la distinción de Suárez se da bajo el presupuesto de que la actividad cognitiva encierra un elemento representativo. Esto es indicado por Suárez de modo expreso, al anotar que el acto mental de representar es infalible, mientras que el concepto objetivo a veces es verdadero y a veces no. Dice Suárez que “La diferencia entre el concepto formal y el objetivo está en que el formal es siempre algo verdadero y positivo, mientras el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva”. Es una manera de decir que aunque un acto cognitivo tiene siempre un término de referencia, no necesariamente ese término es una cosa. ¿En qué sentido puede un acto mental ser infalible? Hay un sentido trivial por el que ese acto es referido al sujeto que lo tiene. Esto lo explica Suárez aduciendo que “el concepto formal en las criaturas es una cualidad inherente a la mente”. Esto quiere decir aparentemente que si Pedro pensó que F, obviamente

Entendemos por un criterio epistémico alguna condición, sea de las cosas, sea de los actos mentales o de ambos, que pueda ser una condición suficiente para establecer que hay una relación apropiada entre unos y los otros. En un esquema aristotélico ese criterio era proporcionado por las condiciones mismas de la actividad mental.

es verdadero decir que pensó que F, incluso si F no existe. Si F existiera y Pedro hubiera concebido F, entonces el concepto objetivo sería “verdadero”. Pero junto a este sentido trivial hay uno segundo: Siempre que Pedro piensa, hay una relación con la realidad que, para un aristotélico, es de la definición del pensamiento mismo. Lo único que hay que precisar aquí es que no todos los términos de referencia del pensamiento son “esencias”, esto es, clases naturales de sustancias aristotélicas.

Curiosamente, Jorge Secada desarrolla una interpretación bastante discutible de esta distinción entre “objetivo” y “formal”. Secada sostiene que se hace la distinción entre “formal” y “objetivo” para subrayar que es posible tener un concepto formal equivocado, que Pedro puede tener el concepto formal de “patata” y que, sin embargo, lo que en realidad está conociendo es una pera o una sandía. Queda así la sugerencia de que el acto mental que es el concepto formal puede representarse erróneamente una cosa por otra. Secada aduce un ejemplo de Santo Tomás de lo que sería un posible error de este tipo, que está en la *Suma Teológica* a propósito de la distinción entre el color y el olor de una manzana (24). El ejemplo consiste en que uno puede percibir el color a través del ojo sin captar por ello también el olor, cualidades ambas que en la cosa se dan unidas (25). Esto querría decir que uno es capaz de tener una representación mental que tuviera menos información que la que presenta la realidad. Secada es muy optimista, pues cree que de este ejemplo puede concluirse que el propio Santo de Aquino ya se imaginaba casos bastante estrambóticos, en los cuales la mente era capaz de tener representaciones que contuvieran más de lo que la realidad muestra. Pero esos casos no pueden inferirse tan fácilmente como Secada piensa. En primer lugar, se trata de un ejemplo de la percepción, de un ejemplo vinculado al conocimiento sensorial y cuya función es explicar por qué la abstracción separa el aspecto de la universalidad de la cosa misma, que es material. Como tal, y si suponemos que puede aplicarse a un objeto inteligible (por ejemplo, para explicar que el color es un tipo de cualidad diferente del olor), entonces no demuestra que hay diferencia entre el término del acto y la cosa misma cuando éste es una esencia (obviamente el color de una manzana es un mal ejemplo). El texto precisa, justamente, que es al revés, que si la mente separa el color del olor, eso no significa que estén separados en la realidad del mismo modo que al separar la esencia eso no hace que en la cosa misma ésta sea diferente de lo que es la cosa como ser real. En segundo lugar, la intelección está sujeta a las condiciones de la esencia de la cosa. A diferencia del cuerpo, en que los órganos de los sentidos pueden estar enfermos, dañados, incompletos o influenciados extrín-

secamente (por ejemplo, por un golpe o un virus), la actividad intelectual no es independiente de la influencia de las cosas mismas. O bien termina su acto (y lo hace bien) o no llega al acto. En esto es infali-

24. Cfr. SECADA, “Las ideas de Descartes”, pp. 184–185.

25. “*Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo: sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris*”. ST 1 q. 85 a 3 *Ad secundum*.

ble. Si capta un concepto, entonces captó ese concepto y no otro (26). Y lo que los conceptos representan (como recuerda Descartes) no son objeto de improvisación porque ellos mismos no son actividad de la mente. Como sea, la interpretación de Jorge Secada bien podría haber sido suscrita por Descartes, pero no por eso deja de ser, tomada por sí sola, una interpretación bastante implausible. El caso al que parece referirse Suárez es más bien cuando la mente llega a establecer un cierto término de referencia a través de un acto cognitivo y se da con la sorpresa de que el objeto de referencia no existe, pero aun así puede ser concebido. Esto no tiene nada de extraño, como ya he anotado, pues aunque todos los actos mentales que conciben clases naturales se refieren a realidades efectivas, no todos los actos mentales que representan conceptos se refieren a clases naturales. Suárez cita explícitamente “a las cosas que se llaman privaciones y entes de razón” (27). De hecho, desde la primera línea del párrafo de las *Disputaciones* que cito se hace la salvedad; siempre que se cita a la cosa (*res*), se hace también referencia a la “razón” (*ratio*). Allí donde el término del acto mental acaba en un concepto, a veces éste es la esencia de una sustancia y, a veces, una simple “*ratio*”, una mera distinción de la mente.

Ahora bien. ¿Por qué Descartes habría de estar de acuerdo con la interpretación que hace Secada del ejemplo de Santo Tomás? Hay que observar que ese ejemplo distorsiona el significado de lo que entendían Suárez y otros tardoaristotélicos sobre las potencias defectivas de la mente, que al final sólo se explicaban en el nivel del sentido. Muy simple. Porque Descartes, como Secada, ha leído a los nuevos pirrónicos de fines del s. XVI y el primer tercio del siglo XVII. Para un pirrónico el ejemplo tomista del color y el olor de la manzana debe sumarse al del palo quebrado dentro del balde, las ilusiones del hidrópico y al manco que siente dolor en el brazo. Pero para que esto sea así, Descartes y el pirrónico deberán interpretar (como lo hicieron) el carácter “objetivo” de un concepto objetivo de tal modo que sea una realidad independiente, como una “realidad objetiva”. Si Descartes era un hombre justo con el lenguaje de su tradición, debió haber sido explícito al decir que “realidad” aplicada a “objetivo” era un invento suyo, y como tal invento debió haberla definido. Mi opinión es que —pace Secada (28)— efectivamente eso es lo que Descartes hizo, y que esto es manifiesto así, incluso exasperantemente, en casi la mitad del conjunto de las *Primeras Respuestas* contra el Padre Caterus. Si bien con “objetivo” quiso decir la “cosa misma”, como Suárez, en cambio cuando usó la palabra “realidad” quiso decir algo diferente. A quien no le parezca aun suficientemente claro este punto, quizá ayude a recordar lo que ocurre cuando los autores de las *Segundas Objeciones*, algunos

26. Este argumento, tal cual, es usado por Caterus. Afirma que, en ese sentido “ya ni siquiera yerran los sentidos”, aunque eso no suene muy inteligente. Cfr. AT VII p. p. 96 l. 4 y ss.

27. Cfr. COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1971, tomo III pp. 355 y ss. Allí Copleston desarrolla la teoría de los entes de razón de acuerdo a su tratamiento en la *Disputación* 54.

28. Dice Secada que “Uno debe preguntarse por qué Descartes no abandonó este uso (de “objetivo”) o por qué no señaló claramente la diferencia entre “objeto” como forma determinante y “objeto” como cosa aprehendida”. Yo sugiero que habría que preguntar más bien por qué Secada omitió las reflexiones que siguen, que sin duda el autor conoce muy bien. Cfr. SECADA, “*Las ideas de Descartes*”, p. 189.

teólogos y filósofos, sin duda muchos de ellos aristotélicos. Insatisfechos con el tratamiento que Descartes había hecho acerca del carácter de “realidad” de las ideas, éstos insisten en que éstas, como términos de una actividad intencional del entendimiento, carecen de causa (29). A esto contesta Descartes con la famosa adenda a las *Segundas Respuestas* según el orden geométrico. Y es manifiesto que hace allí una distinción clara entre el concepto de “idea” y el de “realidad objetiva”. Concede, pues, que las ideas son actos de la mente. Pero ya no define la realidad objetiva como un aspecto de la idea, sino claramente como un “algo” aristotélico distinto de ella (30). Sin duda, y a sabiendas, no quiso decir “concepto”. Para Suárez, como sabemos, “concepto” era una forma de hablar. Para Descartes “realidad” era una manera de hablar diferente e invención suya. “Concepto” se decía de manera equívoca. “Realidad” no. “Seguimos en esto a los escolásticos, en que primero definimos las palabras”. ¿No era sincero Descartes, acaso?

EL RELOJ MALGRADO

Una vez terminado nuestro periplo por la realidad formal y objetiva de las ideas, podemos ya decir que la noción de “realidad objetiva” reúne las dos condiciones que establecimos arriba para poder hacer frente al desafío de establecer una teoría no epistémica del conocimiento. De un lado, tenemos que hay representaciones mentales que son un tipo de realidades. Por otro, que estas representaciones mantienen una relación extrínseca con lo que representan, aun cuando lo representaran realmente. Tratado el asunto así, la solución del problema no puede pasar por un criterio epistémico. Entendemos por un criterio epistémico alguna condición, sea de las cosas, sea de los actos mentales o de ambos, que pueda ser una condición suficiente para establecer que hay una relación apropiada entre unos y los otros. En un esquema aristotélico ese criterio era proporcionado por las condiciones mismas de la actividad mental, que era intrínsecamente una actividad representativa orientada hacia las cosas. Ahora bien. Una vez que las representaciones mentales han pasado de ser un “concepto” (una actividad receptiva) a ser una “realidad” objetiva, es una mera cuestión conceptual derivar de ello una relación extrínseca con la realidad formal, la de “las cosas mismas”. Esa relación es el juicio.

Una forma de abordar este asunto es a través de la *Meditación Sexta* (31). Como se recuerda, la función textual expresa de esa meditación es explicar,

cómo a través del conocimiento de la esencia del cuerpo (esto es, del mundo), puede llegar a tenerse conocimiento de la realidad. Un corolario inevitable de este propósito es explicar también cómo, a pesar del camino fundacional recorrido en las *Meditaciones*, al final el conocimiento del mundo aristotélico puesto en peligro por el pirronismo es más o menos el mismo

29. Cfr. *Secundae Obiectiones*, AT VII p. 127 l. 3 y ss.

30. Cfr. *Rationes Dei existentiam et animae a corporis distinctiones probantes more geometrico dispositae*, AT VII pp. 160 l. 14–161 l. 9.

31. Esta es la vía de Jean Luc Marion, quien coloca el puente extrínseco en la voluntad de Dios, así como Williams lo hace a su turno en la omnipotencia divina. Nuestra postura es que el puente no es otro que la voluntad humana misma, en tanto esa facultad no difiere de la voluntad de Dios. Cfr. MARION, J.-L.: *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1991 (1981), pp. 365 y ss. WILLIAMS, B.: *Descartes, el proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra, 1996 (1978), epílogo.

que al principio de la *Primera Meditación*. Es decir: los hidrópicos se siguen equivocando, las estatuas parecen de lejos ser lo que no son y los amputados siguen teniendo sensaciones en miembros que han perdido. La explicación general es que Dios ha puesto en nosotros las capacidades intencionales aristotélicas, así como las sustancias que forman clases (naturales o no), y ha hecho el mundo con las características que permiten que la mente construya entes de razón y que, poco más o menos, hay que tener paciencia con la finitud humana dado que Dios ha hecho lo mejor que ha podido con ella. Una lectura de la *Sexta Meditación* que se detuviera en esta agenda no podría ver en el texto de Descartes más que otra versión (algo más estrambótica: ¡tanta cosa para lo mismo!) de una defensa del aristotelismo a partir de un cierto sentido de la resignación epistemológica, como el texto del Padre Mersenne de 1624 contra “los errores de los escépticos y los pirrónicos”, que terminaba en una conclusión semejante (32). Pero con lo que parece ser el contenido manifiesto de la *Sexta Meditación*, hay también una exposición paralela de por qué la escolástica tardía, previamente afectada por el nuevo pirronismo, requería de un criterio de verdad extrínseco para que las representaciones de la mente mantuvieran alguna relación con la “cosa misma” (33) y mostraba, además, que ese criterio estaba implícito en la teoría de que las ideas tuvieran una “realidad” objetiva. El caso que sirve de puente para ambos aspectos del texto es lo que vamos a llamar el “reloj malgrado”.

Una buena parte de la *Sexta Meditación*, por palabras de su propio autor, se ocupa de recapitular el contenido de las otras cinco precedentes. Y buena parte de la exposición (aproximadamente la mitad aritmética del conjunto) se detiene a explicar los motivos de duda de la exposición primera. Sin mayor detalle, podemos dar por sentado que se trata de los motivos escépticos de Sánchez, Charron, Camus y Montaigne. Pues bien, es notorio que la razón expositiva de esos argumentos va ligada con la doctrina de la “realidad objetiva”, de la que parece ser un corolario. La argumentación está organizada para reforzar un razonamiento que se había hecho de pasada en la *Meditación Segunda* sobre la percepción de la realidad extramental; esto nada tiene de extraño, pues en realidad el fragmento del texto referido es una versión abreviada de la argumentación que desarrolla la *Sexta*. Se trata de la cuestión de los hombres que veo pasar bajo mi ventana (34). Veo pasar hombre bajo la ventana vestidos con capas, sombreros y unas espadas, pero, ¿los veo? Digámoslo así: ¿veo la cosa misma? De ninguna manera —razona Descartes— cuando digo que “veo” en realidad hago otra cosa. Una actividad no epistémica. En efecto, en el mundo aristotélico se da por sentado que los veo, pero si nos tomamos en serio los argumentos pirrónicos, debo desagregar lo que presumo ser la relación entre mis capacidades y la “cosa misma”. Eso se prueba simplemente haciendo de cuenta que me

Aquello que articula el carácter representativo de las ideas (su “realidad objetiva”) con la realidad efectiva es un elemento extrínseco a las ideas pero, sobre todo, tiene la característica de ser un elemento no epistémico. Ese elemento es la voluntad que realiza el juicio.

32. Cfr. POPKIN, *op. cit.* cap. 7.

33. Respecto del planteamiento del problema del carácter representacional de las ideas puede consultarse WILSON, M.: *Descartes*. London: Routledge, 1996 (1978), pp. 101 y ss.

34. Cfr. SECADA, *Cartesian Methaphysics*, cap. 4.

La “realidad objetiva” tiene su propio rol en la agenda cartesiana, y se relaciona más bien con lo que sugiere el texto de la *Sexta Meditación*, a saber, el establecimiento de un criterio no epistémico pospirroniano que resuelva el dilema de Secada, el juicio de la voluntad.

he equivocado y que abajo no hay sino capas y sombreros que cubren los movimiento articulados de unos robots sofisticados que llevan el traje de los Tres Mosqueteros o que van vestidos de matador, capote de paseo en brazo, camino a la plaza de toros. El efecto de esta desagregación es que “digo que veo hombres, pero me dejo engañar por los términos de mi lenguaje ordinario, pues lo que veo son sombreros y capas y juzgo que son hombres” (35). Aquello que articula el carácter representativo de las ideas (su “realidad objetiva”) con la realidad efectiva es un elemento extrínseco a las ideas pero, sobre todo, tiene la característica de ser un elemento no epistémico. Ese elemento es la voluntad que realiza el juicio. Curiosamente, el rol que desempeña la “cosa misma” en la realidad “objetiva” lo cubre aquí la voluntad. La voluntad “pone” la parte “objetiva” de la “realidad” objetiva.

Obviamente, el alto porcentaje del texto de la *Sexta Meditación* consagrado a mostrar por qué hay que ser resignados frente al aristotelismo, desarrolla el punto de manera más exhaustiva. Detengámonos en un fragmento de la argumentación, que es el ejemplo de un reloj. Es un hecho que el reloj está diseñado para dar la hora. Tiene, pues, una serie de capacidades orientadas teleológicamente en ese sentido, a las que obedecen tanto su estructura como sus partes. De alguna manera está presupuesto que la actividad del reloj está sincronizada con la representación de la hora, de tal modo que el término del acto del reloj no es otro que la hora misma. En ese sentido, es obvio que los usuarios del reloj no harán distinción entre la hora que indica la máquina y la hora real, que supondrán representada por las agujas del reloj en su posición relativa dentro de la esfera. Pero es un hecho manifiesto que el reloj puede malograrse. Entonces puede empezar a suceder que las agujas marquen horas caprichosas que sin duda no serán la que existe “formalmente” en el mundo (36). Las capacidades orientadas a dar la hora serán las mismas, y mientras funcione, el reloj seguirá dando la hora, sólo que habría que diferenciar la hora del reloj y la de la realidad. Descartes, con gran sorna, introduce implícitamente la distinción entre “formal” y “objetivo” a través de la frase suareciana referida al concepto objetivo, que es “una denominación extrínseca con respecto a la cosa y no la afecta” (37). Si la hora real es el objeto del acto de dar la hora del reloj, ¿cómo explico que está malogrado? Una respuesta es decir que la hora “objetiva” que da el reloj malogrado es una “pura nada” y que es una mera “denominación extrínseca que no afecta la realidad de la cosa misma”, precisiones que aparentemente son ciertas. Pero aún así será verdad que las agujas del reloj indican algo, piensa Descartes, y en ese sentido es que, aun no representando nada real, la representación misma es “algo”. No es difícil a estas alturas darse cuenta de que estamos ante un gigantesco chiste respecto de la concepción tardoescolástica del conocimiento. Más aún. ¿No es manifiesto al lenguaje de quién se alude con “la cosa misma”, “objetivo”, “pura nada”, “denominación extrínseca” y demás? No hay duda del referen-

35. Cfr. *Meditationes*, AT VII pp. 31 l. 29– 32 l. 6–11. La traducción está adaptada y abreviada.

36. Cfr. AT VII pp. 84–85.

37. Cfr. AT VII p. 85 l. 10 y ss.

te, y tampoco sin duda se trata de un chiste. Se trata del propio Suárez y su distinción entre “objetivo” y “formal” en las *Disputaciones metafísicas*, tal y como aparece en la *Disputación* II, 1, 1., cuyo lenguaje, según el testimonio del propio jesuita, es el “uso común” de los filósofos (38), esto es, de la escolástica tardía que él representa y, por ende, comparten también los lectores de las *Meditaciones*.

¿Ante qué estamos aquí? Pues ante una evidente parodia del aristotelismo a partir de su propio lenguaje, dirigido ex profeso para que los escolásticos vean una solución para sus propios problemas a la crisis pirrónica. Uno podría pensar —sugiere en franca ironía Descartes— que el reloj simplemente hace su trabajo y que da la hora al modo de un objeto en el que cumple el acto propio al que está orientado intrínsecamente. Pero eso no quita aquí el punto central de la agenda oculta de Descartes: No se trata de demostrar que la escolástica fracasa para explicar el error, pues para eso basta el resumen de los argumentos escépticos de Sánchez, Charron y Montaigne. Se trata de explicar por qué, sobre la base de un esquema escolástico de potencias orientadas a actos propios y un mundo de sustancias cuyas esencias deben ser conocidas, la relación entre lo que esos actos representan y la realidad de las esencias representadas es o puede ser completamente extrínseca (39). Lo que importa en este argumento no es la clase de ontología que propone Descartes (eso está en la *Meditación Quinta*). El argumento es de tal naturaleza que cuadra con cualquier tipo de ontología, incluso con una de esencias y sustancias aristotélicas. Tampoco afecta a la concepción del conocimiento como una estructura intencional que termina en la cosa misma, con lo que tenemos la clase de ontología y epistemología estándar de un aristotélico tardomedieval. La única diferencia es que se afirma que el acto constitutivo del conocimiento es de naturaleza no epistémica y que, sin duda, esa naturaleza no es la esencia de las cosas. Todo lo demás puede quedar igual. Nada puede sorprender en este contexto que la teoría termine siendo consistente incluso, si es que no ya diseñada sobre la base, de la misma ontología de Suárez. Y que se observe que el texto de la *Sexta Meditación* no es el texto que sirve de base al planteamiento general del “esencialismo”. En realidad éste se introduce como tema en relación con la causalidad de las ideas y la demostración de la existencia de Dios a partir de su esencia, debate en cuyo seno Descartes desarrolla conceptualmente la cuestión de la “realidad objetiva”, tanto en las *Primeras*, como en las *Segundas* y *Quintas Respuestas*. Esto indica que la “realidad objetiva” tiene su propio rol en la agenda cartesiana, y que se relaciona más bien con lo que sugiere el texto de la *Sexta Meditación*, a saber, el establecimiento de un criterio no epistémico pospirrónico que resuelva el dilema de Secada, a saber, el juicio de la voluntad.

38. “*Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi*”. *Disputaciones*, II, 1, 1. Cfr. la traducción francesa de las *Meditaciones* que, curiosamente, y luego de las polémicas, agrega que hace la distinción según (¿él también!) el uso de “los filósofos”: “... *cette réalité que les Philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées ou l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective*”. AT IX p. 32.

39. Creo que es oportuno confrontar aquí el texto original: “*Haec enim nihil aliud est quam denominatio a cogitatione mea, hominem aegrotum et horologium male fabricatum cum idea hominis sani et horologii recte facti comparante, dependens, de rebusque de quibus dicitur extrinseca; per illam vero aliquid intelligo quod revera in rebus reperitur, ac proinde nonnihil habet veritatis*”. AT VII p. 85 l. 10–17.

Para terminar, lo que importa revelar aquí con la metáfora del reloj malogrado es que el elemento fundante del sentido de la representatividad no es un conocimiento. Repitiendo el ejemplo de los sombreros y las capas: Yo digo que el reloj da la hora, pero en realidad juzgo que la da a partir de un acto de la voluntad. Y cuando el reloj está malogrado, no es culpa del reloj. Literalmente, de los que son como yo hay que decir: “*amentes sunt isti*”. Han perdido el juicio (40).

QUIERO EL MUNDO PERDIDO

A partir de aquí, y con la finalidad de no hacer este trabajo demasiado extenso y —quizás— algo aburrido, habría que regresar a la *Sexta Meditación*. Expresamente es una recapitulación de las demás. Voy a proponer aquí que la teoría de que el carácter representacional de las ideas está vinculado desde un inicio con la empresa cartesiana de un criterio no epistémico que “conecta” extrínsecamente las representaciones mentales con la realidad. De hecho, la forma misma de la argumentación tiene mucho qué decir al respecto. Se trata de relacionar los argumentos neopirronianos de la *Primera Meditación* con la solución del problema que plantea la quinta, a saber, la relación entre la representación de la esencia del mundo con el mundo mismo. Y la sugerencia implícita aquí es efectuar una relectura invertida de la *Primera Meditación* para —valga la redundancia— demostrar que puede ser interpretada al revés. Ahora bien. ¿Qué se hizo al comienzo de las *Meditaciones*? Se tomó la decisión de eliminar lo dudoso “como si fuera completamente falso”. Esto es: la decisión, una decisión de la voluntad es el punto de partida para hacer la operación que permite luego separar la realidad del mundo del universo de esencias representadas en la mente, de tal modo que aun si éstas mantuvieran una relación intrínseca —como pensaban los escolásticos— pudiera encontrarse un “fundamento” anterior. Una vez mostrado que el conjunto de los argumentos dependen de la duda, y que ésta es un acto de la voluntad, queda claro que cualquier solución que permita recuperar el mundo perdido pasa por una reducción tanto de la epistemología como de la ontología al mismo criterio que dio lugar al problema. Lo que Descartes presume, fundadamente o no, es que el conjunto de las cuestiones pirrónicas que afectan la racionalidad medieval son ellas mismas la mostración (paradójicamente involuntaria) de un tipo de racionalidad cuyo punto de partida no es otro que la voluntad. El pirronismo presenta problemas desde la voluntad. La solución a los problemas saldrá, entonces, a partir de la voluntad. La voluntad, la voluntad del agente de la duda, termina siendo el fundamento de la ontología. Esto es manifiesto en la *Sexta Meditación*, que insiste en el carácter voluntario del proceso de duda, que termina siendo un recurso para una suerte de automanifestación del carácter fundante de la voluntad.

Ya es una cuestión derivada el tratamiento que se hace de la voluntad en la *Meditación Cuarta*. Como es bien cono-

40. Cfr. *Meditaciones*, p. 19 l. 10. Sobre la interpretación del “juicio” y la demencia, cfr. GARCÍA-HERNÁNDEZ, B.; *Descartes y Plauto, la concepción dramática del sistema cartesiano*. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 26 y ss.

cido, la meditación aludida trata sobre el origen del error (41). La finalidad textual es dar una explicación, luego del momento de la duda y aún bajo sus efectos, de la falibilidad en general, introduciendo ya el tópico tanto aristotélico como pirrónico de que hay que conformarnos moralmente con las limitaciones de nuestras facultades, en este caso, porque Dios nos ha creado así (42) aunque, como bien dice Descartes en la *Sexta*, podríamos apelar a la fragilidad de la naturaleza humana o a algún argumento similar acerca de nuestra condición finita. Pero es suficientemente conocido que el tópico principal, que está implícito en la *Sexta*, es que hay una relación directa entre la definición de la finitud humana, como quiera que ésta se describa, y el carácter perfecto e infinito de la voluntad, dado que la explicación del error no descansa en la limitación humana, la hidropesta o la insuficiencia de los órganos sensoriales, sino en la capacidad de la voluntad de excederse en sus decisiones acerca de lo que es verdadero o falso, que es propiamente el objeto de los juicios. Como es notorio, el tema está así anunciado en el ejemplo de la cera (43). Lo que sugiere la *Sexta* es que la mera apelación a la finitud de la humanidad nos conduce al insoluble problema del reloj malogrado. Siempre que la finitud misma sea la causa del error, cabe hacerse el cuestionamiento pirrónico, tema que Descartes envuelve con el argumento de que Dios no puede habernos creado con una capacidad específica para errar. En el fondo, lo que se quiere decir son dos cosas: 1. Que ningún criterio epistémico puede resolver la cuestión pirrónica. 2. Que la relación extrínseca para unir lo que los argumentos escépticos desagregan debe ser ella misma no finita. Eso explica la insistencia de Descartes en el carácter infinito de la voluntad en la *Meditación Cuarta*, que lo enmarca como un voluntarista, tanto epistémico como ontológico.

Ahora bien. Si no estamos equivocados en nuestra interpretación de Descartes, la concepción de la voluntad debe poder ser aplicada no sólo ya a los casos donde es posible el error, sino también allí donde no es posible. Eso quiere decir que no sólo debe dar cuenta el filósofo de los errores, sino también del establecimiento de verdades. Y eso es precisamente lo que hace la *Meditación Cuarta*. La lectura de las meditaciones segunda y tercera en esto no ayudan mucho, pues da la impresión de que la mente puede acceder al conocimiento de ciertas verdades por medio de “la sola inspección de la mente”, esto es, por un acto de visión de ciertas “esencias” representadas por los actos mentales, lo que parece corroborarse por la agenda de ubicar en el yo concebido como “cosa pensante” como fundamento del conocimiento, lo que es también el caso de las esencias de las sustancias privilegiadas de la ontología cartesiana, que son Dios y la estructura matemática del mundo. Todo esto parece certificar la estrategia esencialista que justifica Secada. Sin embargo ya sabemos —y

Con una vela en la
mano, junto al fuego,
adorando la gloria
del Dios que le regaló
con una voluntad
infinita igual a la suya,
Descartes, habitante de
un mundo de sustancias
aristotélicas, es un
voluntarista pospirrónico.

41. Cfr. AT VII pp. 54 y ss.

42. Cfr. AT VII p. 55 l. 19–26.

43. Al tratar el tema del trozo de vela y los hombres bajo la ventana: “... *sed iudico homines esse. Atque ita id quod putabam me videre oculis, sola iudicandi facultate, quae in mente mea est, comprehendo*”. *Meditatio Secunda*, AT VII p. 32 l. 10–12. Cfr. SECADA, *Cartesian Metaphysics*, cap. 4.

que se nos permita la insistencia— que el razonamiento tomado así exige, por la fuerza misma del argumento, desembocar en el dilema de Secada: O bien caemos en el individualismo epistémico, o bien en un realismo de las ideas que toma las esencias de la “realidad objetiva” por “la cosa misma”, al modo de término de un acto intencional que remata en objetos, aunque de otro mundo no aristotélico. Mi interpretación es que esto descuida afirmaciones en otro sentido que hace también Descartes en los textos aludidos y que se vinculan con una idea de verdad que Descartes usa, que se desprende conceptualmente de la influencia pirrónica, y que la comprometen más con el quehacer de la voluntad que con la cuestión de si hemos de darle prioridad epistémica u ontológica de la esencia o la existencia. Ante todo, la *Cuarta Meditación* insiste, frente al carácter finito de las facultades del conocer, la definición de la voluntad como una actividad humana que, a diferencia de las capacidades epistémicas, es infinita. “Infinita” en el mismo sentido en que lo es la voluntad de Dios, lo cual significa, de una manera general, que el acto de decidir puede afirmar o negar sin restricciones (44). No veo limitación alguna a la voluntad —parece decir Descartes— pues nada impide (completamente) decidir si una representación mental es más o menos verdadera que otra. Pero si esto es así, tenemos ya una explicación del error humano. Si un día me guío por la hora de mi reloj porque la doy por “objetiva” en el sentido de Suárez, y al día siguiente descubro que el reloj tiene las manecillas inmóviles y no da la hora “realmente”, no es la finitud del reloj descompuesto la causante del yerro, sino mi credulidad o mi optimismo que consideran que el reloj es infalible. Esta es una explicación del error en la que las consideraciones sobre la finitud humana han quedado fuera, y más bien han sido suplantadas por consideraciones sobre cierta perfección que el hombre tiene, a saber, ser capaz de decidir acerca de la naturaleza de la verdad. Este argumento, hasta donde parece, resuelve realmente el problema del reloj malogrado y disuelve, además, el dilema de Secada.

Es indudable que Descartes da pie, en innumerables ocasiones, a pensar en la realidad objetiva de ideas que son “esencias” como entidades “verdaderas, inmutables y eternas”. La cuestión aquí es en virtud de qué puede calificárselas de ese modo. Para poder contestarlo hay que remitirse una vez más a la *Meditación Cuarta*, esta vez en relación con la doctrina de la esencia de la voluntad que elabora juicios. En este caso se presenta la cuestión de si la voluntad actúa libremente cuando es indiferente respecto del objeto de sus decisiones o si, por el contrario, algunas veces está más inclinada a resolver que algo es más bien verdadero que falso o al revés. Y lo que se afirma expresamente al respecto es que la libertad de la voluntad (o sea, su esencia) no radica en la indiferencia, sino que obedece a una inclinación en sus vínculos con las realidades objetivas que encuentra como datos para sus juicios en su “teatro interno”. Siguiendo aquí la definición aristotélica de que propiamente hablando sólo debe predicarse la verdad y la falsedad respecto de enunciados, su estrategia es afirmar que cuando se contempla

44. Cfr. AT VII pp. 56 y ss.

“ideas” la voluntad tiene diversos grados de inclinación a afirmarla y, algunas veces, está muy inclinada más de un lado que de otro. Como sea, claro está, eso no quita que se trate de un acto voluntario.

Veamos. En el caso de la información “objetiva” relativa a esencias y sustancias aristotélicas la inclinación es variable, y es esto precisamente lo que induce a la voluntad a tomar decisiones respecto del carácter de verdad de enunciados de manera errónea, lo que se explica largamente con la metáfora del reloj malogrado. En el caso de las esencias de Dios, el alma o el universo matemático, en cambio, la voluntad —dice Descartes— tiene una inclinación más fuerte a afirmar que son “verdades” una serie de proposiciones que estas representaciones implican (45), de tal manera que, digámoslo así, la indiferencia de la voluntad disminuye y —si le creemos a Descartes— su libertad está realizada más óptimamente (46). El ejemplo operativo más característico de esto último es el de las propiedades del triángulo, particularmente la proposición de que la suma de sus ángulos internos es 180 grados (47). Pero esta forma de razonar, cuyo uso más notorio está en el argumento ontológico para demostrar que Dios existe (48), puede aplicarse sin dificultad incluso al propio “yo”, del que se afirman “verdades” en virtud, manifiestamente, de uno o un par de juicios de verdad sobre proposiciones acerca de esa idea. Esto explica algunos exabruptos aparentes, como el de afirmar en la *Segunda Meditación* que el “yo” indudable, que es el residuo de la duda, es una proposición afirmada por la mente: “Yo soy, yo existo. Esta proposición —alega Descartes— es verdadera siempre que la pronuncie o la piense en mi mente” (49). ¿Qué tenemos aquí? Una idea. La idea de “yo”. Esa idea, en tanto representación mental, es tan verdadera como cualquier otra, no más que “zapato” o “siento que me pica”. Pero en este caso —y ahora sí que cuenta— esta idea representa una esencia, y como tal ofrece algunas características que se expresan en proposiciones verdaderas. Ahora bien. La “proposición” (*pronuntiatum*) “Yo soy” me parece verdadera. No tengo motivos de dudar de ella, luego, mi voluntad puede asumir cómodamente la (infinita) responsabilidad de no equivocarse. La infinita voluntad del hombre finito puede asumir el riesgo de esa verdad como una disposición de su libertad, del mismo modo en que la asume respecto del error cuando afirma que el reloj da la hora y éste está descompuesto. Es claro que aun en el caso de esencias inmutables o eternas como la del ejemplo, no es la cosa la que establece su verdad intrínsecamente y desde sí misma como el término de un acto intencional. En su lugar, tenemos a la misma voluntad que se hace en su momento responsable por cualquier error u omisión en un juicio.

Termina así, pues, la *Cuarta Meditación*: “No sólo he aprendido hoy lo que debo evitar para no errar, sino también lo que debo hacer para alcanzar el conocimiento de la verdad. Y sin duda la alcanzaré si fijo

45. Cfr. *Secundae Responsiones*, AT VII p. 162.

46. Una exposición afortunada del problema la encontramos en WILLIAM, B., *op. cit.*, cap. 6.

47. Característicamente citado como ejemplo de “idea verdadera, inmutable y eterna” en los contextos de “realidad objetiva” citados aquí, la *Meditación Segunda*, la *Sexta*, así como las *Primeras*, *Segundas* y *Cuartas Responsiones*. Cfr. mi “Introducción a las *Regulae* de Descartes”, *Humanitas*, boletín de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Lima (Lima), 1992.

48. Cfr. AT VII p. 65.

49. Cfr. *Meditationes*, AT VII p. 25 l. 10–13.

mi atención en las cosas que concibo perfectamente y las separo de lo que concibo de modo oscuro y confuso". De ello —agrega— "me cuidaré en lo sucesivo" (50). En un esquema como éste parece bastante implausible concluir, como hizo ya en el propio siglo XVII el Padre Arnauld (51), que Descartes es realista. Aunque concebir es un acto mental, juzgar es, en su propia esencia, no un acto de conocer, sino parte de una agenda oculta de lo que "debo hacer" (evitar en el riesgo de errar al juzgar), camuflada de un inviable seguimiento de "las cosas mismas". Es el acto voluntario de verdad de una voluntad infinita. Y es la naturaleza de ese acto lo que determina si hay o no "verdad" en las cosas mismas; de hecho, no es la encargada del cuidado de la verdad, sino el ama y señora de lo verdadero. Si el dilema de Secada consiste entre optar por un increíble realismo de las ideas platónicas y un aun más inviable individualismo epistémico, es obvio que el dilema ha desaparecido. Una instancia gordiana, el resultado de una elaboración pospirrónica de los criterios del conocimiento, se ha encargado de cortarlo.

Aunque parezca ordinariamente lo contrario, mi opinión final es que al terminar la sexta de las *Meditaciones* estamos de regreso en el mundo de Suárez tal y como estaba antes de la crisis del pirronismo (52). La

relación de ese mundo con la mente es desplazada de las cosas a la voluntad, que se erige como fuente de la ontología, aspecto en el cual la filosofía del ser en cuanto ser pasa de una teoría de lo que es a una agenda de la voluntad (53). La voluntad, de ahora en adelante, será la "responsable" de cargar con esa maltrecha máquina con la que, según convienen tanto los tardoaristotélicos como los nuevos pirrónicos (54), Dios la ha regalado en su Providencia para acercarse a la realidad. No es, pues, Descartes, ni realista ni esencialista. Con una vela en la mano, junto al fuego, adorando la gloria del Dios que le regaló con una voluntad infinita igual a la suya, Descartes, habitante de un mundo de sustancias aristotélicas, es un voluntarista pospirrónico radical (55).

50. Cfr. AT VII p. 62 l. 20–26.

51. Cfr. NADLER, S.; *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 143–178.

52. En vista de que ha desaparecido el dilema de Secada, ¿qué motivo hay para negar la ontología de sustancias aristotélicas? Ninguno. En realidad puede sostenerse, como ha hecho notar Clarke en otro contexto, que el mundo cartesiano es el mismo mundo de Suárez, pues es ese mundo el que se libra de la crisis pirrónica. Sobre Clarke, cfr. CLARKE, D.: *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza, 1986 (1982).

53. Cfr. Piensa Jean-Luc Marion que en algún momento hay que preguntarse si es que Descartes tiene o no una ontología que sea una disciplina en el mismo sentido que la tienen Santo Tomás y Suárez. Habría que decir, en realidad, que tiene una velleteología, a saber, una ontología (la misma que en Tomás y Suárez) que ha caído en las manos de una voluntad infinita. Cfr. MARION, J-L: *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin, 1975 pp. 191 y ss.

54. Una cuestión que queda en el tintero es la forma en cómo la voluntad articula la relación intrínseca entre esencia y existencia, problema que no se reduce a una simple decisión, sino a la cuestión entera de la relación del alma con el cuerpo, como en la *Optica*, las *Pasiones del alma* y otros textos, aunque está también tratado en la *Sexta Meditación*. Cfr. para una información elemental del asunto al clásico HAMELIN, O.: *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada, 1949, caps. 17 y 18. Cfr. SECADA, *Cartesian Methaphysics*, cap. 4.

55. Desde un tratamiento sistemático para una posición tradicional sobre el valor de la empresa voluntarista cartesiana cfr. POLO, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*. Pamplona: CSIC, 1963, pp. 47 y ss.

En polémica abierta contra las tesis de Jorge Secada sobre el esencialismo y el realismo en Descartes y su deuda con la escolástica tardía (Cartesian Metaphysics, Cambridge, 2000), el autor de la presente contribución intenta desarrollar una vena que —a su entender— explica la ontología y la epistemología cartesianas de manera más satisfactoria: El pirronismo de la

En polémique ouverte contre les thèses de Jorge Secada sur l'essentialisme et le réalisme chez Descartes et sa dette avec le scolastique tardive (Cartesian Metaphysics, Cambridge, 2000) l'auteur de la contribution ci-présent essaie de développer une veine qui —à son avis— expliquerait l'ontologie et l'épistémologie cartésienne de façon plus satisfaisante : le pyrrhonisme de

In open controversy against Jorge Secada's theses on essentialism and realism in Descartes and his debt to late scholasticism (Cartesian Metaphysics, Cambridge, 2000), the author of the present contribution tries to develop a course that —to his understanding explains the cartesian onthology and episthemology more satisfactorily: The Pyrrhonism of

In offener Polemik gegen Jorge Secadas These über den Essenzialismus und den Realismus von Descartes und seine Schuld mit der Spätscholastik (Cartesian Metaphysics, Cambridge, 2000), versucht der Autor des vorliegenden Beitrags eine Linie zu entwickeln, die die Ontologie und Epistemologie von Kant befriedigender erklärt: der Skeptizismus der Frühmoderne.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE RIVERA

modernidad temprana. Según el autor, en este sentido Descartes no sería esencialista ni un realista, sino un voluntarista pospirrónico radical con una ontología de fondo de sustancias aristotélicas.

Palabras clave: Voluntarismo, Renato Descartes, Jorge Secada, esencialismo, realismo y pirronismo.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RIVERA

la modernité précoce. Selon l'auteur, en ce sens Descartes ne serait ni essentialiste ni réaliste, mais un volontariste pospyrrhoniste radical avec une ontologie au fond de substances aristotéliques.

Mots clef: Voluntarisme, Renato Descartes, Jorge Secada, Essentialisme, Réalisme et Pyrrhonisme.

SUMMARY OF RIVERA'S ARTICLE

early modernity. According to the author, in this sense Descartes would neither be essentialist nor a realist, but a radical postpyrrhonic with a background onthology of aristhotelian substances.

Key words: Voluntarism, Renato Descartes, Jorge Secada, essencialism, realism and pyrrhonism.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON RIVERA

Gemäß dem Autor, wäre Descartes in diesem Sinne weder Essenzialist noch Realist, sondern ein radikaler postskeptischer Voluntär mit einer Grundontologie und aristotelischer Substanz.

Schlüsselwörter: Renato Descartes, Jorge Secada, Essenzialismus, Realismus und Skeptizismus.

EL TRATO CON LOS ANIMALES: TORTURAS Y DERECHOS

Jacinto Rivera de Rosales (1)
UNED



1. PRÓLOGO

Nos planteamos la relación del hombre con la naturaleza. Ella no puede ser sin embargo desligada de la comprensión que él tiene de sí y de la naturaleza. La comprensión nos es constitutiva en nuestra relación con la realidad (2). Tal y como entendamos estos elementos y su conjunción así será nuestra actuación. Y a la inversa, nuestra acción revela lo que en realidad pensamos, más allá de las bellas u horribles palabras que podamos decir, aunque éstas también forman parte, a su manera, de la acción. El propósito de este artículo es reflexionar sobre esa comprensión que tenemos de la naturaleza, en concreto del reino de la vida, de la naturaleza orgánica, y más específicamente a los animales, en donde hemos de situar también nuestro propio cuerpo.

Pues bien, podemos, al menos en un primer momento, distinguir dos modos de pensar el ser de la naturaleza en general, y los seres vivos en

particular: como puros objetos o máquinas, y como síntesis de objetividad y subjetividad. Usualmente la línea se ha trazado de forma diferente. Por un lado

1. Conferencia pronunciada en julio del 2004 en un curso de verano dirigido por el Prof. Diego Sánchez Meca en Ávila, UNED, sobre el tema: *Naturaleza, técnica y civilización: bases para pensar la ecología*.

2. Comprensión y facticidad son para Heidegger los últimos caracteres del *Dasein*.

estaría Descartes y su dualismo, que aleja al hombre de la naturaleza y los piensa formando dos tipos diferentes de sustancias: la *res cogitans* y la *res extensa*. En consecuencia, el hombre puede dominar sin límites la naturaleza. Por otro lado estaría Darwin, que hace surgir al hombre como un animal más en la evolución de las especies, de manera que su pretendida acción ética no sería sino la continuación de las leyes naturales. Yo, por el contrario, colocaría a ambos en un mismo lado: el del mecanicismo, en el paradigma de la ciencia moderna, insuficiente para fundar no sólo los derechos, sino también la subjetividad o el dolor de los animales.

2. EL PARADIGMA DE LA CIENCIA MODERNA Y LOS ANIMALES MÁQUINAS

«La ciencia moderna, leemos en el programa del curso, ha concebido la naturaleza como una máquina [...] al servicio del progreso técnico y económico». En efecto, entre los principios metodológicos que hacen surgir a la ciencia moderna está la exclusión de toda subjetividad en su objeto de estudio, o de toda causa final, como Bacon o Galileo decían oponiéndose a Aristóteles. La naturaleza ha de ser tratada como puro objeto. Jacques Monod lo explicaba así: «La piedra angular del método científico es el postulado de la objetividad de la naturaleza, es decir, el rechazo sistemático a considerar que pudiera conducir a un conocimiento “verdadero” toda interpretación de los fenómenos dados en términos de causas finales, o sea, de “proyecto”. Se puede datar exactamente el descubrimiento de este principio. La formulación, por Galileo y Descartes, del principio de inercia no sólo fundó la mecánica, sino la epistemología de la ciencia moderna, aboliendo la física y la cosmología de Aristóteles. [...]. Postulado puro, no demostrable jamás, pues es evidentemente imposible imaginar una experiencia que pudiera probar la *no-existencia* de un proyecto, de un propósito perseguido, o algo así en la naturaleza» (3).

Ese acto filosófico lo podemos ver claramente en Descartes. Si el ser se dice de varias maneras, según Aristóteles, el ser de la naturaleza se agota para Descartes en ser puro objeto, por lo que resulta enteramente abarcable desde el punto de vista mecánico y matemático. Descartes sostenía que nuestro cuerpo y los animales son meras máquinas, puros objetos. Mediante su duda metódica él comienza separando el *córito* de todo lo corporal, pero el camino biográfico de Descartes fue más bien el inverso: se propuso primero la tarea de pensar lo físico excluyendo de ello toda conciencia o subjetividad, las causas finales y el antropomorfismo. Su objetivo inicial fue la construcción de un modelo de física netamente mecanicista. Para ello procedió a una crítica de la física cualitativa de la escolástica y de sus cualidades ocultas, por la razón de que ellas no explican nada (con ellas no podemos manejar la naturaleza), y redujo la natu-

El propósito de este artículo es reflexionar sobre esa comprensión que tenemos de la naturaleza, en concreto del reino de la vida, de la naturaleza orgánica, y más específicamente a los animales, en donde hemos de situar también nuestro propio cuerpo.

3. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, 1, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 37-8; existe traducción española en Barral. “... el postulado básico del método científico, a saber, que la naturaleza es *objetiva*, no *projectiva*” (o. c., p. 20). En el tema de las críticas a las causas finales, junto a Galileo y Descartes hemos de citar a Bacon (*Novum Organum*, libro segundo, aforismo II; trad. en Francis Bacon, *La gran restauración*, ed. Miguel A. Granada, Alianza, Madrid, 1985, pp. 188-189. Véase también el aforismo XLVIII del libro primero, trad. p. 103).



raleza a sus propiedades matematizables (extensión, figura y movimiento) (4). Este mismo método lo aplica a los animales, que Descartes pretende explicar como máquinas hidráulicas: «el alma de las bestias no es otra cosa que su sangre» (5) que, al calentarse en el corazón, sube fina al cerebro en forma de espíritus animales, de ahí pasa a los nervios, que son como tubos, y finalmente a los músculos (6). Lo mismo sucede con aquellas acciones corporales nuestras que no dependen de la única alma que existe: la racional, la *mens* (7); todas ellas son estrictamente mecánicas. En consecuencia los animales carecen completamente de conciencia y subjetividad, son objetos puros, como relojes: no sienten, no imaginan, no piensan, no desean, no gozan ni sufren, para ellos no hay luz, color, sabor, sonidos, olores, etc. por cuanto que son sensaciones o cualidades secundarias que requieren conciencia, sólo hay en ellos un mecánico entrechocarse de materia en movimiento. Eso es así, en primer lugar, porque su cuerpo se muestra como una máquina. Además, en segundo lugar, no hablan, y «la palabra es el único signo cierto del pensamiento escondido en el cuerpo» (8). Por último, si los animales tuvieran conciencia tendrían un alma inmortal y no podríamos comérnoslos sin cometer una falta, según pensaban los pitagóricos (9). Por el contrario, considerados como meros objetos nos está permitido

hacer con ellos lo que queramos. Éste es un punto importante sin duda (10).

Este modo cósmico de pensar lo existente no tardó en alcanzar también al hombre. Recuérdese por ejemplo *El hombre máquina* de La Mettrie de 1751. Era inevitable, dado que el concepto abre un horizonte universal, el hombre, como cazador cazado en sus mismas redes, no podía sustraerse de caer bajo ese foco cosificador, que capta ciertamente aspectos que también en él son reales. «Cada uno de nosotros es una máquina, como un aeroplano, sólo que más compleja», dice Richard Dawkins en uno de sus libros de divulgación científica (11); además, el que nos construye es un relojero ciego (no subjetivo) y no exterior a la naturaleza, es el proceso automático de la selección natural descubierto por Darwin (12). Obsérvese sin embargo la ironía: se quiere evitar el antropomorfismo de las causas finales, y entonces se piensa a los seres vivos y a los mismos humanos a semejanza de los relojes, es

4. Véase sus «Respuestas a las Sextas objeciones» contra sus *Meditaciones* (Descartes, *Œuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, Garnier, Paris, 1967, vol. II, pp. 882–889; hay traducción en Alfaguara).

5. Carta a Plempius para Fromondus del 3–10–1637 (ed. Alquié I, 786).

6. *El discurso del método*, V (ed. Alquié I, 627).

7. Carta a Regius de mayo de 1641 (ed. Alquié II, 330–333).

8. Carta a Morus del 5–2–1649 (ed. Alquié III, 886).

9. Carta a Morus del 5–2–1649 (ed. Alquié III, 887).

10. Esta concepción sobre los animales máquinas ya había sido defendida en 1554 por el médico español Gómez Pereira, judío converso, en su libro *Antoniana Margarita*. Ver un resumen en Pablo de Lora, *Justicia para los animales*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 137–139.

11. *El relojero ciego*, Labor, Barcelona, 1988, p. 3.

12. «La selección natural es un relojero ciego; ciego porque no ve el más allá, no planifica las consecuencias, no tiene una finalidad en mente» (*o. c.*, p. 15). «La selección natural explica no sólo la evolución, sino también, y de manera importante, la adaptación de los organismos al ambiente en que viven: por qué tenemos ojos “diseñados” para ver, manos para coger y riñones para modular la composición de la sangre. Cualquier variante hereditaria que aumente la probabilidad de que el organismo sobreviva y se reproduzca, aumentará en frecuencia en las siguientes generaciones, precisamente porque los organismos portadores de tales variantes dejan más descendientes que los que carecen de ellas. Lo que cuenta al final es el número de descendientes, por lo cual es posible describir la selección natural simplemente en términos de eficiencia reproductora» (Francisco J. Ayala, «La evolución y la herencia biológica», capítulo 7 del libro colectivo *La ciencia en tus manos*, Espasa Calpe, Madrid, 2000, p. 245). Pero también el hecho de que las mutaciones genéticas vayan en el sentido de una organización mejor y más compleja y no a la inversa (algo que la selección natural no crea sino que se lo encuentra dado), el científico lo tendrá que explicar echando mano a una propiedad de la materia.

decir, de los artefactos, siguiendo la comprensión que tenemos de nuestra acción técnica, que es únicamente capaz de construir autómatas, y no seres vivos. ¿No es también un modo de antropomorfismo pensar la naturaleza (no reflexiva) a semejanza de nuestras acciones conscientes y reflexivas?

Otros científicos se esfuerzan por alcanzar una imagen del mundo y de sus procesos menos automatizada y reduccionista, más creativa y holística. Eso lo encontramos, por ejemplo, en el concepto de autopoiesis de Maturana y Varela (13), o en los trabajos de I. Prigogine sobre la autoorganización de la materia (14), o bien en la hipótesis Gaia de J. Lovelock, quien, llevando al extremo la ciencia de la ecología (a distinguir del ecologismo como movimiento socio-político), propugna que toda la biosfera de la Tierra funciona con controles de regulación tal que se mantienen constantes los valores de los elementos que hacen posible la vida: agua, sal, oxígeno, hidrógeno, etc., o evolucionan conforme a sus necesidades vitales (15). Y sin embargo también para ellos, si vamos a su letra más menuda, dicha autopoiesis u organización es una autogeneración a la postre mecánica. Se tenga o no una visión determinista de los procesos físico-químicos, éstos son científicamente pensados como meramente objetivos, no por un defecto, sino como premisa metodológica en la configuración de la ciencia.

Ahora bien, en lo meramente objetivo no es posible hablar de otros modos de ser como por ejemplo el moral o el legal, es decir, no cabe hablar de derechos, sino sólo de fuerzas fácticas interactuando entre sí según sus intensidades, y punto. Aquí, pensando que todo se reduce a objetividad, la dominación del planeta (y poco a poco del sistema solar) por el hombre es un hecho no valorable moral o legalmente, y sin embargo correcto ontológicamente. Es sin más un hecho evolutivo, una victoria darwinista. Si los animales son meras máquinas, el trato puede ser igual al que dispensamos a nuestra mesa o a nuestro ordenador, un trato que incluso podríamos extender a los otros hombres, todos ellos reducidos asimismo a máquinas, si bien no nos atreveríamos temiendo sus contraataques.

No obstante, incluso desde esta perspectiva caben *grosso modo* dos estrategias diferentes en esa instrumentalización total de la naturaleza. La primera consiste en procurarse el mayor beneficio a corto plazo para el individuo o para un grupo priva-

13. H. Maturana y F. Varela *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria; reed. Debate, Madrid, 1990, p. 36. Véase también de esos mismos autores *La realidad: ¿objetiva o construida?*, Anthropos, Barcelona, 1996, 2 vols. especialmente vol. II, pp. 226-252.

14. «La ciencia de los procesos irreversibles ha rehabilitado en el seno de la física la idea de una naturaleza creadora de estructuras activas y proliferantes. [...] La irreversibilidad es fuente de orden, de organización. [...] En este sentido, nuestra ciencia ha llegado al fin a ser una ciencia física, ya que por fin ha admitido la autonomía de las cosas, y no solamente de las cosas vivas» (I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 38, 41 y 322). Véase también I. Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983, p. 88.

15. De James Lovelock véanse *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra* (Hermann Blume, Madrid, 1983) y *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo* (Tusquets, Barcelona, 1993) o, W. I. Thompson (ed.), *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, (Kairós, Barcelona, 1989). Una presentación académica de esta hipótesis la encontramos en Tyler Volk, *Gaia toma cuerpo. Fundamentos para una fisiología de la Tierra* (Cátedra, Madrid, 2000). Los científicos se muestran cautos ante la idea de un sistema biótico global, abarcando a toda la tierra, de control cibernético, que parece derivar en una nueva religión panteísta (Jean-Marx Drouin, *Réinventer la nature. L'écologie et son histoire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, pp. 147-149). Francisco Díaz Pineda en su concisa presentación de los ecosistemas y la biodiversidad (Véase también I. Prigogine, *La ciencia en tus manos*, ed. Pedro García Barreno, Espasa, Madrid, 2001, pp. 285-312) ni siquiera hace mención de ello. Por el contrario el teólogo brasileño Leonardo Boff quiere utilizarla como prueba de la existencia de Dios, pues «sólo una inteligencia ordenadora sería capaz de calibrar todos estos factores. Esto nos remite a una Inteligencia que excede en mucho a la nuestra» (*Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996, p. 33), pero entonces una hipótesis inmanente se convierte en transcendente, las leyes en cálculo y la naturaleza en artefacto.

do, actuar como un depredador sin miramientos, estrategia que podemos encontrar tanto en la sociedad capitalista como en los antiguos planes quinquenales comunistas. Eso nos conduce a un proceso de destrucción de la biosfera, de su diversidad biológica, de muchas especies de animales y de plantas. Su consecuencia es el empobrecimiento, el cambio climático y su efecto invernadero, o sea, el empeoramiento de las condiciones de vida, la degradación de la casa común. Frente a ello cabe, por el contrario, llevar a cabo una explotación o desarrollo sostenible, lo que podríamos denominar una ecología instrumental, estratégica o pragmática. Sus razones son evidentes y defendibles. 1º Es una acción más inteligente no destruir la fina capa de la biosfera (unos cuatro kilómetros) que habitamos y fuera de la cual es imposible nuestra vida. Además, 2º, hemos de pensar en los seres humanos venideros; aunque no hay deberes directos con la naturaleza y los animales, sí los hay indirectos, a través de la humanidad (16). Es lo que piensa Kant (17), pues sólo un sujeto capaz de deberes es sujeto de derechos. Por último, 3º, la biodiversidad genera mayores recursos económicos, médico-medicinales, etc., por consiguiente, mantener la diversidad reporta una utilidad en la ciencia y en la técnica, por ejemplo la diversidad de las plantas representa una fuente de recursos para la medicina, o incluso para su disfrute estético, turístico, de juego. La vida y su pluralidad es más bella que el puro erial: razón estética. Hablaremos entonces del tratado de Kyoto, del desarrollo sostenible, de energías renovables, etc. todas ellas cosas útiles, necesarias, imprescindibles, urgentes. Desde *Mad Max* hasta *El último día*, el cine americano nos va ilustrando sobre esas «posibilidades», aunque después sus gobiernos poco hagan para impedirlo.

3. LA SUBJETIVIDAD DE LA NATURALEZA

Frente a esta comprensión ontológica de la naturaleza hay otras perspectivas. En realidad, quien ha cuidado de un animal, sobre todo de un animal superior, tiene el convencimiento de que no es una máquina.

16. En un documento privado de un grupo español de reflexión sobre alternativas político-económicas de la izquierda, se lee: «Otro valor central para nosotros es la defensa del equilibrio ecológico y el respeto de [a] la naturaleza. Estos criterios representan una forma elemental de consideración hacia las generaciones venideras y deben ser prioritarios a la hora de definir nuestro modelo de crecimiento y de consumo, tanto a nivel colectivo como personal» («Por una cultura alternativa del trabajo», p. 15).

17. «Como los animales existen únicamente en tanto que medios..., mientras que el hombre [como ser moral y no meramente natural] constituye el fin y en su caso no cabe preguntar «¿para qué existe el hombre?», cosa que sí sucede con respecto a los animales, no tenemos, por tanto, ningún deber para con ellos de manera directa; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad... Para no desarraigar estos deberes humanos, el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales» (Kant, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 287). La sensibilidad ecológica como medio (no infalible) hacia la educación ética y ontológica de la humanidad.

También los etólogos, que los estudian, y los experimentadores de la inteligencia de los delfines, de los perros o de los simios, capaces de aprender cierto lenguaje, de tener mascotas, etc. ¿Es que todos ellos sufren una alucinación, una especie de engañosa empatía? ¿Es que viven permanentemente en la metáfora, cometen un antropomorfismo, o una especie de ilusión transcendental o lingüística?

Podríamos ir a la filosofía griega, por ejemplo a la forma substancial de Aristóteles, para obtener otra visión no mecanicista. Pero esa filosofía era justamente la que la ciencia moderna quería superar.

Además Aristóteles, que pensaba que la mujer es inferior al hombre y que hay hombres que son esclavos por naturaleza, podemos fácilmente comprender que tiene una concepción simplemente instrumentalizada de los animales: «De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre» (18).

No obstante, esa cosmovisión griega de la *physis* resurge pronto en el pensamiento moderno, en concreto en la filosofía clásica alemana, que ha tendido a comprender la naturaleza desde dentro, como un proceso de autoorganización también subjetivo. El primer paso, la primera rehabilitación moderna de las formas aristotélicas la encontramos en Leibniz. Si para Descartes había dos tipos de sustancias o modos de ser originario, la *res extensa* y la *res cogitans*, para Leibniz la *res extensa* es mera yuxtaposición de partes extra partes, divisible hasta el infinito; en consecuencia carece de verdadera unidad, uno de los transcendentales: el ente que verdaderamente es ha de ser uno. Luego únicamente la realidad pensante es sustancia. Las mónadas son puntos de fuerzas (dinámica frente a inercia) y, en el fondo, fuerzas de representación y apetitos. Todo está lleno de vida interior no mecánica sino subjetiva. «Yo concibo que los demás seres tienen también derecho a decir Yo, al menos que les sea dicho; y es precisamente de este modo como yo concibo a lo que en general se llama sustancia» (19). Pero Leibniz a la postre hace desaparecer el mundo mismo, el cual se transforma finalmente en un sueño ligado, muy al gusto del barroco.

Este modo dinámico, e incluso subjetivo, de ver la naturaleza hizo fortuna en el pensamiento alemán. Un momento importante de ese proceso lo tenemos en la *Crítica del Juicio* de Kant, en particular su segunda parte, la «Crítica del juicio teleológico», en donde aborda la comprensión de la naturaleza viva desde la finalidad interna a las partes u órganos que constituyen al ser vivo. Surge así un nuevo modelo de comprensión de la naturaleza. Si la visión objetivadora y científica, junto con sus categorías, había sido estudiada en la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica del Juicio* se aborda la naturaleza desde la finalidad. Pero el punto culminante de ese proceso se sitúa en la Filosofía de la Naturaleza de Schelling, que después es retomada en la de Hegel. La naturaleza es comprendida por Schelling como el producto de actividades objetivas y subjetivas, reales e ideales, en síntesis cada vez más evolucionadas tanto objetiva como subjetivamente. Nuestra conciencia, por su parte, no es sino una potenciación superior de lo que ya venía ocurriendo en la naturaleza, no en

En consecuencia los animales carecen completamente de conciencia y subjetividad, son objetos puros, como relojes: no sienten, no imaginan, no piensan, no desean, no gozan ni sufren, para ellos no hay luz, color, sabor, sonidos, olores, etc. por cuanto que son sensaciones o cualidades secundarias que requieren conciencia, sólo hay en ellos un mecánico entrechocarse de materia en movimiento.

lo que tiene de producto o *natura natu-*

18. Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 8, 1256 b 11–12.

19. Leibniz, «*Lettre sur ce qui passe les sens et la matière*» (GP VI, 493).

Es sin más un hecho evolutivo, una victoria darwinista. Si los animales son meras máquinas, el trato puede ser igual al que dispensamos a nuestra mesa o a nuestro ordenador, un trato que incluso podríamos extender a los otros hombres, todos ellos reducidos asimismo a máquinas, si bien no nos atreveríamos temiendo sus contraataques.

rata, sino desde su fuerza productiva objetivo-subjetiva o *natura naturans*, utilizado ciertamente como trampolín las formas objetivadas. Podríamos decir *grosso modo* que, según esta concepción, la naturaleza es un proceso objetivo-subjetivo, o sea, en la naturaleza hay también conciencia, aunque ésta no llega al nivel del concepto, de la conciencia reflexiva. Por eso los animales sienten y piensan imaginativamente, mientras que carecen de mito o religión, de ciencia y de filosofía.

Ahora bien, este aspecto subjetivo de la naturaleza no puede ser investigado por la ciencia, debido a su presupuesto metodológico objetivante, y será siempre una cuestión filosófica. Mas justamente por esa abstracción no puede valer como la última palabra ontológica sobre la realidad. Tengamos en cuenta que ésta no es una cuestión menor, sino que conlleva hondas implicaciones filosóficas:

1. *ontológica*: el ser se dice de varias maneras. ¿Qué modo de ser tiene la vida? ¿es algo originario y libre-subjetivo o una cosa meramente mecánica?

2. *cosmológica*: la presencia o ausencia del logos y subjetividad en el mundo, finalidad y génesis.

3. *teológica*: la manera como pensemos el mundo y su acción productiva tendrá consecuencias en el modo de pensar lo divino u originario.

4. *antropológica*: en relación con nuestro cuerpo y su pasado, así como la fuerza que lo anima (o alma). Desconocer el modo de ser de los animales es también desconocer nuestras raíces y nuestra corporalidad.

5. *moral y jurídica*: cómo comportarnos con los seres vivos, y en especial con los animales, y cómo habitar nuestro propio cuerpo.

4. LA CUESTIÓN DE LOS DERECHOS. VISIÓN HISTÓRICA

Una vez recuperado el sentir y la comprensión imaginativa para los animales, viendo sin embargo que no llegan al concepto, ¿cómo han de ser tratados? ¿podemos usarlos a capricho, como los niños hacen con sus juguetes? ¿o por el contrario se les debe un respeto y hay límites éticos? Este es un tema que ha atraído una gran atención en los últimos decenios en la cultura occidental, aunque no mucho aún en España. La razón reside también en el maltrato que la sociedad industrial inflige a los seres vivos, explotándolos masivamente en granjas sin condiciones saludables, metiendo gallinas en hangares sin ver la luz del sol, manteniendo zorros atrapados e inmovilizados para embellecer su piel, acostumbrados como están a caminar mucho, animales en general maltratados a fin de que produzcan más, aunque el producto sea de peor calidad para la salud de los consumidores, o sometiendo a animales exóticos a transportes en los que la mayoría perecen, llevando a cabo experimentos que incluyen la vivisección de animales superiores, no sólo para medicinas (que después no avalan que funcionarán en los hombres) (20) sino también para cos-

méticos, u ocasionando una masiva destrucción de su hábitat, esquilmandolos

20. Si Alexander Fleming hubiera testado la penicilina en los gatos, la hubiera descartado al ver cómo morían.

mediante la caza y la pesca indiscriminada, etc. Quien se acerque mínimamente al trato que se les da a los animales, tiene material de sobra para un relato de horrores.

Frente a ello no sólo han surgido múltiples iniciativas y organizaciones privadas para la defensa de los animales (21), por ejemplo el Proyecto Gran Simio, de Peter Singer y Paola Cavalieri (*The Great Ape Project*, 1993), que intenta alcanzar para los grandes simios (chimpancés, orangutanes, gorilas y bonobos) parecidos derechos a los nuestros. También, desde hace unos 30 años, se ha intensificado la labor intelectual, la reflexión sobre el tema, integrándolo entre los problemas ecológicos y bioéticos, y se ha comenzado a establecer una serie de normas legales para atajar ese maltrato. Entre ellas a lo largo de la historia cabe destacar las siguientes:

1641, el código de la Massachussets Bay Colony prohibía la crueldad con los animales domésticos.

1822, el Parlamento Británico aprueba la primera «ley sobre el maltrato al ganado», a la que siguieron otras muchas.

1824, el clérigo Arthur Broome funda la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals*.

1876, la «Cruelty to Animals Act» en Inglaterra, para controlar la experimentación animal.

1978, la Liga Internacional de los Derechos del Animal proclamó una Declaración Universal de los Derechos del Animal, que después fue aprobada por la UNESCO y por la ONU.

1985, el Consejo de Europa promulgó «La convención europea para la protección de los animales vertebrados usados con propósitos experimentales y científicos»

1987, los países que formaban entonces la Comunidad Europea adoptaron la Convención Europea para al Protección de los Animales de Compañía.

1988, en España se promulga un Real Decreto (223/1988, del 14 de marzo, BOE del 18 de marzo, 8509–11) sobre «La protección de los animales utilizados para la experimentación»

2002, el Parlamento alemán otorga rango constitucional a la protección de los animales, y el Parlamento Europeo acuerda que a partir del 2009 entrará en vigor la prohibición de usar animales para testar productos cosméticos.

Desde hace algo más de una década, se está legislando en España y en sus Comunidades Autónomas a favor de la protección de animales, sobre todo los de compañía. Por ejemplo, en la Comunidad de Madrid, a partir de octubre (2004) será delito maltratar a un animal de compañía, y abandonarlo será considerado como falta. La legislación puede verse en www.altarriba.org.

21. En las noticias del 6 de julio (de 2004) salían unas personas casi desnudas protestando contra las corridas de toros en los Sanfermines (Pamplona).

Toda cultura ha tenido que habérselas, en su comprensión reflexiva y sobre todo en su praxis, con la cuestión de cómo tratar a los animales. Ya la cultura antigua egipcia, una de las más respetuosas con los animales, y que divinizaba a alguno de ellos, «prohibía la crueldad con los animales desde la convicción de que todos los seres vivos eran manifestaciones de la divinidad, y según se hallaba escrito en el *Libro de los muertos*, cuando los seres humanos fallecían y eran juzgados en el más allá, los maltratos a animales que hubieran cometido eran considerados como delito» (22).

Las religiones del libro, el judaísmo, el cristianismo y el Islam, no han sido especialmente benévolas con los animales. En el *Génesis* (1, 29–31 y 2, 19–20) los animales son entregados por Dios al hombre. Una excepción representa por ejemplo San Francisco de Asís. Pero en la *Summa Theologica* de Santo Tomás leemos: «No importa lo que el hombre haga con los animales brutos, ya que todos está sometidos a su potestad por Dios [*Génesis*]... pues Dios no pide cuentas al hombre de lo que hace con los bueyes y con los otros animales» (23).

La religión que más consideración ha tenido a los animales son las de la India: el hinduismo, el budismo y el jainismo. El animal puede ser la reencarnación de una persona (pero si nos quedamos ahí, entonces es un deber indirecto). «El pensamiento budista establece como uno de sus cinco preceptos básicos no matar ni dañar a ningún ser vivo» (24). Algo parecido hallamos en algunos indios de Norteamérica.

Entre los filósofos defensores de los animales, los estudiosos del tema cuentan a Pitágoras y Empédocles, ambos influenciados por los órficos, Tomás Moro, Montaigne, Hume, Leibniz, Voltaire, Rousseau, Kant, Bentham, Schopenhauer, Horkheimer, Adorno y Goodmann. Pero también Leonardo da Vinci, P. B. y Mary Shelley, Tolstoi, Thoreau, Darwin, Albert Schweitzer, G. Bernard Shaw, Gandhi, Kafka, Yourcenar, Kundera, Saramago, Coetzee.

Respecto a los defensores actuales de los animales podríamos agrupar en tres las bases filosóficas en las que se apoyan, todas ellas tendentes a minimizar la diferencia entre el hombre y el animal; esas diferencias serían de grado y no de esencia o de género. Rechazan el antropocentrismo a favor de un biocentrismo, o sea, ponen en el centro no al hombre sino a la vida sensible, no a las plantas sino al animal; no pocas veces se llega a aconsejar el vegetarianismo. Las tres corrientes rechazan el especismo o especieísmo, que definen como el «prejuicio análogo al racismo y al sexismo que, basado en apariencias, discrimina a otras especies minusvalorando sus semejanzas con el hombre y manifestando un desprecio egoísta por sus intereses y su sufrimiento» (25).

Están, primero, los que recurren a las filosofías orientales, en especial al budismo, o a su reflejo y elaboración en Schopenhauer. Por ejemplo, en el libro *Los derechos de los animales*, coord. Juan Ramón Lacadena, pp. 57–79, Francesc Torralba Roselló (del *Institut Borja de Bioètica*) se

22. Marta Tafalla, *Los derechos de los animales*, Idea Books, p. 15.

23. *Summa Theologica*, 1ª, 2ª, q. 102, a.6, ad 8.

24. Marta Tafalla, o. c., p. 15.

25. Richar Ryder, en el libro *Los derechos de los animales*, coord. Juan Ramón Lacadena, p. 118.

retrotrae al hinduismo, al budismo y al taoísmo, para construir lo que él llama «la filosofía de la no dualidad»: «todo es Brahma». Además existe una unidad esencial de vida y sentido entre todos los seres vivos en virtud también de la reencarnación, que impone una hermandad universal (26). Y termina con una referencia a Schopenhauer y su moral de la compasión (latín) o simpatía (griego) por todo ser que sufre, y todos sufrimos. Georg Bernard Shaw defendía su vegetarianismo diciendo: «Los animales son mis amigos, y yo no me como a mis amigos». Claro que ese sentimiento de amistad y compasión puede surgir cuando se está ya seguro y no peligra la propia vida, cuando la relación con los animales no es de competencia y lucha por la existencia. Lo contrario hace el brahmán que se entrega a la tigresa y sus cachorros hambrientos como comida.

La segunda corriente de defensa se apoya en el utilitarismo, que surge en la filosofía de Jeremy Bentham (1748–1832), pues Bentham no fundamenta su moral en la razón, sino en el dolor y el bienestar, niveles de conciencia que comparten hombres y animales. Su principio moral es la máxima felicidad para el mayor número de personas (27). Pero entre los agentes susceptibles de felicidad están también los animales, que no pueden ser tratados como meras cosas. Podemos comerlos (la muerte que podemos proporcionarles es menos dolorosa que la natural, y una vez muertos ya no sufren), pero no torturarlos. Estos defensores normalmente no proceden a una fundamentación filosófica complicada de la subjetividad en los animales, sino que proclaman sin más que los animales tienen sensaciones, sentimientos e inteligencia, o sea, que no son meras máquinas; de ahí parten como de un hecho o experiencia, y desde ahí aseguran sus derechos. Ésta es la línea de argumentación que sigue el australiano y líder del movimiento en pro de los animales Peter Singer (que reconoce su deuda respecto al utilitarismo de Richard Hare), y el español Jesús Mosterín: es un mal moral causar intencionadamente un dolor no vitalmente necesario, eso es crueldad y se opone a la compasión. Singer parte del principio de la igual consideración de los intereses: todo ser sensible tiene intereses, que se expresan en la forma de dolor o goce. Pero si llevamos al extremo ese razonamiento, ni siquiera podríamos defendernos de ellos, quedaríamos invadidos por los animales: ratas, hormigas, insectos, etc. No sucede eso en Singer, pues defiende que en la escala biológica aparecen seres con capacidades superiores que incrementan su valor, y por tanto pueden ser sacrificados intereses animales frente a intereses humanos, que son superiores. No obstante, él aboga por el vegetarianismo

Marta Tafalla, a pesar de que se reclama más bien kantiana, atiende en el fondo al mismo fundamento: «los animales son seres vivos hechos de la misma materia que nosotros, seres capaces de sentir placer y dolor, miedo y alegría, de relacionarse y comunicarse entre ellos y con nosotros, en muchos casos de dar afecto y de recibirlo, y en algunos extraor-

Para no desarraigar estos deberes humanos, el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales.

26. Pero si respeto a un animal porque puede ser una persona, volvemos en el fondo a una relación entre personas humanas.

27. Pensemos, sin embargo, que el beneficio de muchos no puede justificar el quebrantamiento de un derecho básico de otros. El racismo contra unos pocos no puede justificar el beneficio de la mayoría.

Podríamos decir *grosso modo* que, según esta concepción, la naturaleza es un proceso objetivo-subjetivo, o sea, en la naturaleza hay también conciencia, aunque ésta no llega al nivel del concepto, de la conciencia reflexiva. Por eso los animales sienten y piensan imaginativamente, mientras que carecen de mito o religión, de ciencia y de filosofía.

dinariamente inteligentes y cercanos a nosotros» (28). Esta apelación al sentimiento, al dolor de los animales, a demás de ser cierta, es un recurso que golpea la imaginación y conmueve, y por tanto muy eficaz.

Por último están los que de una u otra manera se acercan a Kant, por ejemplo a su concepto de «fin en sí mismo», abarcando con él esta vez también la vida, rebajando así la pretensión de que todo es puro medio para los seres racionales. «No hay que creer que todos los seres existen para el hombre [según la tradición del *Génesis*]. También en provecho de sí mismos», había observado Maimónides. Y Albert Schweitzer: «La ética no es otra cosa que el respeto a la vida», ese respeto «suministra el principio fundamental de la moralidad» (29). Biocentrismo frente a antropocentrismo o especicismo.

Tom Regan no se apoya en el utilitarismo, sino que tiene una postura deontológica, que pretende discriminar entre actitudes correctas e incorrectas en sí mismas, con independencia de sus consecuencias. Rechaza el contractualismo de John Rawls, pues los agentes cubiertos por el velo de la ignorancia saben que no van a ser animales, y también el utilitarismo, ya que lo incorrecto no es tanto el dolor, sino el considerar a los animales como puros medios. Afirma que éstos tienen algunos derechos inviolables, y no se les puede hacer sufrir ni matar. Todos los individuos vivos son iguales, con valores inherentes. Para saber qué individuos tienen valor inherente, Regan se refiere al concepto kantiano de autonomía, pero debemos entenderlo de una manera más amplia que Kant, y aplicarlo a seres no racionales aunque capaces de actuar para satisfacer sus deseos, sus intereses e intenciones, con expectativa de futuro, lo que Regan llama sujetos-de-una-vida, protagonistas. Así, todos los mamíferos son sujetos-de-una-vida, y por eso tienen el derecho moral a ser tratados con respeto, tanto como los hombres. Por consiguiente hay que abolir el uso de animales en la ciencia, en la ganadería comercial, en la caza. Aunque todo derecho del individuo admite excepciones, no puede haber una violación sistemática, ni siquiera en beneficio de una mayoría. No obstante, también él admite que la vida del ser humano es más valiosa, y que hay que defenderla en caso de conflicto con los animales.

5. LA CUESTIÓN DE LOS DERECHOS. VISIÓN SISTEMÁTICA

La pregunta por los derechos de lo inorgánico nos resultaría un poco extravagante. Podemos trocear piedras y usarlas para construir casas, o destrozarlas para obtener de ellas los minerales. Necesitamos subjetividad para hablar de reconocimiento del otro como un ser que parte desde sí, como acción originaria susceptible de ser tenida en cuenta. Cuando se habla del derecho de los ríos o de las montañas, se dice en orden a preservar los ecosistemas, pero entonces se hace en pro de los seres vivos que están en él. O bien se los defiende por su valor paisajístico, y en ese caso se actúa en pro de los hombres que lo contemplan.

28. Marta Tafalla, *Los derechos de los animales*, Idea Books, p. 16.

29. En Lacadena, p. 111.

En primer lugar hay que advertir que el derecho —y más aún la moral— instaura un orden distinto (no necesariamente antagónico) al orden natural. Cuando hablamos del orden natural sólo podemos describir lo que sucede, mientras que con el orden inaugurado por la moral y el derecho señalamos lo que debe suceder aunque no sea así, un plano ideal desde el que es posible criticar los defectos de lo establecido. Podríamos pensar, por el contrario, que lo único que hay en realidad es la mera fuerza, que la especie humana, la del homo *sapiens sapiens*, es la que ha triunfado, y el que triunfa es el que tiene razón (darwinismo); la historia la han escrito normalmente los vencedores. Podríamos señalar además que tanto la moral y sobre todo el derecho van acompañados de coacción, de coacción social (opinión) contra los considerados inmorales y de coacción legal contra los infractores de la ley, y que sólo por eso son observadas. Luego todo parece una pugna de fuerzas. Quizás sucede así en muchos casos. Además no pocas veces el derecho no es sino la institucionalización de la fuerza, de los intereses de los poderosos frente a los débiles. Y sin embargo, cuando vemos ese espectáculo decimos: «no hay derecho», o «es inmoral», y elaboramos o nos movemos entonces en un plano ideal desde el cual criticamos lo que sucede. Ese plano ideal se basa en la comprensión de un modo de ser que ya no es mera fuerza física o de sagacidad, del que adquirimos conciencia en la ética y en el derecho, al cual llamamos libertad. Sin él sería imposible toda crítica, tampoco la crítica al maltrato de los animales. Desde ese plano ideal distinguimos, por ejemplo, la coacción rechazable y la llamamos terrorismo, incluso terrorismo de Estado, de la admisible, y la denominamos restablecimiento de la justicia o protección de unas personas ante el abuso por parte de otras.

Pero si el derecho y la moral establecen un orden distinto (no necesariamente antagónico) al natural, entonces sólo el ser racional, capaz de comprender leyes en cuanto tales, es decir, capaz de llegar al concepto y al lenguaje, puede entrar y pertenecer a ese ámbito de derechos y deberes propiamente dicho y de manera activa. La relación legal es, *prima facie* o como primer analogado, una relación del ser racional con el ser racional. La mariposa o el pájaro que entra en mi jardín desconocen esa realidad jurídica, como cualquier otro animal, que sólo entiende el idioma de la fuerza, de la dependencia o de los afectos, pero no las leyes en cuanto tales. Un perro no denuncia a su amo por el maltrato, no tiene idea de ese reconocimiento de su subjetividad, carece de ese concepto, de todo concepto en cuanto tal.

Es cierto que el comportamiento de los animales, excepto en contados individuos o ante nuevos impedimentos humanos, es adaptado y nada irracional. Podríamos señalar en ellos, además de los mecanismos naturales objetivados por la ciencia, una subjetividad natural sentida, un logos de la naturaleza, y ahí encontraríamos el inicio de lo que después, en el plano humano, se convierte en derecho y en moral, en normas de comportamiento colectivo, al menos en muchos de ellos, y quizás de modo especial en las madres. Con

Las religiones del libro, el judaísmo, el cristianismo y el Islam, no han sido especialmente benévolas con los animales.

Georg Bernard
Shaw defendía su
vegetarianismo diciendo:
«Los animales son mis
amigos, y yo no me como
a mis amigos».

ello acercáramos la moral y el derecho a las leyes de la naturaleza, no a la inorgánica en todo caso, sino a la viva. Eso se hace más cercano y visible con nuestros animales de compañía, que siguen las normas que les imponemos. Sin embargo es nuestra educación la que los introduce en ese mundo, más por subordinación que por compañerismo. Son comportamientos subjetivos y reglados, pero no parten de la comprensión del ser libre en cuanto tal, sino más bien de la relación concreta con el «jefe de la manada». Entienden la obediencia, les marcamos los límites que ellos desde sí no establecerían; no se les puede dejar que sean los amos de la casa, impondrían la lógica de sus instintos. Mucho se ha estudiado ya sobre la inteligencia de los animales superiores, sus capacidades de comunicación y engaño, cómo el chimpancé Washoe, el bonobo Kanzi, el gorila Koko, o el orangután Chantek, logran aprender algo del lenguaje de los sordomudos o a reconocer palabras. Pero, como opina Chomsky, no es aún el lenguaje humano, pues carece de la sintaxis que permite, mediante la combinación de elementos relativamente escasos, formar infinitas proposiciones nunca antes empleadas.

Luego, y ésta es la primera idea fundamental, el derecho, también el derecho de los animales o la consideración ética respecto a ellos, es un ámbito creado desde la racionalidad humana, o dicho hegelianamente, desde el Espíritu objetivo, pues los animales nunca corresponderán cumpliendo deberes en cuanto tales, ni comprenderán como tales sus posibles derechos. Es una ordenación racional, humana, de las acciones. Los deberes son reglas de juego propiamente conceptuales, y sólo son captados por aquellos que llegan al concepto o razón, pues se basan en esa comprensión constitutiva de la libertad en cuanto libertad racional. «Nadie discute seriamente que los seres humanos son los únicos agentes morales, escribe Miguel A. Sánchez González. Lo que ha comenzado a discutirse es que los hombres sean los únicos objetivos de referencia para los actos de los agentes morales. Y se ha comenzado a decir que los animales también deben tener un estatuto moral» (30). O sea, porque somos agentes morales, quizás tengamos cierto tipo de relación moral frente a seres que todavía no han llegado a ese nivel (fetos, niños), o que ya han dejado de pertenecer a él (viejos con alzheimer), o que se niegan a pertenecer a él (criminales), o que a penas podrán llegar a entreverlo (animales domésticos), o que nunca llegarán a ello (los demás animales, o los muy locos). Por tanto, y ésta es la segunda idea principal, nosotros podemos tener obligaciones en relación con la naturaleza y los seres vivos que ellos mismos no tienen consigo mismo, o no tienen de forma reflexiva como obligaciones en la forma de conceptos, pues es una relación nueva a la que no alcanzan desde sí mismos. Nosotros podemos tener respecto a ellos obligaciones de limitarnos en su utilización, y de cuidado positivo para su conservación y bienestar. Si

queremos utilizar un concepto teleológico de la Naturaleza, diremos que en nosotros la Naturaleza se ha de cuidar de sí reflexi-

30. «El debate ético actual sobre la relación del hombre con los animales», en Juan Ramón Lacadena (ed.), *Los derechos de los animales*, p. 110.

vamente, en orden incluso a que alcancemos el pleno desarrollo de nuestra racionalidad y humanidad.

El logos o subjetividad de los animales no basta para fundar el derecho o la moral. Cuando hablamos del derecho de los animales, lo decimos en sentido análogo, y por eso es hoy controvertido si debemos hablar aquí de derechos y no más bien de relación moral. Cabe defender que la moral y el derecho es tratar a los diferentes seres según su modo de ser, que la moral es la conciencia o comprensión ontológica en la acción que trata a los diferentes entes según su constitución ontológica. Así, decimos que debemos considerar a las personas como seres libres y no como puros medios o cosas (Kant), las debemos tratar como seres originarios, cuya acción y sentido parten de ellas mismas. A los seres inorgánicos los usamos como meras cosas, como meros instrumentos. Pero la vida, sobre todo en los animales, que son sensibles (aunque toda vida es sensible en algún grado), y más aún en los superiores, es ya una subjetividad que sabe de sí en el sentir y en el hacer, que se expone y actúa desde sí, que exhibe cierta originariedad. Por consiguiente hemos de tratarlos conforme a su modo de ser, a medio camino entre las personas y las cosas. Ésa es una relación que nosotros establecemos con ellos, fundada en la comprensión activa que debemos mantener con los diversos modos de ser, pues lo racional es afirmar la realidad en su originariedad, en su verdad, ya que el ser se expone originariamente como tarea. La moral y el derecho son el respeto del otro en cuanto otro, en cuanto fuente de sentido, y descubrimos en la naturaleza viva una originariedad de acción y de sentido en su sentir y conocer y en sus intereses ligados al dolor, al placer y a los instintos, que nos exige una cierta limitación o espacio de respeto.

Ahora bien, dado que la vida y su conciencia ofrecen grados, también lo admite el trato. Por ejemplo salvaré a mi perro de sus garrapatas y pulgas por su mayor grado de conciencia. Por esa misma razón, cuanto más evolucionado y complejo es el animal podré compartir mejor su vida y sus sentimientos como un amigo, incluso su sabiduría, también limitada como todo lo real, pero con comprensiones que a nosotros se nos habían olvidado, o que apenas llegamos a adquirir. En todo caso, los animales no tienen los mismos derechos que los hombres, el respeto que merecen no se sitúa por encima de la originariedad humana. Esto no se basa en un egoísmo de especie o especismo, sino en que es propiamente la racionalidad humana la que instaura ese ámbito moral y legal, la que lo pone a la luz y lo actualiza, y por consiguiente no puede ser negada sin quedar hundido todo el edificio moral. En eso sí somos los «reyes de la creación»: tengo derecho a comer los animales (¿vegetarismo?) (31) y a defenderme de los daños, a afirmarme. Pero *la naturaleza no es*

La pregunta por los derechos de lo inorgánico nos resultaría un poco extravagante. Podemos trocear piedras y usarlas para construir casas, o destruirlas para obtener de ellas los minerales.

31. La vida animal nació ya con el «pecado original» de tener que vivir comiendo vida. La primera vida fue la vegetal, que se alimentaba de lo inorgánico. Pero ésta, al morir, dejaba suelta, flotando, mucha materia orgánica, rica en nutrientes y muy energética, de manera que no tardó en surgir especies vivas que comenzaron a comer esa vegetación muerta. Dado que ésta es una comida mejor, más organizada y nutritiva, pronto prosperaron, acabaron con los vegetales muertos, y comenzaron a comer vegetales vivos. Así nació la vida animal, que se alimenta de lo ya organizado, y que tuvo que ir a la búsqueda de esos alimentos. La escala alimenticia fue subiendo, y surgieron animales que se alimentaban de animales muertos, y después, igualmente, de animales vivos. Ahí estamos nosotros, y no tenemos otra salida, no podemos biológicamente vivir alimentándonos de materias inorgánicas. Ahora bien, podemos preferir el reino vegetal a comer animales, y entre éstos optar por los menos evolucionados antes que comerse a los animales superiores, y más aún si conviven con nosotros. Son preferencias sostenibles y argumentos poderosos.

un mero instrumento; es también un instrumento, pero no se agota en ser eso, tampoco nuestro cuerpo, exhibe por su parte una originariedad propia, algo divino, una *natura naturans* (Spinoza, Schelling), que son las raíces de donde surge la nuestra, nuestra libertad. Ésta es la tercera idea básica. «No hay que creer que todos los seres existen para el hombre [según la tradición del *Génesis*]. También en provecho de sí mismos» (Maimónides).

¿Pero podemos obligar a los otros hombres que traten así también a los animales? Todo lo que hemos dicho cabría en una consideración moral. ¿Es posible plasmarlo asimismo en las leyes, obligar al otro a aceptarlo? Si reconocemos la realidad originaria de los animales, ésta puede y deber hacerse valer, pero como ellos no logran defenderse suficientemente, podríamos y deberíamos defenderlos legalmente, de igual modo que se asiste a un menor o a un deficiente mental. Propiamente no es que los animales tengan derecho a no ser maltratados, sino que es posible negar a los hombres el derecho de maltratarlos.

Peter Singer, en su libro *The expanding Circle*, presenta la evolución moral en la forma de una conciencia que cada vez se extiende más, cuyo círculo se expande y va acogiendo a más miembros con los que se siente en comunicación y responsabilidad. Primero la comunidad moral y jurídica estuvo formada por los considerados como «los nuestros»: la familia, los amigos, la tribu, el pueblo, mientras que los otros eran los contrarios o enemigos, que podían ser utilizados, esclavizados, matados, incluso comidos. Después la comunidad moral se ensanchó hasta abarcar la nación, la raza, los de la misma religión, pero se podían excluir a las mujeres, a los negros, los gitanos, los judíos, los homosexuales, los indígenas no blancos. Más tarde todos esos grupos se han ido integrando, y en la comunidad ética ha entrado por fin toda la humanidad, paso que Hegel situaba en el advenimiento del cristianismo. Sólo falta que a ella se integren ahora también los animales, si queda alguno. Sólo entonces, diría yo, será inconcebible dejar fuera a cualquier ser humano, pues la conciencia habría educado más finamente su pensar y su sentir respecto al trato del otro, y habría colocado la frontera más allá de cualquier peligro o desconsideración. «La verdadera prueba de moralidad de la humanidad, la más profunda, radica en su relación con los que se encuentran a su merced: los animales. Y en este respecto, la humanidad ha sufrido un fracaso fundamental, un fracaso tan fundamental, que todos los demás resultan de éste», escribió Milan Kundera en su novela *La insostenible levedad del ser*.

BIBLIOGRAFÍA

- Bekoff, Marc, *Nosotros, los animales*, Trotta, Madrid, 2003.
- Carruthers, Peter, *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*, Cambridge University Press, 1995 —invektiva contra el derecho de los animales desde el contractualismo—.
- De Grazia, David, *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, 1996.
- Animal rights. A very short Introduction*, Oxford University Press, 2002.
- Fox, Michael W., *Bringing Life to Ethics. Global Bioethics for a Humane Society*, State University of New York Press, 2001.
- García Gómez-Heras, José M^a, *Teoría de la moralidad*, Síntesis, Madrid, 2003 (capítulo 10)
- Goodall, Jane & Bekoff, Marc, *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Lora, Pablo de, *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, Alianza, Madrid, 2003.
- McDowell, John, *Mente y mundo*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- Mosterín, Jesús, *¡Vivan los animales!*, Debate, Madrid, 1998.
- Naragon, Steve, "Kant on Descartes and the Brutes", *Kant-Studien* 81 (1990) 1–23 (sobre el estatuto de los animales en el sistema kantiano).
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkely, 1983.
- Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, 2001.
- Rivera de Rosales, Jacinto, «Interpretación y crítica del dualismo alma-cuerpo», en *Fisis. Monografías sobre ciencias del deporte*, volumen II, n^o 1, Instituto Nacional de Educación Física, Madrid, 1994, pp. 85–126.
- Kant: la "Crítica del Juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*, UNED, Madrid, 1998.
- «Schelling: la naturaleza como espíritu visible», en *A Génesis do Idealismo Alemão*, coord. Manuel José do Carmo Ferreira, *Centro de Filosofia da Universidade* de Lisboa, 2000, pp. 219–243.
- «Vida orgánica y subjetividad», en *Pensar la vida*, coord. M. García-Baró y Ricardo Pinilla, UPCO Servicio de Publicaciones, Madrid, 2003, pp. 69–87.
- Singer, Peter, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999 (ed. orig. 1975, y 1990 2 ed.) —libro clásico en el movimiento pro derechos del animal—.
- The expanding Circle*, Farrar, Staruss & Giroux, Nueva York, 1981.
- Taylor, Angus, *Animals & ethics. An Overview of the Philosophical Debate*, Broadview Press, Peterborough (Ontario, Canada), 2003.
- Taylor, Paul W., *Respect for Nature*, Princeton University Press, 1986.
- Varios, *El Proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad*, Cavalieri, Paola y Singer, Peter (eds), Trotta, Madrid, 1998.
- Los derechos de los animales*, número monográfico de la revista *Teorema* vol. XVIII/3, 1999.
- La ciencia en tus manos*, ed. Pedro García Barreno, Espasa, Madrid, 2001.
- Los derechos de los animales*, ed. Juan Ramón Lacadena, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.
- El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, coord. Jacinto Rivera de Rosales y M^a Carmen López Sáenz, UNED, Madrid, 2002
- The animal ethics reader*, ed. Susan J. Armstrong & Richard G. Botzler, Routledge, London, 2003 —una amplia antología de textos y temas, puesta al día—.
- Los derechos de los animales*, ed. Marta Tafalla, Idea Books, Cornellá del Llobregat, 2004 —una buena visión de conjunto, con la participación de varios autores—.
- Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral*, Klostermann, Frankfurt, 1990.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE RIVERA DE ROSALES

El autor plantea la relación del hombre con la naturaleza y reflexiona sobre la comprensión humana del reino de la vida, de la naturaleza orgánica y los animales. El deterioro ecológico, el maltrato a los animales y el respeto a la naturaleza

son analizados aquí desde una visión filosófica y moral que amplía los círculos de responsabilidad.

Palabras clave: Ética, animal, evolución, Gaia, Peter Singer y Génesis.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RIVERA DE ROSALES

L'auteur explique le rapport de l'homme avec la nature et réfléchit à la compréhension humaine du royaume de la vie, de la nature organique et des animaux. La détérioration écologique, le mauvais traitement des animaux et le

respect à la nature sont analysés ici sous un point de vue philosophique et moral qui élargit les cercles de la responsabilité.

Mots clef: éthique, animal, évolution, Gaia, Peter Singer et Genèse.

SUMMARY OF RIVERA DE ROSALES'S ARTICLE

The author raises the question on the relation of man to nature and reflects on the human understanding of the kingdom of life, on the organic nature and on animals. The ecological deterioration, the mistreatment of animals and the

respect to nature are analyzed here from a philosophical and moral vision that widens the extent of responsibility.

Key words: Ethics, animal, evolution, Gaia, Peter Singer and Genesis.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON RIVERA DE ROSALES

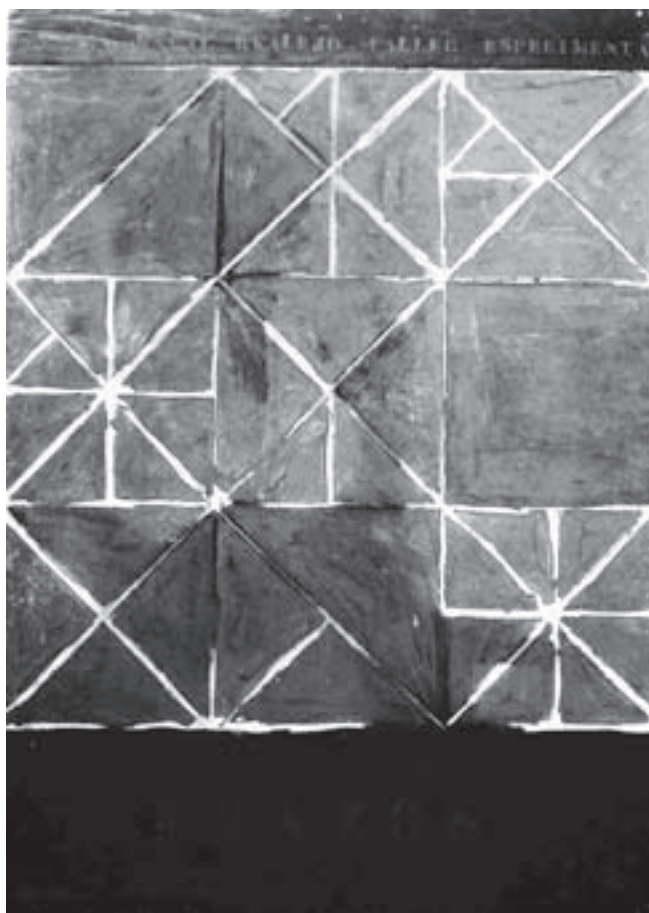
Der Autor stellt die Beziehung zwischen Mensch und Natur dar und sinniert über das menschliche Verständnis hinsichtlich Lebens-, Natur- und Tierreich. Die Zerstörung der Umwelt, die Misshandlung von Tieren und die Achtung der Natur werden aus einer philosophischen und

moralischen Sichtweise heraus analysiert, bei der die Verantwortungsbereiche erweitert werden.

Schlüsselwörter: Ethik, Tier, Entwicklung, Gaia, Peter Singer und Schöpfungsgeschichte.

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN SEXUAL. UNA APUESTA PEDAGÓGICA

Francisco Javier Jiménez Ríos
Departamento de Pedagogía de la Universidad de Granada



Partimos de una mostración fenomenológica: la sexualidad y el trabajo constituyen dos estructuras antropológicas que responden a dos tendencias básicas en la realidad personal humana.

El hecho de la sexualidad como dimensión fundamental de la persona humana nos introduce de una manera creativa en el curso caudaloso de



la tradición personalista en coherencia con una noción de persona que principaliza el aspecto comunicativo en su propia constitución.

Desde el hecho sexual humano como estructura dinámica de la realidad personal humana podemos plantear el esbozo de una filosofía de la educación sexual que hunde sus raíces en el dinamismo *poiético* de una continua apropiación creativa de posibilidades y la consiguiente creación de capacidades que dinamiza el proceso de la propia construcción personal y la marcha histórica.

Este proceso educativo de construcción personal y social se realiza en torno a valores que, en este momento, comprendemos como valores sexuales, que emergen y finalizan en la persona como centro y fin de todo dinamismo educativo.

Aquí se funda la apuesta de la pedagogía en la construcción dialógica de una filosofía de la educación sexual, en la que la realidad personal humana consituye el gozne de un proceso de construcción social saludable en la marcha de su propia realización como realidad comunicativa y simbólica. La educación sexual constituye un bien público.

1. DOS TENDENCIAS BÁSICAS

De manera espontánea percibimos la sexualidad y el trabajo como dos dimensiones de la persona humana que cubren el espectro de su realización histórica. Cuando la reflexión nos lleva a los caudales de la acumulación histórica comprendemos que esta misma percepción se tematiza de manera más o menos explícita en las diversas corrientes en las que se ha ido articulando el saber humano. Hasta desde la misma lógica es reclamado por Beltran Russell anticipándose a lo que en nuestro tiempo constituye una perversión histórica: el trabajo finaliza en la sexualidad y no al contrario, como de hecho ocurre.

En cualquier organismo vivo encontramos dos necesidades básicas: comer, para sostener el individuo, y reproducirse, para continuar la especie. La necesidad de nutrición y reproducción constituyen los dos *instintos* que regulan la vida animal. Y en el vegetal–animal–personal que constituye la realidad humana, la relación–reproducción y la nutrición se muestran como las dos *tendencias* que articulan el proyecto de realización personal y social de esta realidad personal: relacionarse y comer son los pilares que sostienen la vida humana.

La necesidad de compartir la vida con otras personas constituye el eje central de nuestra realización personal. Las experiencias de niños perdidos muestran hasta que punto la constitución de la persona humana es posible solamente en relación con otras personas. Si dejáramos a los recién nacidos al amparo de sus propias posibilidades nos encontraríamos con el acabamiento de la vida humana sobre la tierra. Por tanto, insistimos: es absolutamente imposible imaginarse la posibilidad de una *persona sola*.

Esto mismo se puede ilustrar con un simple juego. Podemos sentarnos relajadamente, cerrar nuestros ojos y comenzar a percibir el tiempo—espacio en el que nos encontramos. Nos percatamos de como ocupamos la silla que nos sostiene y nos dejamos acoger plenamente. Nos dejamos invadir por los olores, los sabores y la armonía del espacio que nos acoge. Incluso podemos imaginar que estamos en un pinar en el que en el murmullo del viento en las hojas afiladas brota la música que ritma nuestra respiración. Sentimos el palpar de nuestro corazón al ritmo de la vida con la que el oxígeno que nos apropiamos regala todos los rincones de nuestro cuerpo animando nuestra persona.

Estamos enraizados en la tierra. Nos movemos en el mundo. Persona humana es la que se levanta para ser capaz de palabra (1). Necesitamos del oxígeno y el fuego, no podemos vivir sin la tierra y el agua, sin la hermosura con la que la naturaleza nos regala, o los espacios que nos acogen como *cuerpo exteriorizado* que nos sustenta.

Un juego que puede proseguir. Cerramos los ojos y apreciamos el ritmo de nuestra respiración lenta y profunda. Cerramos la boca; y, después, las manos. Nos concentramos en la música, el ruido y la palabra que nos envuelve. Lo percibimos con claridad. Y si estamos en un lugar en el que sólo se escucha el silencio, (escuchémoslo); o, trasladémonos con nuestra imaginación a cualquier lugar donde se pronuncia la palabra. Y, ahora, intentemos dejar de respirar unos segundos. E inmediatamente tratemos de cerrar nuestros oídos, intentemos dejar de escuchar, aunque sólo sea el silencio que nos acoge. Es imposible, ¡Estamos hechos para escuchar!

Un hombre no es hombre hasta que no oye su nombre de labios de una mujer: (Qué bien interpreta Machado nuestra realidad respectiva) Un hombre no es hombre hasta que no oye su nombre; el hombre es hambre de oír su nombre.

Hemos recorrido los sentidos clásicos. Hasta podemos prescindir del oxígeno, que es la vida, por unos segundos. Pero no podemos dejar de oír, estamos hechos para escuchar. Nos constituimos en la escucha. Descubrimos nuestra realidad abierta en el horizonte *poiético* de la respectividad comunicativa.

Estos juegos, y toda experiencia humana que podamos evocar, muestran la necesidad de relacionarse con los otros y con el mundo como las estructuras fundamentales de la realidad personal humana en el continuo estar dando de sí que constituye el proceso de su realización histórica.

Es decir, la sexualidad y el trabajo constituyen los momentos del sistema dinámico de la realidad personal humana en su proyecto de realización personal y, por tanto, social.

La sexualidad consiste en todas las relaciones personales. Una relación con las demás personas en la que vamos constituyendo nuestra propia realidad, nuestra vida y nuestra historia, nuestro cuerpo y nuestra libertad, nues-

De manera espontánea percibimos la sexualidad y el trabajo como dos dimensiones de la persona humana que cubren el espectro de su realización histórica.

1. LEROI-GOURHAN, A.: *Le Geste et la Parole I. Technique et Langage II. La Mémoire et les Rythmes*. Paris: 1965.

Partimos de una comprensión sistémica de la realidad personal humana, en cuya constitución se acentúa el aspecto relacional y comunicativo.

tra persona. Una relación en la que no nos resignamos a que la muerte arrebatase los logros de nuestro deseo con la ausencia de la persona amada: una relación que abre una brecha en el horizonte de la finitud temporal de la realidad histórica. Una relación que constituye la solidaridad en la clave de bóveda de la vida humana.

La sexualidad requiere del trabajo, en cuanto que en el trabajo la persona humana se relaciona con el mundo para poder sostener así su mundo de relaciones personales. De tal manera que cobra sentido el esfuerzo ecológico, en cuanto que el destino del mundo es ser el hogar de todas las personas, el sentido de las cosas es ser la casa de todos los que comunican y comparten.

Intentando mostrar esta riqueza respectiva de la realidad personal, en algún momento hemos descrito la sexualidad como *respectividad fontal frutiva*: la realidad personal humana se constituye en el *gozo poiético* de la comunicación con las otras personas (2).

Esta descripción ha sido retomada e injertada en un contexto educativo en trabajos posteriores. Así, por ejemplo, uno dedicado a la educación moral y sexual (3) y otro, más divulgativo, centrado en la necesidad de una educación sexual (4).

2. EN LA TRADICIÓN PERSONALISTA

El acercamiento a estas dos tendencias básicas de la realidad humana nos ha reinjertado en la misma tradición personalista desde la que describimos esta percepción espontánea.

Partimos de una comprensión sistémica de la realidad personal humana, en cuya constitución se acentúa el aspecto relacional y comunicativo. La realidad personal es una realidad *respectiva*, que se realiza en un continuo estar–dando–de–sí en el intercambio simbólico de la apropiación de posibilidades y creación de capacidades en la que se construye la marcha histórica, personal y colectiva.

Esa dimensión radicalmente relacional y comunicativa de la persona humana —en su propia constitución— la podemos expresar como sigue:

“El momento ex–tático de la realidad personal es *principal* a su momento ens–tático en el *sistema* que constituye esta realidad personal” (5).

2. JIMÉNEZ RÍOS, F. J.: *Dios, el tiempo y la historia. Stephen Hawking, Tomás de Aquino y Xavier Zubiri*. Málaga: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1995, p. 379.

3. JIMÉNEZ RÍOS, F. J.: “La educación moral y sexual”, en *La educación hoy. Concepto, interrogantes y valores*. Ed. E. Gervilla–A. Soriano. Granada: GEU, 2000, pp. 183–195.

4. JIMÉNEZ RÍOS, F. J.: *La sexualidad. Una urgencia educativa*. Madrid: San Pablo, 2004.

5. JIMÉNEZ RÍOS, F. J.: “Memoria poética. La potencia histórica de una imperceptible revolución teológica”, *Studia Anselmiana*, 129, (2000), p. 24.

Nos descubrimos ligados a las personas —y a las cosas— como algo esencial en nuestro proceso de realización; y ese construir–nos con las–personas–en–el–mundo es lo que queremos indicar al decir que la persona es una realidad *respectiva*.

Porque los otros y la tierra son necesarios para nuestra realización, decimos

que el momento *ex-tático* (el “estar fuera” de nosotros en-con-por los otros y las cosas) es principal al momento *ens-tático* (el “estar dentro” de nosotros, en nosotros mismos, en nuestra realización en-por-con los otros y las cosas).

Al decir *principal* estamos afirmando que se trata de un sistema en el que las dos cosas son a la vez, pero que, de alguna manera, pesa más la *relación*. Así, la realización personal está marcada por un profundo dinamismo *poético*, es decir, se trata de un desbordante proceso creador, en el más hondo sentido de la palabra.

En esta profunda simplicidad podemos entender la riqueza de ser persona-sexuada: se trata de una sobreabundancia comunicativa. Cada persona, como persona sexuada, es radicalmente diversa de cualquier otra persona; y cada persona vale más que el universo entero. Cada persona constituye una riqueza insustituible para la otra persona.

Estamos en las antípodas del teatro de Artaud, cuyo símbolo es un cuerpo sin órganos, para indicar que la “aparición” de la diversidad de sexos, y con ella el conflicto, constituye el drama original e insuperable que acontece en el presente de las relaciones humanas.

Esta mostración de la persona, que se constituye en un intercambio simbólico con las otras personas, es coherente con una comprensión del dinamismo de la realidad.

En el continuo estremecimiento de la realidad en su estar *dando de sí*, se muestra en la persona el desbordamiento de un *más* estar *dando de sí*, como acontecimiento *poiético* que engrosa el rico caudal de la marcha histórica de la humanidad.

Una marcha de la realidad, en su totalidad, que aparece en el dinamismo *creador de capacidades* que constituye como historia el devenir del tiempo en su gerundividad. Un dinamismo constituyente que consiste en una continua naturalización de la historia e historización de la naturaleza. Este intercambio creador acontece en el sistema dinámico articulado por los momentos de cultura y naturaleza, y armonizado en la principalidad real de la primera. La persona humana se realiza como *realidad cultural-natural*.

La *realidad personal humana* se descubre *re-ligada* al poder de la realidad en su totalidad y en su fontanalidad última, en la *autoposición libre* como desbordamiento de su propia realidad. Un desbordamiento que acontece, como mostración creativa del gerundio temporal, en su *corporeidad* real (6). La corporeidad constituye la posibilidad de realidad y realización de la realidad personal humana, como *realidad respectiva en hacia* su plenificación. Una plenificación que se desarrolla principalmente en la relación creativa con el “otro que yo”, en la *apropiación* de posibilidades y *creación* de capacidades, que constituye la marcha de la realización en aras del deseo (7).

La persona es realidad en su cuerpo. Nuestro cuerpo es la palabra que nos dice, en cuanto realidad personal humana, en nuestra religación a los otros en el mundo.

6. GIL COLOMER, R.: “Ética y persona”, en *Filosofía de la educación hoy. Temas*. Madrid: Dykinson, 1998, pp. 331-332.

7. ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1988, pp. 108-112, 308, 344, 365, 381.

La persona es realidad en su cuerpo. Nuestro cuerpo es la palabra que nos dice, en cuanto realidad personal humana, en nuestra religación a los otros en el mundo.

Nuestro cuerpo constituye la palabra en la que nos decimos en nuestra propia realización. Nuestro cuerpo es nuestra mejor palabra, nuestra palabra por excelencia y la posibilidad misma de toda palabra (8).

Todo se inscribe en nuestro cuerpo y nuestra libertad. Realidad personal humana es la que camina con los pies en la tierra y la cabeza en el cielo, en el desgarrón *poiético* de una llamada transfigurante, la llamada de la libertad en la continua entrega de la vida.

La dimensión comunicativa fundamental de la persona humana, que se muestra con tanta naturalidad como evidencia, sin embargo encierra una fuerte discusión filosófica, que se generó en la década de los setenta en el ámbito de la reflexión teológica, y que contestamos tanto a finales de los ochenta como en el año 2000 (9).

Desde la comprensión de la sexualidad como estructura antropológica fundamental, que consiste y se constituye en la comunicación humana, podemos entender la orientación teórica del Dr. Amézúa y el Instituto de ciencias Sexológicas que dirige.

Entre otras cosas aportamos la descripción de Sexología y Educación Sexual que muestran en la bienvenida de su página Web desde su aparición.

La sexología es la ciencia de los sexos, que son dos (10):

“Entendemos por Sexología la disciplina que estudia y trata de hacer inteligible el hecho sexual humano y sus manifestaciones. El defecto de haber tomado a la Sexología como una psicopatología sexual ha traído consigo una patologización excesiva y menor consideración de uno de sus axiomas: en el hecho sexual se dan más variedades cultivables que trastornos curables” (11).

La consecuencia de esta comprensión de la sexología es la primacía de la educación sobre la terapia sexual:

“De ahí el interés prioritario de la Educación sexual, entendiendo por tal una educación de los sexos para el conocimiento y la comprensión de estas manifestaciones que son más variedades cultivables que trastornos curables. Por otra parte la degra-

dación y el empobrecimiento de una llamada educación sexual, más dedicada a la prevención de las enfermedades y a la lucha contra los peligros, ha traído consigo la disminución de sus grandes posibilidades de eficacia. Se puede afirmar que la educación sexual ha sido desactivada por una práctica voluntarista que aunque ha podido ser bienintencionada no deja, a la larga, de ser perversa” (12).

8. GERVILLA CASTILLO, G.: *Los valores del cuerpo educando. Antropología del cuerpo y educación*. Barcelona: Herder, 2000.

9. JIMÉNEZ RÍOS, F. J.: *Lúcida ingenuidad. Hombre y Dios en Ghislain Lafont*. Granada: Ananda Publisher, 2001, p. 109.

10. Así insistía en el congreso nacional e iberoamericano que tenía lugar en Sevilla en noviembre de 2002: AMEZÚA, E.: “Sexología: memoria histórica y letra pequeña”, en *7º congreso español de sexología y primer encuentro iberoamericano de profesionales de la sexología*. Sevilla: FEES-AEPS, 2002, p. 10.

11. http://www.sexologiaysociedad.com/_CONCEPTOS/pag02.htm (22/05/03).

12. *Ibid.*

Las consecuencias prácticas de la centralidad educativa de la Sexología se manifiestan de inmediato:

“La educación sexual necesita ser tomada en serio y a fondo, desde su misma raíz: no como una asistencia técnica sino como una contribución a la comprensión del hecho sexual en los sujetos. De ahí que sus temas centrales y sus objetos de interés sean precisamente los que se desprenden de su tronco central, el hecho de los sexos, y no fenómenos al margen o periféricos, por muy urgentes o alarmantes que éstos se presenten” (13).

Se abre el horizonte saludable de una relación inexorable entre Pedagogía y Sexología. De momento baste asentar su conexión con la realidad sexual de la persona humana que hemos indicado y la reciedumbre creativa de esta orientación teórica.

En un glosario de términos que acompaña una obra de Barragán sobre educación sexual, encontramos la siguiente definición de sexualidad:

“Función de relación con los demás caracterizada por la búsqueda de comunicación, afectividad y placer. Complementariamente puede implicar reproducción. Es una constante del ser humano desde su nacimiento hasta la muerte. Su estructuración es fundamentalmente social y cultural más que biológica” (14).

En cuanto al término sexo se expresa de la siguiente manera:

“Conjunto de caracteres biológicos inicialmente inmodificables por la cultura. Genitales, externos, vulva o pene, y diferencias reproductivas biológicas” (15).

Más aún nos interesa, en la perspectiva que nos situamos, una afirmación que aparece al final del intento de describir la transexualidad:

“No creemos que sea correcto hablar de ser ‘psicológicamente hombre o mujer’. Se es persona” (16).

Esta es una vigorosa línea de fuerza que recorre nuestro trabajo y nuestra labor educativa.

Pero rescatamos una anécdota que revela la fuerza lingüística de una cultura a la que le cuesta asumir esta realidad. En la presentación de un libro sobre violencia de género y currículo, fruto de un proyecto europeo de investigación, Barragán comentaba que en la introducción habían utilizado el término “nosotras” que fue corregido por la editorial con el “nosotros/as” (17). En la aplicación de nuestros cuestionarios a veces se producía extrañeza al utilizar el femenino plural y hasta se nos indicaba que había chicos. Es normal. Cuesta pensar en términos de persona.

Entendemos por Sexología la disciplina que estudia y trata de hacer inteligible el hecho sexual humano y sus manifestaciones.

13. *Ibid.*

14. BARRAGÁN MEDERO, F.: *La educación sexual. Guía teórica y práctica*. Barcelona: Paidós, 1997; p. 154.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. BARRAGÁN MEDERO, F.: *Violencia de Género y currículo. Un programa para la mejora de las relaciones interpersonales y la resolución de conflictos*. Málaga: Aljibe, 2001, p. 13.

La realidad personal humana es una realidad sexual: se constituye en el intercambio simbólico comunicativo.

Traemos estas anécdotas para justificar el tecleo de lenguaje que podemos observar en nuestro ambiente y que interpretamos como un esfuerzo para ir desplazando la lengua hacia la principalidad de la persona.

En un trabajo sobre diversidad lingüística y cultural, hacíamos a pié de página la siguiente advertencia:

“Es la primera vez que utilizamos ‘hombre’ para referir la realidad personal. No pretendemos ignorar la riqueza desbordante de la dualidad de los géneros, pero apostamos por la siguiente posición lingüística: reservar persona (femenino y principal) y hombre (masculino con riqueza histórico–metafórica) para referir la realidad personal humana; mujer nombra bien su género; habrá que encontrar un buen nombre para designar al varón, o refigurar su contenido” (18).

La Organización Mundial de la Salud, en colaboración con la Organización Panamericana de la Salud y la Asociación Mundial para la Salud Sexual (WAS), en el documento sobre Promoción de la salud sexual establece las definiciones de sexo y sexualidad que ahora presentamos.

A la hora de definir el término “sexo” se encuentran con la gran diversidad que esta palabra indica y optan por su consideración biológica:

“El término ‘sexo’ se refiere al conjunto de características biológicas que definen al espectro de los seres humanos como hembras y machos” (19).

La comprensión de la sexualidad ratifica cuanto venimos considerando en esta fundamentación teórica:

“El término ‘sexualidad’ se refiere a una dimensión fundamental del hecho de ser humano. Basada en el sexo, incluye el género, identidades de sexo y género, orientación sexual, erotismo, vínculo emocional, amor, y reproducción. Se experimenta o se expresa en forma de pensamientos, fantasías, deseos, creencias, actitudes, valores, actividades, prácticas, roles y relaciones. La sexualidad es el resultado de la interacción de factores biológicos, psicológicos, socioeconómicos, culturales, éticos y religiosos o espirituales. Si bien la sexualidad puede abarcar todos estos aspectos, no es necesario que se experimenten ni se expresen todos. En resumen, la sexualidad se practica y se expresa en todo lo que somos, sentimos, pensamos y hacemos (20).

Puesta la definición, se hacen algunos considerandos sobre el grado de acuerdo y diversos aspectos significativos. Entre ellos señalamos dos: su dimensión simbólica y su ligazón con la búsqueda de lo bueno y placentero.

18. JIMÉNEZ RÍOS, F. J.: “Realidad personal y diversidad cultural. En el gerundio educativo”, en *Multilingüismo y diversidad cultural. Aspectos singulares del multilingüismo y diversidad cultural en Melilla*. Ed. J. P. Arana–R. Arce. Melilla: FETE–UGT, 2002, p. 254.

19. OMS–OPS–WAS, *Promoción de la salud sexual. Recomendaciones para la acción*, Guatemala: 2000, p.6. (Citamos la edición en formato electrónico).

20. *Ibíd.*, p. 8.

En conclusión, podemos afirmar con reciedumbre y consenso que la realidad personal humana es una realidad sexual: se constituye en el intercambio simbólico comunicativo.

Esta mostración de la realidad personal humana como realidad sexual comunicativa, ha de hacerse operativa para poder fundar un estudio axiológico centrado en la potencia histórica de los valores sexuales. Un paso que puede profundizar la relación entre Sexología y Pedagogía, en su dimensión teórica y práctica, que nos permite un punto de inflexión en la construcción de una filosofía de la educación sexual.

Una filosofía de la educación sexual que centra en una comprensión de la educación sexual:

“La educación sexual es búsqueda de plenitud en el juego creador de la libertad y la entrega sexual, como dinamismo placentero de conocimiento e integración personal, en la seducción poética igualitaria y la transformación de la realidad social” (21).

La educación sexual se injerta en el dinamismo de realización en el que se constituye la realidad personal humana. Un dinamismo que consiste en una continua creación de capacidades, mediante la apropiación de posibilidades, y se muestra en el crecimiento de la persona humana como marcha hacia un horizonte siempre abierto.

Este dinamismo de realización acontece como un juego creador de la libertad y la entrega sexual. Se trata de un continuo intercambio comunicativo en el que el ejercicio de la libertad culmina en la donación personal de la entrega sexual. Se trata de un dinamismo placentero, como es propio de toda realidad viviente animada, y de manera radical de la realidad personal humana. Es una búsqueda del bien y la felicidad.

Esta búsqueda inexorable conlleva el conocimiento de la propia realidad personal, y de la realidad de la otra persona, en todos sus niveles: un conocimiento en el sentir, articulando querer y saber; un conocimiento emocional, volitivo e intelectual.

El conocimiento de sí y de la otra persona se dirige hacia la armonización de todas las dimensiones de la persona en su desarrollo, teniendo en cuenta que su constitución acontece fundamentalmente en el intercambio simbólico del encuentro personal.

Un intercambio creador que se funda en la seducción que genera, desde la igualdad radical de los sexos que se sustenta en la igualdad última de todas las personas. La seducción de la libertad en la persona del otro que yo dinamiza la realización —mediante la entrega— de las personas en el encuentro comunicativo.

Esta entrega de la libertad, que se muestra en una continua creación de capacidades, se constituye en el quicio

La educación sexual es búsqueda de plenitud en el juego creador de la libertad y la entrega sexual, como dinamismo placentero de conocimiento e integración personal, en la seducción poética igualitaria y la transformación de la realidad social.

21. JIMÉNEZ RÍOS, F. J.: *El valor sexual en la educación integral de la persona. Un análisis estimativo en la Facultad de Ciencias de la Educación de Granada*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2003, p. 355.

Una filosofía de la educación sexual implica necesariamente el desarrollo de una axiología educativa: los valores constituyen el fin de la educación, cuyo sujeto es la realidad personal humana.

radical para una mejora de la realidad social, en cuanto está generando la construcción de un tejido social saludable. Esta es la secuencia sistémica de una educación sexual adecuada.

3. VALORES SEXUALES

Una filosofía de la educación sexual, que se funda en una mostración de la realidad personal humana en su dinamismo comunicativo y simbólico, y que encuentra el gozne de su desarrollo en una educación sexual integral, implica necesariamente el desarrollo de una axiología educativa: los valores constituyen el fin de la educación, cuyo sujeto es la realidad personal humana.

En este sentido es clave la descripción de la persona que nos presenta el profesor Gervilla. Esta implica una operativización de la noción de persona que estamos presentando y va a permitir la fundamentación de una axiología sexual:

“La persona es animal de inteligencia emocional, singular y libre en sus decisiones, de naturaleza abierta o relacional, en el espacio y en el tiempo” (22).

Se trata de una mostración en la que se aprecia el dinamismo abierto de la realidad personal humana en su *siempre estar-dando-de-sí*, en la tensión de la ilusión entre el conocimiento y el asombro:

“Es un sueño, no lo sé. Es una utopía, también lo sé. Pero siempre han sido los sueños y las utopías los que han hecho posible el progreso de la humanidad y también, aunque muy lentamente, el progreso de la educación” (23).

La descripción de la persona nos lleva al horizonte del valor y los valores. Todo el mundo quiere lo que vale, pero no todo vale, ni siempre vale lo mismo, ni vale igual para todos, ni su valor es idéntico en distintas circunstancias. Parafraseamos la felicidad aristotélica a la vez que describimos algunos aspectos del valor y los valores en su mostración real, deseada o deseable.

Dado que la persona humana es un *absoluto* (fin en sí) *relativo* (en la temporeidad relacional), este mismo carácter se muestra en la realidad del valor y los valores, provocando la tensión entre la diversas corrientes que acentúan más el plano objetivo o el subjetivo en el acercamiento a los valores, así como en su conocimiento y vivencia.

En el intento de articular esa polaridad sistémica propia del valor y los valores, teniendo en cuenta la principalidad real y ética de la realidad personal humana, se han intentado diversas definiciones del valor entre las que elegimos

22. GERVILLA CASTILLO, E.: “Un modelo axiológico de educación integral”, *Revista Española de Pedagogía*, 58, (2000), p. 53.

23. NUÑEZ CUBERO, L.: *La escuela tiene la palabra: temas educativos para la reflexión y el debate*, Madrid: PPC, 2000, p. 163.

la del profesor Gervilla por considerar que armoniza las diversas aportaciones en una posición del valor que se articula en su relación dinámica con la persona y la educación:

“El valor es una cualidad real o ideal, deseada o deseable por su bondad, cuya fuerza estimativa orienta la vida humana” (24).

Los valores constituyen el fin de la educación, cuyo sujeto es la realidad personal humana. Aquí cobra todo su sentido la necesidad de una educación integral de la persona.

La educación es inseparable del valor y, por tanto, de la realización integral de la persona humana. La bondad de los valores provoca el deseo de su apropiación. En todas las interpretaciones de *educación integral* se incluye el concepto de totalidad sistémica: la educación de la persona completa, así como de todas y cada una de sus facultades y dimensiones.

Una educación integral en valores consiste en la plenificación armónica de la gran riqueza de todas las dimensiones personales en la unidad sistémica de la persona, que sobrepasa la sumatoria de todas ellas en un continuo estar–dando–de–sí, como creación de capacidades en la apropiación de posibilidades, que abre la marcha de la realización personal y social.

Desde esta descripción de la persona y el modelo axiológico que dinamiza, hemos establecido nueve categorías de valores sexuales que han constituido la base de un estudio sobre valores sexuales de los futuros profesionales de la educación en la Facultad de educación de Granada y que ha terminado en un doctorado europeo.

Las categorías son las siguientes: valores sexuales corporales, intelectuales, afectivos, estéticos, individuales–liberadores, morales, sociales instrumentales e integrales.

Aportamos aquí solamente la descripción sintética de las categorías obviando la discusión filosófica que en particular y en su conjunto encierra.

Valores sexuales corporales: aquellas cualidades relacionadas con la sexualidad humana cuya fuerza o centro principal es el cuerpo como materia viva de la persona.

Valores sexuales intelectuales: cualidades cuya referencia central es la naturaleza racional del hombre, en cuanto contenido, proceso o resultado, en relación con la sexualidad.

Valores sexuales afectivos: cualidades sexuales cuyo contenido afecta a nuestras reacciones psíquicas de agrado: a los estados de emoción, sentimiento o pasión.

Valores sexuales estéticos: cualidades sexuales que son deseadas o deseables por su belleza en sus manifestaciones en las personas, en el arte o la naturaleza.

Valores sexuales individuales–libera-

Desde esta descripción de la persona y el modelo axiológico que dinamiza, hemos establecido nueve categorías de valores sexuales: valores sexuales corporales, intelectuales, afectivos, estéticos, individuales–liberadores, morales, sociales instrumentales e integrales.

24. GERVILLA CASTILLO, E.: “Educación y valores”, en *Filosofía de la Educación hoy. Temas*. Madrid: Dykinson, 1998, p. 406.

Una filosofía de la educación sexual ha de construirse en torno a la descripción de la realidad personal humana articulándose continuamente en el dinamismo de un modelo axiológico de educación sexual integral.

dores: los valores sexuales individuales—liberadores son cualidades sexuales que prioritariamente refieren el aspecto singular y autónomo de la persona, así como sus consecuencias.

Valores sexuales morales: los valores sexuales morales se centran en la estimación ética: la bondad o maldad de las acciones sexuales en cuanto tales, atendiendo al fin o al deber.

Valores sexuales sociales: afectan directamente a las relaciones sexuales sociales e institucionales, en su contenido y en el procedimiento o finalidad.

Valores sexuales instrumentales: son aquellos que estimamos más como medios que como fines, relacionados con los beneficios que reportan en nuestro crecimiento sexual.

Valores sexuales integrales: se refieren principalmente a varias o a todas las dimensiones sexuales de la persona, mostrando percepciones más globales.

Los resultados del estudio referido, realizado con 1261 sujetos, pone de relieve la deseabilidad de los valores sexuales y la urgencia percibida de la necesidad de una educación sexual adecuada para los futuros profesionales de la educación. De alguna manera este estudio nos sitúa en el marco de un fundamento práctico consensuado —al menos— en el espacio social realizado.

4. LA APUESTA PEDAGÓGICA

Una filosofía de la educación sexual, tal como la proponemos, encuentra su lugar propio en el ámbito de una filosofía de la educación, en particular, y de una teoría de la educación, en general.

En el ámbito de la filosofía de la educación, una filosofía de la educación sexual ha de construirse en torno a la descripción de la realidad personal humana articulándose continuamente en el dinamismo de un modelo axiológico de educación sexual integral, tal como hemos indicado hasta ahora.

La labor pedagógica se puede articular en torno a tres grandes tareas que se presentan en este momento como un gran reto histórico: fundamentar, articular y proponer.

1. *Fundamentar* la Educación Sexual como dimensión fundamental en la educación integral de la persona, como una educación en valores sexuales, como educación personal y solidaria.

2. *Articular* las diversas disciplinas. Dado que se trata de la educación en el ámbito de la estructura antropológica fundamental, el hecho sexual es objeto de multitud de áreas de conocimiento y acción. El gran cometido de la Pedagogía será el de *ser gozne dinamizador* de todas esas fuentes de conocimiento y acción encauzándolas hacia el bien personal y social, que no siempre coincide con el interés de todos los conocimientos. Basta citar la publicidad o la invención fraudulenta de terapias dirigidas por estereotipos sociales, o la creación de necesidades de ciertos productos.

En el plano lingüístico esto tiene una traducción clara: podemos hablar propiamente de *Educación Sexual*. Sin embargo tendremos de considerar una Psicología de la sexualidad, Sociología de la sexualidad, Antropología cultural de la sexualidad, Medicina de la sexualidad, y otros.

En este sentido consideramos inapropiada la denominación de ‘educación para la sexualidad’, aunque no es el momento de entrar en esta discusión.

Lo que aquí se está proponiendo tiene consecuencias curriculares muy concretas, tanto para una Facultad de Educación como para la organización curricular de un centro de Secundaria, Primaria o Infantil.

3. *Proponer* las grandes líneas de esta dimensión educativa que afecta lo más nuclear de la persona humana, en su dimensión individual y social. Le tocará a la Didáctica de la sexualidad encontrar el mejor modo de lograr los objetivos concretos y globales. A la Psicología descubrir cómo las personas pueden apropiarse de la mejor manera de la riqueza sexual para el crecimiento personal. Así, de camino, rescatamos la Psicología de su interesado padecimiento patológico hacia la salud integral de la realidad personal, que constituye su más auténtico cometido y su responsabilidad social.

Esta apuesta educativa se constituye en un reto inexorable para la Pedagogía que, perdida hoy entre múltiples, ha de rescatar su centralidad poniendo en el quicio de todo quehacer la construcción dinámica de la realidad personal humana.

Una centralidad de la persona que, rescatando categorías del comienzo, implica proponer críticamente, de manera teórica y práctica, su dimensión relacional, comunicativa y simbólica, en que consiste su realidad sexual.

Una educación sexual, en el eje de una filosofía de la educación sexual, se presenta como una posibilidad de rescatar la principalidad de la realidad personal humana con la consiguiente construcción de un tejido social saludable.

5. UN TEJIDO SOCIAL SALUDABLE

Una filosofía de la educación sexual, que requiere el primado de la persona y se articula en torno a valores, finaliza de manera natural en la acción práctica. La realización personal comunicativa implica la salud del tejido social.

En este sentido exige la realización de los derechos de las personas recogidos en las diversas relaciones y aquellos que todavía no se hayan nombrado.

Una línea de acción en la que recogemos dos elementos significativos: el reconocimiento de los derechos sexuales y sus implicaciones políticas.

En 1997, en el congreso mundial de Sexología realizado en Valencia, se propone una carta de derechos sexuales, que dos años después es ratificada en Hong-kong por la asamblea de la Asociación Mundial de Sexología (WAS) y encuentran su espaldarazo en el documento de la Organización Mundial de la Salud y otras instituciones que hemos referido anteriormente: *Promoción de la Salud Sexual. Recomendaciones*

Una educación sexual, en el eje de una filosofía de la educación sexual, se presenta como una posibilidad de rescatar la principalidad de la realidad personal humana con la consiguiente construcción de un tejido social saludable.

Una filosofía de la educación sexual finaliza de manera natural en la acción práctica. Una línea de acción en la que recogemos dos elementos significativos: el reconocimiento de los derechos sexuales y sus implicaciones políticas.

para la acción. En el congreso mundial celebrado en julio de 2005 en Montreal se retoman los derechos sexuales como punto de mira de la WAS hasta el punto de cambiar su denominación: Asociación Mundial para la Salud Sexual.

Enumeramos los derechos, por cuanto implican de acción crítica inexorable, sin entrar en algunas discusiones necesarias que se pueden apreciar de manera inmediata por su falta de consenso teórico y práctico:

1. *El derecho a la libertad sexual.* La libertad sexual abarca la posibilidad de la plena expresión del potencial sexual de los individuos. Sin embargo, esto excluye toda forma de coerción, explotación y abuso sexuales en cualquier tiempo y situación de la vida.

2. *El derecho a la autonomía, integridad y seguridad sexuales del cuerpo.* Este derecho incluye la capacidad de tomar decisiones autónomas sobre la propia vida sexual dentro del contexto de la ética personal y social. También están incluidas la capacidad de control y disfrute de nuestros cuerpos, libres de tortura, mutilación y violencia de cualquier tipo.

3. *El derecho a la privacidad sexual.* Este involucra el derecho a las decisiones y conductas individuales realizadas en el ámbito de la intimidad siempre y cuando no interfieran en los derechos sexuales de otros.

4. *El derecho a la equidad sexual.* Este derecho se refiere a la oposición a todas las formas de discriminación, independientemente del sexo, género, orientación sexual, edad, raza, clase social, religión o limitación física o emocional.

5. *El derecho al placer sexual.* El placer sexual, incluyendo el autoerotismo, es fuente de bienestar físico, psicológico, intelectual y espiritual.

6. *El derecho a la expresión sexual emocional.* La expresión sexual va más allá del placer erótico o los actos sexuales. Todo individuo tiene derecho a expresar su sexualidad a través de la comunicación, el contacto, la expresión emocional y el amor.

7. *El derecho a la libre asociación sexual.* Significa la posibilidad de contraer o no matrimonio, de divorciarse y de establecer otros tipos de asociaciones sexuales responsables.

8. *El derecho a la toma de decisiones reproductivas, libres y responsables.* Esto abarca el derecho a decidir tener o no hijos, el número y espaciamiento entre cada uno, y el derecho al acceso pleno a los métodos de regulación de la fecundidad.

9. *El derecho a información basada en el conocimiento científico.* Este derecho implica que la información sexual debe ser generada a través de la investigación científica libre y ética, así como el derecho a la difusión apropiada en todos los niveles sociales.

10. *El derecho a la educación sexual integral.* Este es un proceso que se inicia con el nacimiento y dura toda la vida y que debería involucrar a todas las instituciones sociales.

11. *El derecho a la atención de la salud sexual.* La atención de la salud sexual debe estar disponible para la prevención y el tratamiento de todos los problemas, preocupaciones y trastornos sexuales.

Flores Colombino, uno de los participantes en el documento de la OMS, nos ofrece una serie de interrogantes, presentados en el segundo congreso latinoamericano de salud sexual en Asunción en mayo de 2002 (25), que abren el horizonte de la acción de una filosofía crítica de la educación sexual:

1. ¿Están las Autoridades nacionales interesadas en la salud sexual de la población? ¿Proponen o autorizan a sus Ministerios de Salud y Educación a promover los derechos sexuales y la educación sexual?

2. ¿Desarrolla el Estado políticas explícitas por sí mismas o en colaboración con organismos no gubernamentales?

3. ¿Es la legislación vigente suficiente para garantizar la salud sexual como derecho humano básico? ¿Cuáles son las leyes que está estudiando el Parlamento? ¿Por qué demoran en su sanción? ¿Hay desinterés por parte de los Parlamentarios sobre estos temas básicos de la vida humana? ¿Hay sectores políticos más interesados y operativos que otros? ¿Existen estudios sobre las actitudes y valores sexuales de los parlamentarios y otras autoridades que se ocupan del tema de la salud sexual? ¿Cuáles son las leyes que se oponen a los derechos sexuales consagrados en el 2000 y 2002? ¿Qué estrategias políticas deben aplicarse para lograr la derogación de esas leyes y aprobar otras?

4. ¿Cuál es el estado actual e historia de la educación sexual formal en ese país? Si nunca existió ¿qué posibilidades hay de implantarla? Si existió y dejó de aplicarse ¿por qué fracasó el intento y cuáles son las estrategias para re-implantar la educación sexual en la enseñanza? Si existe ¿Responde en su marco valorativo a los derechos sexuales que sustentan la salud sexual como es concebida en la actualidad? ¿Debería reformarse la educación sexual vigente?

5. ¿Existen servicios de planificación familiar, de consejería sexual, de sexología clínica en organismos del Estado? ¿Existe la capacitación sistemática de profesionales en el campo de la educación sexual y de la sexología clínica? ¿Está incorporada la enseñanza de la sexualidad humana y la salud sexual a los programas de magisterio en pre y postgrado? ¿Está incorporada la enseñanza de la sexología clínica y forense, a las Universidades públicas y privadas, tanto en pregrado como en postgrados? ¿Son suficientes los profesionales que actúan en el campo para responder a las demandas de la población? ¿Es adecuada o suficiente la capacitación de quienes actúan en este campo? ¿Hay poca demanda en función de los datos epidemiológicos y estadísticos sobre trastornos sexuales, violencia sexual?

Compete a una filosofía de la educación sexual desenmascarar el silencio milenario de la palabra sexual (Michael de Foucault) y abrir el horizonte a la gran riqueza erótica y poética de la humanidad.

6. ¿Hay investigaciones suficientes y confiables, que aporten informaciones basadas en la evidencia sobre temas como embarazo precoz, abuso sexual infantil, disfunciones sexuales, prevalencia del VIH Sida y otras ETS? ¿Cada cuánto tiempo se actualizan? ¿Las investigaciones son previas y posteriores a la aplicación de programas? ¿Hay un exceso de diagnóstico y carencia de acciones? ¿Se prefiere utilizar investigaciones realizadas en el exterior? ¿Son aplicables aquellas al país o región? ¿Se enseña y promueve la investigación de temas sobre salud sexual y reproductiva en el país?

7. ¿Se efectúa algún tipo de vigilancia epidemiológica—médica y social sobre actitudes, valores y comportamientos sexuales de niños, adolescentes y adultos? ¿Se registran los cambios y sus causas? ¿Se registran las inquietudes y las propuestas? ¿Hay grupos organizados de minorías sexuales con personería jurídica que reivindican sus derechos y colaboran con los programas específicos de salud sexual? ¿Se denuncian los casos de discriminación por raza, orientación sexual, capacidad física, sexo? ¿Se observa la equidad de género en la integración de la dirigencia de los grupos políticos, sociales y culturales? ¿Qué porcentaje de ministros, diputados y senadores pertenecen a cada sexo? ¿Cómo operan los medios de comunicación en la promoción de la salud sexual? ¿Hay periodistas especializados en el área? ¿Se enfatiza la información fidedigna o la sensacionalista respecto a la sexualidad? ¿Existe una vía de comunicación fluida entre el sistema de vigilancia y los recursos para atender a las necesidades y a problemas emergentes?

8. ¿Existe una cultura de la salud sexual en su país? ¿Existen campañas publicitarias eficaces, inteligentes y entretenidas, concebidas con creatividad, de parte de las instituciones oficiales en los medios de comunicación? ¿Existe un compromiso de las organizaciones sociales, políticas, culturales y religiosas sobre la salud sexual como derecho humano básico? ¿Qué puede hacerse para promoverla? ¿Cómo se puede promover la cultura de la salud sexual?

Desde una filosofía de la educación sexual el concepto de Salud Sexual se comprende en el sentido más amplio posible, centrado en la realización de la persona humana y la construcción de un tejido social saludable. Los derechos sexuales, en su mostración —más allá de las concreciones relativas—, se encuentran en el corazón mismo de su construcción dinámica en—hacia una persona más realizada y un mundo mejor.

CONCLUSIÓN

Compete a una filosofía de la educación sexual desenmascarar el silencio milenario de la palabra sexual (Michael de Foucault) y abrir el horizonte a la gran riqueza erótica y poética de la humanidad.

La percepción de la sexualidad como una estructura antropológica fundamental permite la construcción de una filosofía de la educación sexual que, enraizada en el ámbito pedagógico, tiene la potencialidad

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE JIMÉNEZ

de contribuir a la realización personal y a la construcción de un tejido social saludable.

Palabras clave: Filosofía, educación, sexualidad, realización

La perception de la sexualité comme une structure anthropologique fondamentale autorise la construction d'une philosophie de l'éducation sexuelle qui, enracinée dans l'environnement pédagogique, a la potentialité

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE JIMÉNEZ

de contribuer à la réalisation personnelle et la construction d'une structure sociale saine.

Mots-clé: Philosophie, éducation, sexualité, réalisation.

The perception of sexuality like a fundamental anthropological structure allows the construction of a philosophy of the sexual education that, with an origin in the pedagogical area, has the potentiality of

SUMMARY OF JIMÉNEZ'S ARTICLE

contributing to the personal realization and the construction of a healthy social fabric.

Keywords: Philosophy, education, sexuality, realization.

Die Wahrnehmung von Sexualität als grundlegende anthropologische Struktur, ermöglicht den Aufbau einer Philosophie der Sexualekunde, die zur persönlichen Verwirklichung

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON JIMÉNEZ

und zu dem Aufbau einer nützlichen Gesellschaft beisteuert.

Schlüsselwörter: Philosophie, Erziehung, Sexualität, Verwirklichung.

Normas para la presentación de originales

- 1** Los artículos, en formato impreso y en soporte magnético (disquetes), se enviarán a:

VOLUBILIS. Revista de Pensamiento
Centro Asociado de la UNED
c/ Lope de Vega, s/n
52002 MELILLA

En caso de enviar el artículo por correo electrónico se hará a la dirección:

volubilis@ya.com

Las consultas se pueden realizar a través de correo ordinario o correo electrónico a las direcciones antes indicadas, o a los números:

Tel: 952 681 080

952 683 447

Fax: 952 681 468

- 2** Los artículos, cuya extensión no será inferior a 10 folios ni superior a 35, se presentarán en dos formatos:

- a) Impresos en papel blanco tamaño DIN A4.
- b) En disquetes de 3'5 pulgadas o bien archivo enviado directamente a la dirección electrónica ya indicada. En cualquiera de estos dos casos presentar el archivo con el texto procesado o convertido con / a los procesadores WORD 6.0 o superior para Windows. Evitar en lo posible otros formatos.

En el procesado, utilizar letra del tipo Times News Roman de tamaño 12 para el texto central y 9 para las notas. El título irá en mayúsculas+negrita y los subtítulos sólo en mayúsculas. Cuando se quiera destacar algo se hará en cursivas (evitar subrayados y negritas), que afectarán a los signos ortográficos (coma, punto y coma, punto, dos puntos, puntos suspensivos, admiración, interrogación, paréntesis, comillas, raya, etc) unidos a dicho texto o palabra. No poner cabeceras ni pies de página. No utilizar estilos propios.

3 La primera página de cada trabajo (no en hoja aparte) se iniciará con:

- a) TÍTULO del artículo centrado en la línea.
- b) A continuación de dos espacios blancos o líneas blancas, el Nombre y Apellidos (minúsculas) del autor, centrado en la línea.

En la siguiente línea, si se desea, indicar la institución en la que trabaja el autor (minúsculas) centrada en la línea.

4 Por necesidades editoriales, las notas, que en la maquetación se situarán a pie de página, se insertarán en los originales todas seguidas al final de cada artículo. Las llamadas en el texto, se harán entre paréntesis, respetando el tipo y tamaño del texto central: Time News Roman de tamaño 12.

5 Para constatar las referencias bibliográficas sígase preferentemente el modelo:

a) Libros:

TORDERA, A.: *Hacia una semiótica pragmática. El signo en Ch. S. Peirce*. Valencia: Fernando Torres, 1978

PEIRCE, Ch. S.: *Obra lógico-semiótica*. Ed. A. Sercovich. Madrid: Taurus, 1987

b) Volúmenes colectivos:

ZEMAN, J. J.: "Peirce's Theory of Signs", en *A Perfusion of Signs*. Ed. Th. A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press, 1977, pp. 22– 39.

c) Artículos:

HERMENEGILDO, A.: "Signo grotesco y marginalidad dramática: el gracioso en *Mañana será otro día*, de Calderón de la Barca", *Cuadernos de Teatro Clásico*, 1, (1988), pp. 121–142.

PEÑALVER GÓMEZ, P.: "Deconstrucción y judaísmo", *Volubilis*, 4, (1996), pp. 7–21.

d) Las citas de las obras clásicas se harán como en los ejemplos siguientes:

Iliada, I, 484 ss.; *Timeo*, 41 d; *Metafísica*, IV, 3, 1005 b.

- 6 Con el fin de su inclusión dentro de las bases de datos internacionales, así como en los repertorios bibliográficos, cada trabajo irá acompañado de un Resumen, Résumé, Abstract o Zusammenfassung en español, francés, inglés y alemán de no más de 150 palabras cada uno, seguidos respectivamente de hasta cuatro palabras clave, mots-clé, keywords o Schlüsselwörter.
- 7 Al final del artículo se deben resaltar, en negrita, los párrafos trasladables a los márgenes. Deben ser párrafos unitarios y breves (con una extensión máxima de cuatro líneas), correspondientes a páginas alternas. Si fuera preciso, por necesidades de edición, el consejo de redacción resumirá estos textos.
- 8 Las citas se harán entrecomilladas con “comillas tipográficas como éstas”, y las comillas internas serán simples “como ‘estas’ otras”. Los puntos suspensivos entre corchetes, [...], indicarán en las citas textuales que se salta un fragmento del original. Las mayúsculas irán correctamente acentuadas. Se recomienda, además, el uso de los correctores ortográficos de los distintos procesadores de texto.
- 9 Los trabajos serán evaluados por el Consejo de Redacción de la Revista de Pensamiento VOLUBILIS, el cual decidirá sobre la conveniencia de su publicación, la devolución al autor para efectuar las oportunas modificaciones o el rechazo. Los trabajos que no respeten las normas propuestas no serán tenidos en cuenta, ni devueltos si no se los reclama.
- 10 **El Centro Asociado de la UNED en Melilla, así como los consejos de dirección y de redacción de la Revista de Pensamiento VOLUBILIS no se hacen responsables de las ideas y opiniones expresadas en los artículos por los autores.**

*El número 14 de la revista Volubilis
se imprimió en Granada en mayo de 2007,
mes en el que la niña Teresa Arana Cobreros,
hizo su primera comunión.*

