

VOLUBILIS

Revista de pensamiento

13

La palabra del Desultor: DAR (LA) VIDA / Manuel Suances Marcos ÉTICA DE LA VIDA Y ÉTICA DE LA MUERTE / **Miguel Ángel Crespo Perona** LA TEORÍA ESTÉTICA DEL JOVEN NIETZSCHE Y LOS POLOS METAFÓRICO Y METONÍMICO / **Juan Merino Castrillo** BARTHES, CRÍTICA Y VERDAD: LA HERMENÉUTICA Y EL MITO PLATÓNICO DEL ORIGEN DE LA ESCRITURA / **Alejandro Escudero Pérez** KANT Y LA RAZÓN POSTMODERNA. DERIVAS A PARTIR DE LA CRÍTICA DEL JUICIO / **Miguel Ángel Quintana Paz** WITTGENSTEIN 2006 / **Victor Samuel Rivera** CUSTODIA DE LA JUSTICIA: DESCARTES Y ARISTÓTELES / **Julio Seoane Pinilla** LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA Y NUESTRA IDEA CONTEMPORÁNEA DE EUROPA / **Marcos R. Pérez González** EL IMPACTO DE LOS ATENTADOS DEL 11 DE SEPTIEMBRE DEL 2001 EN LA SOCIEDAD OCCIDENTAL: UNA APROXIMACIÓN AL CONFLICTO SOCIAL Y POLÍTICO / **Mercedes Menchero Verdugo** LA INTERSUBJETIVIDAD COMO EXPRESIÓN DEL SER EN EDUARDO NICOL: UNA ONTOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN / **Ivetta Gerasimchuk** LA APARIENCIA DEL CIELO / **José Manuel Gomes Pinto** ARTE, ACCIÓN Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE GUY DEBORD / **Marcelo L. Cambrotero** LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL. UN ENCUENTRO CON EL PENSAMIENTO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

VOLUBILIS

13



Las ilustraciones que aparecen en el presente número son de Armando Salas Cánovas 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

Mayo de 2006

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 Caverio 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

TRADUCTORES

Manuel Alonso García (inglés)
Neus Olcina Vilaplana (alemán)
Catalina Andreo García (francés)

COLABORADORES

Manuel Suances Marcos
Miguel Ángel Crespo Perona
Juan Merino Castrillo
Alejandro Escudero Pérez
Miguel Ángel Quintana Paz
Víctor Samuel Rivera
Julio Seoane Pinilla
Marcos Roberto Pérez González
Mercedes Menchero Verdugo
Ivetta Gerasimchuk
José Manuel Gomes Pinto
Marcelo L. Cambroner
Diego Sánchez Meca
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
Óscar Muñoz
Manuel José Alonso García
Luz García Castañón
Manuel Piñeiro
Germán Cano
Ramón del Castillo
Francisco F. García
Javier Martínez Monreal
Juan Antonio Moreno

S U M A R I O

La palabra del Desultor: DAR (LA) VIDA	5	ÉTICA DE LA VIDA Y ÉTICA DE LA MUERTE
Manuel Suances Marcos	8	Miguel Ángel Crespo Perona
LA TEORÍA ESTÉTICA DEL JOVEN NIETZSCHE Y LOS POLOS METAFÓRICO Y METONÍMICO	27	Juan Merino Castrillo
BARTHES, CRÍTICA Y VERDAD: LA HERMENÉUTICA Y EL MITO PLATÓNICO DEL ORIGEN DE LA ESCRITURA	42	Alejandro Escudero Pérez
KANT Y LA RAZÓN POSTMODERNA. DERIVAS A PARTIR DE LA CRÍTICA DEL JUICIO	64	Miguel Ángel Quintana Paz
WITTGENSTEIN 2006	90	Víctor Samuel Rivera
CUSTODIA DE LA JUSTICIA: DESCARTES Y ARISTÓTELES	119	Julio Seoane Pinilla
LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA Y NUESTRA IDEA CONTEMPORÁNEA DE EUROPA	143	Marcos R. Pérez González
EL IMPACTO DE LOS ATENTADOS DEL 11 DE SEPTIEMBRE DEL 2001 EN LA SOCIEDAD OCCIDENTAL: UNA APROXIMACIÓN AL CONFLICTO SOCIAL Y POLÍTICO	161	MERCEDES Menchero Verdugo
LA INTERSUBJETIVIDAD COMO EXPRESIÓN DEL SER EN EDUARDO NICOL: UNA ONTOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN	172	Ivetta Gerasimchuk
LA APARIENCIA DEL CIELO	190	José Manuel Gomes Pinto
ARTE, ACCIÓN Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE GUY DEBORD	200	Marcelo L. Cambroneró
LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL. UN ENCUENTRO CON EL PENSAMIENTO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET		



DAR (LA) VIDA

“La muerte proclama cada vez más el final del mundo en su totalidad, el final de todo mundo posible, y cada vez el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable, por lo tanto infinito”¹.

Decía Bennington² que podemos imaginar a un J.D. muy modesto y decidido a pasar el tiempo necesario escudriñando los textos filosóficos de la tradición —detalle a detalle— sin aportar nada nuevo o bien ver su inmodestia misma al obligar a dichos textos antiguos a decir algo totalmente distinto de lo que aparentaban expresar.

Sin tomar partido afirmo que J.D. dio su tiempo y su vida por amor a la filosofía. Contrajo la deuda de su tiempo desde muy joven. No lo entregó a una persona o una empresa, ni siquiera a sí mismo, sino que se dio al pensamiento. *Jacques Derrida nació en 1930 en el número 13 de la rue d'Aurelle-de-Paladines en El-Biar cerca de Argel.* No un amigo, no un desconocido, sino más que un amigo o un desconocido. En sus fotos de infancia junto a sus padres y ante el primer coche. El primer coche del mundo y una historia única, la imagen personal que queda grabada en la mente y en el interior como un punto de singularidad. Grabada en el alma y en el recuerdo de los amigos mientras existan; todo un universo que fue posible y queda reducido a imágenes “en nosotros”. Pero si nos parece que no existe diferencia de un día a otro cuando el que muere es un desconocido y, si a cada segundo o menos muere alguien en el mundo (algún amigo en el mundo) los mundos posibles se van multiplicando. Con cada muerte se proclama el final de un mundo —el mundo— luego, a cada instante menor al segundo —en la medida más íntima del tiempo— aparece un universo alternativo siempre nuevo, siempre final del mundo; el mejor de los mundos que puede amanecer pero en el que ya no contamos como presencia sino como espectro en la mente de los otros.

Dar vida (no la muerte) es aceptar la responsabilidad del acto de vivir —ante uno mismo y los demás— desde el principio, desde el momento oportuno en que se despierta la conciencia y se toma la decisión de desligarse del misterio, romper la barrera de lo demoníaco, apartarse del velo y las tinieblas y tomar conciencia de sí y del resto. Sí, la filosofía es explicar por atención a las causas y someterse —a veces también— a la culpa. Dar la vida es dar más que un resto, es darlo todo, lo único que realmente se posee

1. DERRIDA, Jacques: «*Cada vez Única, el Fin del Mundo*», Editorial Pretextos, Valencia, 2005, pág. 11.

2. BENNINGTON, Geoffrey y DERRIDA, Jacques: “*Jacques Derrida*”, Edit. Cátedra, Madrid, 1994, págs: 30/31



porque te posee. Cuando afirmo que doy la vida en realidad aludo al tiempo de la vida: todo el tiempo sin ningún resto para otra cosa que no sea filosofía. Quedaría por resolver el problema del tiempo perdido, por ejemplo, el de la espera en el aeropuerto, el entretenimiento banal de una conversación, la cola del metro o en la oficina: el tiempo de la espera y el del olvido. Lo curioso es que la espera y el olvido pertenecen también al acto generoso del don pues sin ellos no puede haber don. Si resta algo del tiempo ocupado del que uno desea desprenderse para aplicarse a lo que da, entonces ese es todo el mundo posible, final y principio a la vez.

El don de dejarse dar, de darse a los demás se produce cuando no se pide nada a cambio del dar. El donante no debe amortizar lo entregado. Decía J.D. al respecto: *“Si hay don, lo dado del don [...] No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida [...] el don debe seguir siendo aneconómico”*. De esta manera el don debe producirse bajo la ruptura del círculo. El círculo marcado por la economía de lo que revierte sobre el que da ya sea en parte o en todo. La devolución total o parcial del don no forma parte de la virtud del don pues, en ese caso, ya no hay don, es decir, sencillamente en esas condiciones no se da. No se puede ni se pudo reingresar nada a J.D. como no se puede devolver nada a otros que supieron del don: seguir sus pasos es la única manera de aprender a dar.

¿Cómo romper el círculo entonces? ¿No es acaso la muerte —su instante— la que desgarrar el tiempo hasta romper el círculo? Puede ocurrir que desde un punto de vista humano la muerte del sujeto cierre el círculo del tiempo, lo interrumpa, consiga desgarrarlo. Pero, por otra parte, desde una perspectiva histórica, la muerte vendría a formar parte también del círculo.

No obstante, admitamos que con la muerte se confirma el don de la vida pero se acaba a su vez la posibilidad de dar. El trabajo realizado, el texto, el resto es lo que queda: se ha acabado la vida y se acaba el deseo y el poder dar. Lo que queda es el legado de la vida; es la obra que es solo una huella pero es mucho más que eso y nada más que eso.

Para formar parte del “don” universal hay que querer y saber darse uno mismo. Si el Universo es una infinita “Conciencia” cuya “bondad” consiste en que todo lo da, todo lo crea por su Voluntad de Poder, entonces todo fluye siempre hacia nuevas creaciones. Aparentemente el Universo es como un niño ordenado que juega en las orillas del océano cósmico y que posee un tiempo infinito para dar—de—sí, cuya posibilidad de dar nunca se acaba; puede envejecer aquí para recrearse más allá o morir allá para venir a nacer aquí. Creer que el *Aión* siempre estará activo y no desfallecerá es el mayor acto de fe que nos puede quedar.

J.D. dio su vida y su tiempo, él se dejó dar sin intención de recoger nada a cambio, quizá así nosotros aprendamos a dar,

el don, su don. No un cambio o un trueque, se vive y se filosofa a la vez: el don de la vida y una vida que da; se da el tiempo y el pensamiento. Pero en este caso es un pensamiento especializado encaminado a dar respuestas a las preguntas fundamentales de la vida y obligando a los textos antiguos a expresar la verdad oculta y escondida tras una ceguera milenaria.

“Tanto cuanto Maru [Dios de la guerra y de la justicia] da, otro tanto Maru toma, y eso está bien”⁴.

Maru da la vida y la quita, nos ha dado a J.D. y nos lo ha quitado, pero ha quedado su don, su legado, su pensamiento, su huella, su ceniza y su espectro. Presagiar la pérdida de un amigo es creer que uno de los dos debe morir antes; no importa cuál de los dos sea pero uno sobrevivirá al otro⁵. Al menos un cierto espacio de tiempo, el tiempo de un nuevo mundo, el final de todo un universo que renace cíclicamente y del que estarán ausentes los viejos conocidos.

La vida es una infinita y cíclica cadena que no debe romperse para poder perpetuarse: es el don de querer y desear darse de un ser a otro, de un cuerpo a otro que depende de su sangre para nacer. La maternidad es un acto compartido de la carne que abraza al recién llegado, al que cuida y vigila atentamente durante años y lo ayuda ante los avatares del mundo. Por eso, y aunque no nos lo parezca, es mucho más dura y amarga la vida que la muerte pues el que viene al mundo —sin desearlo— necesita de un ser que lo quiera, lo ame y lo apoye siempre ante un mundo cargado de penalidades y conflictos. Mientras que el *Aión*, por otro lado, y en la *infinita bondad* de su juego, dispuso que el morir —dejar de ser y dar— fuese como un viaje hacia un dulce sueño donde ya no hay dolor ni pasión sino calma, silencio y sosiego. Por eso, a la muerte caminamos —sin desearlo— siempre solos y, llegado el instante póstumo, no necesitamos que se nos cuide ni se nos preste ayuda alguna pues, parece ser que, de tanta paz que nos espera, nada de esta vida nos va a hacer falta; ni siquiera el recuerdo de aquella madre que deseó cuidarnos, amarnos, entregarse y darse mientras pudo⁶.

*El 9 de octubre de 2004 muere Jacques
Derrida de cáncer en París a los 74 años.*

Juan Carlos Caveró

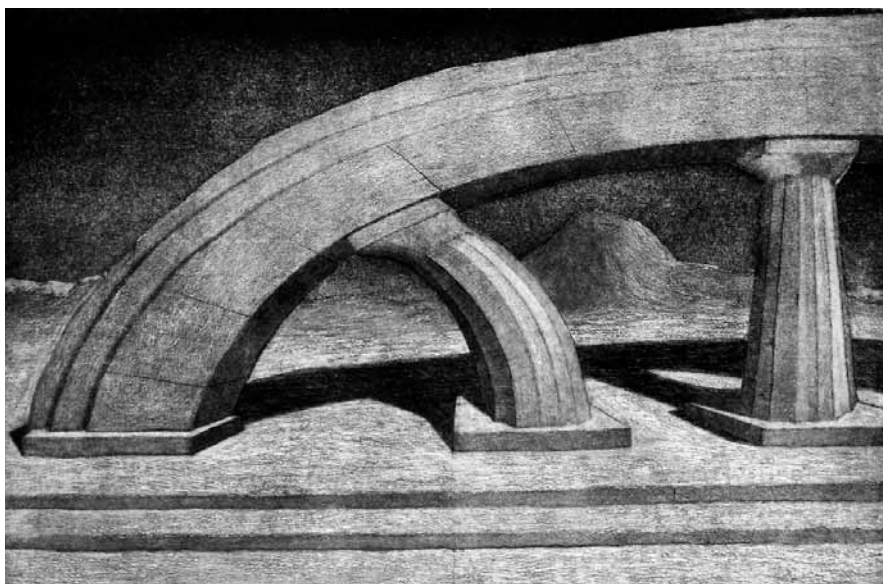
4. *Ibid.* Pág. 71.

5. «Louvain—La—Neuve, ciudad cristiana, reclinada, (no) circuncidada por la niebla y la humedad, (no) lejos de Ipres, ciudad cementerio de la Primera Gran Guerra. Universidad en construcción donde los estudiantes suicidas tienen la costumbre de ahorcarse en lo alto de las plumas de acero. El hierro de los cañones de la Gran Guerra es rescatado para la construcción, y las almas de los primeros muertos, anidando en el interior de los cientos de cuervos, picotean las cabezas de los cadáveres de los jóvenes ahorcados. Con su pronta e inútil muerte deconstruyen la obra. Estructuras no acabadas, automutilación del pensamiento y, bajo la sombra de aquellas torres de acero y los graznidos de los cuervos, Derrida paseando con un grupo de fieles seguidores que lo cercaban; desplazándose con un gracioso movimiento de cintura —la chaqueta sobre los hombros— de izquierda a derecha, mientras sujeta la humeante pipa» Juan Carlos Caveró: «Pasión a Louvain—La—Neuve» en *«Revista de Pensamiento Volubilis»*, nº 3, Melilla, 1996.

6. “Acercándose ya el día en que mi madre había de salir de esta vida, el cual para Vos, Señor, era tan sabido como para nosotros ignorado, sucedió sin duda disponiéndolo Vos por los medios investigables de vuestra providencia, que mi madre y yo estuviésemos solos y asomados a una ventana, desde donde se veía un jardín que había dentro de la casa que habíamos tomado en la ciudad de Ostia, donde apartados del bullicio de las gentes, pudiésemos descansar de las molestias de un largo viaje, y disponernos para la navegación. Estando, pues, los dos solos, comenzamos a hablar, y nos era dulcísima la conversación, porque olvidados de todo lo pasado, empleábamos nuestros discursos en la consideración de lo venidero”. San Agustín: *Confesiones* IX, X,22. Editorial Sarpe, Madrid, 1983.

ÉTICA DE LA VIDA Y ÉTICA DE LA MUERTE

Manuel Suances Marcos



I. VALOR INTRÍNSECO DE LA VIDA

1. Diferencias entre Oriente y Occidente respecto al valor de la vida

Occidente ha tenido siempre una actitud de afirmación optimista del mundo y no tanto de la vida. Oriente en cambio ha hecho lo contrario: ha afirmado la vida y no tanto el mundo. A cada una de estas afirmaciones sigue una ética, es decir, una actitud y comportamiento que se plasman en sus correspondientes realizaciones. La perspectiva de Occidente ha sido y sigue siendo la de imponerse a sí mismo como deber una actividad transformadora del mundo; el hombre occidental se siente realizado cuando domina aquél y proyecta en él sus ideales. Así el mundo se muestra como su imagen. Cuando el hombre recibe esa imagen no se queda inmóvil; sigue trabajándola en una dialéctica de conocimiento y

transformación que no tiene fin. El hombre occidental siente como valor inmediato el deber de trabajar, de tener una actividad, de hacer algo tanto para la construcción del mundo como para el fomento de la solidaridad. Si no, su vida no se justifica. Pero, al dar este enfoque a su actividad, el hombre occidental ha buscado en exceso su propia imagen; eso le ha dado identidad y poder. Pero ha acrecentado las dimensiones de su propio yo quebrantando el valor intrínseco de la naturaleza y de la vida. Se ha obsesionado con tener que mostrar su valía multiplicando los talentos, pero siempre a costa de un ciego dominio destructor de la naturaleza. Y, dentro de esta perspectiva, ha orientado su trabajo en una línea excesivamente técnica y utilitarista valorándose a sí mismo en proporción a los resultados producidos.

De este enfoque ha surgido una ética fragmentaria y unilateral que ha descuidado gravemente tanto su propia vida interna como el valor mismo de la vida. Volcado hacia fuera, no se ha desarrollado por dentro, llegando así a un desequilibrio alienante. Oriente en cambio ha recorrido el camino inverso. Durante miles de años ha cuidado con esmero el crecimiento interno, el amor a todos los seres vivos, descuidando las realizaciones materiales que le hubieran ayudado a dar consistencia a ese dominio interno.

Tanto Oriente como Occidente han utilizado el conocimiento para sus respectivos puntos de vista, pero de modo diverso. Occidente, que desde el principio se decantó por el racionalismo, dio un valor intrínseco al conocimiento que ha llegado a suplantarse a la realidad misma, tal y como ocurre en el Idealismo. Dándole un valor de fin y no de medio, llegó a una visión del mundo independiente de la voluntad misma de vivir, hurtándose a la sustancialidad de ésta. El acicate de esta visión ha sido un magnífico resultado tanto en el terreno teórico como en el práctico. En el primero porque el mundo era un dechado de unidad y coherencia; en el segundo los inventos y el progreso hablaban por sí mismos. Pero volcándose así al exterior, perdió la soberana voluntad de vivir. Occidente sustituyó ésta por el conocimiento absoluto.

En cambio Oriente inclinado al interior, trató de conectar inmediatamente con el hálito mismo de la vida y utilizó el conocimiento como instrumento para este fin; se sirvió de la percepción alerta y de la intuición para descubrir en su raíz la esencia de la vida. Y allí se encontró con la voluntad de vivir cuyo valor se muestra por sí mismo trascendiendo el conocimiento. Esta visión se ha mostrado más acorde con lo real; pues la realidad de la vida no se presenta como algo racional. La marcha del mundo no da señales de evolución intencional. En el devenir no se aprecian intenciones ni direcciones. El espectáculo que da el mundo no es una manifestación de ética ni de razón, sino una autoafirmación poderosa e irracional de la voluntad de vivir. La visión occidental del mundo ha forzado las cosas imponiendo unilateralmente una arquitectura racional-



lista asfixiante. Pero la verdadera concepción del mundo no se origina en lo conocido, sino en la voluntad de vivir. Y en esto ha sido mucho más agudo y realista Oriente que Occidente. La voluntad de vivir se muestra superior al pensamiento queriendo comprenderse a sí misma con la ayuda o sin la ayuda de éste. Occidente, por querer comprender esa voluntad solamente desde el conocimiento no pudo llegar a ella y buscó un poderoso principio externo llamado Logos, Mente, Idea, etc... desde el que pudiera interpretarla. Pero, al hacer esto, perdió su esencia.

2. Valor a priori de la vida

La voluntad de vivir quiere comprenderse a sí misma y tiene una relación consigo que se manifiesta en el mundo y en nuestra voluntad particular. Ella suscita en nosotros la reverencia por la vida. La vida, mi vida, la vida que me rodea, lleva en sí su propio significado. La vida vale por sí misma y así doy valor a mi vida y a la voluntad de vivir que me rodea en las cosas. Este es el a priori vital. La vida tiene sentido en sí misma. Por tanto es absurdo estar buscando ideas o principios ajenos a ella para darle valor y significado. No tiene sentido buscar su sentido. Lo tiene en sí como algo propio. Este es el núcleo de la ética: la reverencia por la vida. Por eso la ética crece y se desarrolla en la medida de nuestra afirmación de la vida y justo porque tiene valor en sí, la vida no apunta a ninguna dirección ni posee un centro. Se basta a sí misma; no tiene que dirigirse a nada ni a nadie. Por consiguiente, es preciso no imponer una determinada orientación a nuestros sentimientos, violentándolos o a nuestros estados mentales sean éstos cuales fueren. Hemos de ser respetuosos con ellos y tratar de verlos, comprenderlos y captar un significado. Vivir plenamente es trabajar sin dirección, sin centro haciéndose cargo de toda la complejidad que acarrea la vida. Propiamente hablando y, en consecuencia con lo dicho antes, la vida no tiene objeto. Nos sentimos desorientados ante la profusión de las manifestaciones de la vida en nosotros: dolor, ansiedad, angustia, alegría inesperada, temores, ambiciones, codicia, preocupación por nuestra salud y la de los nuestros, trabajo por el sustento, actividad diaria... Ante esta avalancha, parecemos necesitar un objeto remoto o cercano, un propósito mediato o inmediato para encauzar hacia algún fin todo este torrente. Buscamos un objeto para la vida. Pero con ello subordinamos el proceso vital a algo extraño a él. La vida tiene en sí su propio objeto y sentido aunque, a primera vista, no lo parezca. El hecho de vivir es en sí mismo algo suficiente. Si las cosas más modestas tienen dignidad en sí mismas, con mayor razón lo tendrá la vida. Si, como dice Bergson, vamos a las cosas respetando su dignidad, estás nos darán lo mejor de sí mismas. Si nos interesamos por las cosas mismas, sin utilizarlas como instrumento, entonces nos entregarán su esencia. Y si esto ocurre con las cosas más modestas, con mayor razón ocurrirá con la vida. Si yo amo a alguien, eso vale por sí mismo, es sufi-

ciente en sí. Y, en esa actitud, esa persona amada manifiesta su peculiar riqueza. Esperamos de otras personas que nos den su modelo de vida; estamos buscando continuamente ideales de conducta, maestros, ejemplos... Pero todos ellos se quedan cortos, van cayendo uno tras otro. Y es que, al tomar un patrono para nuestra vida, fuera de ésta, comprimimos su extraordinaria intensidad, domesticamos su potencia; con lo cual pierdo creatividad y riqueza. Cada uno ha de descubrir el propio sendero, no imitable, de vivir. Y como dice Krishnamurti, el no doblegarse a otros nos traerá alegría y libertad.

3. La vida como proceso de totalidad

Para contener esta corriente vital, Occidente ha echado mano sobre todo del conocimiento. Pero éste lo que ha hecho ha sido dividir artificialmente los aspectos vitales separando los positivos de los negativos y queriendo eliminar éstos. Con ello ha separado lo que está unido y ha desecado la fuente misma de la vida. Porque ésta no sólo es exuberancia, gozo y placer, sino también dolor, sufrimiento, carencia, destrucción... No es posible eliminar una de esas cosas para quedarse con la otra. La vida o se acepta entera o se rechaza entera. Por haber hecho esta disección, andamos divididos. Desechamos la enfermedad y el dolor ansiando instalarnos en un estado ideal en que no se produzcan estas cosas; pero ese estado nunca llega. Al haber dividido la vida en felicidad y desdicha, nos debatimos entre ambas queriendo alcanzar sólo la primera. Pero si comprendiéramos que es un proceso total, veríamos que la vida no es ni lo uno ni lo otro, sino algo diferente sin condición dualista. Nietzsche cree que es una estafa a la vida intentar eliminar el dolor y la lucha para quedarse con una felicidad placentera. Ambos aspectos son esenciales y la eliminación de uno de ellos supone el empobrecimiento de la vida misma. La vida implica diariamente acción, pensamientos, sentimientos, luchas dolores, ansiedades, engaños, zozobras, rutina, trabajo, negocios, burocracia. Pero no es una sola cosa de esas, sino el conjunto, el proceso total de la existencia; éste —como dice Krishnamurti— se plasma en nuestra relación con las cosas, las personas y las ideas. Eso es la vida y no una cosa abstracta: el proceso total de la conciencia y no sólo una parte de ésta. Hay que mirar los conflictos, las acciones, las equivocaciones... como un solo y único problema y actuar conforme a esa visión unitaria. La contradicción viene cuando, en vez de mirar la vida como un conjunto de deseos cambiantes, nos fijamos en uno solo queriéndolo hacer permanente. Eso nos fija a ese solo deseo, llevándonos a la obsesión y el empobrecimiento. Perdemos la perspectiva del conjunto que es algo vivo, cambiante, que exige flexibilidad de sentimientos y miras. La vida ordinaria está llena de deseos, preocupaciones, temores... ¿qué hacer? La mente está repleta de pensamientos, impulsos... porque los sentidos no florecen en su totalidad. Si éstos estuvieran todos ellos

Occidente ha tenido siempre una actitud de afirmación optimista del mundo y no tanto de la vida. Oriente en cambio ha hecho lo contrario: ha afirmado la vida y no tanto el mundo.

actuando globalmente, entonces no habría un centro como deseo. El interés para la vida diaria es ver si todos los sentidos pueden florecer a la vez; no sólo el apetito sexual, sino la vista, el olfato, el oído, el gusto..., se puede mirar una flor, un niño, el rostro de una persona, con todos los sentidos? Esa es la manera de perder el centro y actuar en totalidad. La vida verdadera abraza pues toda la existencia.

II. LA ACEPTACIÓN DE LA VIDA TAL Y COMO SE NOS PRESENTA

4. Vivir con el dolor y la limitación sin intentar rehuirlos

Justamente porque la vida tiene sentido en sí misma y es un proceso total es por lo que hay que aceptarla en toda su complejidad y profusión. Y el primer aspecto que se plantea en este sentido es la aceptación del dolor, la ignorancia y lo negativo que ella trae consigo. Es lo que se puede llamar la finitud, los límites de nuestra existencia. Dentro y fuera de nosotros abunda el sufrimiento, la impotencia. Uno ha de aceptar aquello que no le gusta cuando mira dentro de sí mismo: defectos congénitos, dolores psíquicos por nuestra manera de ser, hábitos arraigados que condicionan nuestras relaciones, nuestro trabajo. No es fácil aceptarnos como somos. Ese es uno de los retos más agudos de nuestra existencia. Porque hay cosas en nosotros que nos resultan molestas y quisiéramos desentendernos de ellas; pero no podemos. Es algo superior a nosotros mismos que llevamos dentro y nos esclaviza. Hacer las paces con ese aparente despojo con que a veces se nos presenta nuestra vida requiere comprensión y calma. Además, nuestros límites nos llevan a una vivencia de soledad. Creemos que somos únicos, que nadie vive lo que nos toca vivir a nosotros; nos sentimos bloqueados como si nadie pudiera hacerse cargo de lo que nos está ocurriendo. Y así vivimos un sentimiento agudo de soledad. Es cierto que este sentimiento tiene una base metafísica, como diría Schopenhauer. Nuestra individualidad nos hace creer que somos un ser único cuya esencia no podemos compartir con otros, cuando la realidad es que todos participamos de un mismo ser. Como diría Krishnamurti el mundo es usted y usted es el mundo. Todos vivimos lo mismo en el fondo. Nuestro sentimiento de individualidad es, en última instancia un engaño metafísico. Pero es algo del que es imposible deshacernos en nuestra actual condición fenoménica. De ahí nuestro radical sentimiento de soledad, de sentirnos únicos y solos. Este sentimiento no puede ser erradicado. Hemos de convivir con el sin intentar deshacernos de él. Aceptar definitivamente que uno vive solo, vivir con la propia soledad y vacío sin querer escapar, he ahí el reto. Y otro tanto habría que decir de esos sentimientos intermitentes que aparecen de modo recurrente en el transcurso de nuestra vida: la angustia, los celos, el sentimiento de abandono, el miedo a la vida, al futuro, a perder la salud.

Es preciso vivir con esos sentimientos, hacer las paces con ellos sin pretender desarraigarlos. Cuando nos sentimos presionados por ellos, proliferan los intentos de escape o falsas salidas: rechazarlos, reprimirlos, resistirlos, hacer que surja el sentimiento contrario, racionalizarlos y, sobre todo, huir mediante una acción febril que haga olvidarnos de ellos. Pero sería mejor no promoverlos ni desarraigarlos, no juzgar, no reprimir... Ellos son la fuerza de que disponemos. Por tanto, hemos de estar familiarizados con ellos. Quizá eso nos lleve a vislumbrar ese calor que tienen y que con tanta agudeza vio Teilhard de Chardin. Para él, la aceptación de este material del que estamos hechos es una forma de construirnos y de contribuir a desarrollar el mundo. Hasta los dolores más inútiles como los defectos congénitos o las muertes absurdas tienen una potencia infinita de construcción. Basta con que el hombre renuncie a sus ideales grandiosos y se deje llevar por ese hálito de vida que está en el fondo de todo dolor. Cuando la vida nos atenaza con éste no se nos piden heroicidades, sino saber aceptar, hacer las paces, soportar, tratar de comprender lo que nos ocurre. Ante una situación confusa, oprimente, en que uno se siente desesperado por su interno caos, se trata de no ceder a la tentación del obrar, de hacer cosas para huir del tormento; eso sería añadir un parche más al complejo cuadro. Se trata simplemente de ver ese cuadro interno que nos desazona, verse uno a sí mismo tal como es, con claridad. Entonces dejamos de huir, de tender puentes hacia otras cosas o personas para aligerarnos del peso que llevamos. Hemos de aceptar la carga de nuestras contradicciones como algo que, igual que la vida, oculta un sentido en el que es preciso creer justamente porque no se ve.

5. Vivir sin esforzarse ni intentar cambiar

También porque la vida tiene sentido en sí misma es por lo que no pide esfuerzos para intentar cambiarla o desviar su rumbo. Si estuviéramos conectados a su hálito último, nuestra actividad sería insertarnos en su corriente para tratar de llenarnos y extenderla. Por no hacerlo así sentimos nuestra actividad y trabajo como algo ajeno desconectado de la vida misma que exige un inmenso esfuerzo, el cual nos agota. No se trata de ser pasivos, sino de orientar la acción. Si comulgáramos con la vida, la acción sería espontánea, no requería esfuerzo, se multiplicaría por sí misma. Pero como nos situamos fuera, nuestro esfuerzo es algo añadido, algo extrínseco cuyo motor es la mera fuerza de voluntad; ésta nos deja extenuados. La acción verdadera e inagotable es la que nace del impulso de la propia vida, y no de nuestros planes sobre ella. Por eso la vida, propiamente hablando, no pide ni exige esfuerzo, sino sencillamente aceptación. Aceptar las cosas tal como vienen, sin que nosotros hayamos tenido parte en ellas; pero, sobre todo, aceptar la vida tal como ha sido y dejarla estar. No intentar que el pasado hubiese sido de otra manera, sino como ha sido. Mirarlo y esperar lo que la vida vaya diciendo. No precipitarse

Deja fluir las cosas y ellas se purificarán como el río se purifica sólo fluyendo.

en querer orientar el futuro en uno u otro sentido. No lamentarse de lo que pudiera haber sido de otra manera, ni de las posibilidades perdidas; hacer las paces con el pasado y no inquietarse por el futuro...; dejar que sea la vida la que pinte el cuadro y no nosotros mismos..., todo eso infunde paz y contento consigo mismo. No cambiar nada, mirar las cosas, verlas y dejarlas; sobre todo, nuestro proceso interno, nuestros sentimientos...; no querer cambiarlos sean éstos los que sean; hacer las paces con ellos, respetarlos y dejar que sigan tranquilamente su curso. Todo eso produce una inmensa alegría; es como haber encontrado una perla preciosa. Bien mirado, como dice Charles du Bos, todo lo que nos sucede es adorable. Si sentimos esto así eliminamos de raíz el sentimiento negativo, opresor, reactivo hacia cualquier persona cosa o situación cuyo recuerdo envenena nuestra mente. Si uno agradece a la vida lo que ha ocurrido —sea esto lo que fuere—, si está contento con lo que ha llegado a ser, con lo que verdaderamente siente —sea esto lo que fuere—, entonces se encontrará con un ser reconciliado, concentrado, con una capacidad de novedad y creación mayor que el conjunto de todos sus esfuerzos. La tragedia de nuestra vida interna es que por una parte sin el esfuerzo no hacemos nada y por otra es completamente inútil y hasta perjudicial. Esta contradicción la resuelve la vida misma, que es paradójica, no la razón. La forma de abordar nuestros problemas es estar atentos sin reprimirlos, como diría Krishnamurti, sin fomentarlos ni juzgarlos, sino darnos cuenta de ellos, tratar de conocerlos sin hacer esfuerzo alguno por resolverlos.

6. Vivir sin la coacción de los ideales

De nuevo hay que decir que precisamente porque la vida tiene sentido en sí misma es por lo que no necesita ideales extrínsecos o ajenos a ella para dirigirla y darla sentido. El ideal que más presión ha ejercido sobre la vida es el deber. La ética ha hecho de él la piedra angular de su sistema. Y así ha instalado al hombre en una permanente tensión entre lo que es y lo que debe ser, sabiendo que, por mucho que se esfuerce, nunca llegará a la posesión o plenitud del deber. Es como si éste estuviera siempre tirando de él sin dejarle reposo para hacer las paces con lo que es. Algunos filósofos moralistas han pretendido incluso deducir el deber ser del ser, como si aquél fuera una consecuencia de éste. Tal es la falacia naturalista que por mucho que intente insertar el orden moral en el orden metafísico, aquél ofrece tercamente una resistencia invencible. Krishnamurti no sólo ha rechazado esa vinculación entre ambos, sino que los ha declarado irreconciliables. El mayor enemigo de nuestra realización vital es el deber ser. La virtud, dirá el, no es llegar a ser lo que uno debiera ser, sino simplemente comprender lo que uno es y, por consiguiente, aceptar libremente y de buen grado eso que es. Lo importante es lo que se es, no lo que se debiera ser. Krishnamurti se sitúa en las antípodas del deber ser

hasta llegar a decir: deja de llegar a ser cualquier ideal, más bien intenta llegar a ser nada. No querer ser nada, no querer serlo en el futuro ni querer haberlo sido en el pasado es una forma de libertad que nos libera de la esclavitud del yo. Bajo el manto del deber se ocultan un conjunto de ideales que lo que hacen es matar la vida propia y ajena cultivando el yo. Contra eso hay que decir que lo que importa no es crecer, evolucionar, superarse...; lo que importa es ser conscientes de lo que somos y de lo que sentimos sea esto lo que fuere; y no tratar de disimularlo, sino verlo, aceptarlo y dejarlo simplemente estar. Es preciso estar conforme y a gusto consigo mismo, como su mejor amigo, como su más fiel compañero sin anhelar compulsivamente estar con los demás y desahogarse como huida de la propia realidad no aceptada. Si el hombre no se conoce y acepta a sí mismo estará dividido y sólo podrá salir de él confusión y desorden.

Justamente por no aceptar lo que somos es por lo que nos proponemos ideales de grandeza externos con los cuales nos identificamos; así creemos que ganamos, a la vez que olvidamos el tormento que nos produce lo que somos. Nuestra identificación con ideales religiosos, nacionalistas, progresistas, económicos..., es un proceso de olvido de sí mismo. Es por que somos vacíos, duros, débiles y torpes por lo que nos identificamos con algo más grande: nación, raza, religión, Dios, virtud...; todo ello es un escape del yo. En el fondo, ese deseo de identificarnos con algo más grande es un afán de poder. Y el deseo de poder, en su verdadera naturaleza, es algo que aísla. Un hombre afectuoso, amable, bondadoso, no tiene sentido de poder y por tanto no está atado a ningún partido, grupo, nacionalidad o bandera. Y esa es la moral universal. Confundimos el vivir con querer ser algo grande. Por miedo al anonimato nos adherimos a grupos que nos hacen sentirnos alguien. Pensamos que la falta de protagonismo es la muerte cuando en realidad es el campo que nos incita a una vida éticamente auténtica. ¿Cómo se vive más intensamente, apareciendo como algo grande o viviendo a fondo lo que hay que vivir sin brillo social? No tener aspiraciones a cambiar el mundo, a hacerse virtuoso, a prosperar, a hacer grandes cosas en beneficio de otros... significa guardar toda la fuerza moral interna para consumirla a fondo en el presente y en la modesta realidad en la que estamos inmersos. El querer hacer grandes reformas internas o externas es un desconocimiento de la realidad. Como diría Teilhard de Chardin, un modesto obrero, un barrendero que hace su labor con dedicación y ahínco, está haciendo más por la construcción del mundo que un político que arenga a las multitudes. Vivir sin ideales es confiarse a la vida y dedicarse a amar a las personas y a las cosas con las que tratamos. No hay que tomarnos tan en serio nuestra vida como para hacer de ella algo redundante ante los otros; cuando se es verdaderamente virtuoso no sentimos conciencia de ello. No importa llegar a ser generosos, magnánimos...; no necesitamos eso;

Hemos de aceptar la carga de nuestras contradicciones como algo que, igual que la vida, oculta un sentido en el que es preciso creer justamente porque no se ve.

El ideal que más presión ha ejercido sobre la vida es el deber. La ética ha hecho de él la piedra angular de su sistema. Y así ha instalado al hombre en una permanente tensión entre lo que es y lo que debe ser, sabiendo que, por mucho que se esfuerce, nunca llegará a la posesión o plenitud del deber. Vivir sin modelos de virtud significa ser libre uno mismo y dejar que otros lo sean sin la coacción del propio modelo que se exhibe.

basta con no ser mezquinos; eso implica generosidad. Vivir sin modelos de virtud significa ser libre uno mismo y dejar que otros lo sean sin la coacción del propio modelo que se exhibe.

III. LA VIDA COMO PROCESO CAMBIANTE Y CREATIVO

7. Vivir inmersos en el presente

La vida es un proceso holístico, de totalidad. Pero a esa visión y vivencia de conjunto se accede desde el momento presente, no desde el pasado ni desde el futuro. Situarnos en estos dos últimos es ponernos fuera de la corriente vital. Mirar al pasado como algo real que todavía tiene consistencia nos vuelve nostálgicos o resentidos, según que esas experiencias nos hayan dejado una huella positiva o negativa; pero eso deja pasar la virtualidad del presente. Mirar al futuro nos torna ansiosos, inconformes con lo que ahora somos, temerosos de que no se realice lo que se proyecta. Sólo el presente nos reconcilia con nosotros mismos y con la realidad. Y es que el presente contiene la totalidad del pasado y la posibilidad del futuro. Cuando, situados en el hoy, miramos hacia el pasado, entonces acabamos con lo lineal, lo secuencial; somos capaces de romper la dinámica determinista del tiempo. Cuando, situados en el presente, miramos al futuro, rompemos igualmente la línea temporal de la continuidad para sumergirnos de lleno en el presente; así, el futuro será manifestación del presente. Vivir en éste es romper con la medida del tiempo y su aliado, el conocimiento. Éste o bien nos empuja a proveer el futuro o bien se estanca en el pasado por la memoria, pero deja escapar el presente. ¿De dónde le viene a éste su valor? Kierkegaard dirá que el momento presente, vivido a fondo, es la inserción de lo eterno en lo temporal. Vivir en plenitud es presente es tocar lo eterno, la realidad en sí. La vida misma, la existencia humana, se desarrolla en un incesante devenir. De ahí su grandeza y su fragilidad. Es frágil porque está sometida a la sucesión temporal y, en un momento, puede dejar de ser. Es grande porque, en cada uno de esos momentos, se revela toda su riqueza. Sólo existe la realidad del presente. Es preciso agotar éste a sabiendas de su debilidad temporal. Pero es lo único que tenemos Krishnamurti afirma constantemente que la verdadera vida es vivir de instante en instante. Se trata de vivir el momento presente en toda su hondura hasta llegar a lo intemporal. Pero, una vez vivido ese momento, dejarle pasar sin adherirse a él. La naturaleza misma de la vida lo requiere. Por eso no podemos absolutizar ésta. Desearíamos aprehender el momento de plenitud vivido en un instante e instalarnos en él con la seguridad de no perderlo. Pero eso lo impide la naturaleza misma de la vida. Es preciso abandonar ese momento e instalarse en el siguiente. Por eso el bello valor de la vida no puede mostrársenos como absoluto. Con toda su grandeza, la vida aquí se nos muestra frágil. En esto vieron claro

tanto Scheler como Hartmann: los valores superiores son los más frágiles. Una roca está ahí millones de años. Una flor dura unos días. Un sentimiento de venganza o de rencor tiende a perdurar; en cambio el amor y la compasión requieren un cuidado continuo. Esta fragilidad es inversamente proporcional a su valor. En la fugacidad del presente se nos muestran en su plenitud esos valores intemporales. Por eso es preciso vivir en la mayor intensidad el presente. Dicho esto, aparece claro que no importa vivir mucho tiempo, sino vivir intensamente el presente. Vale más un día vivido a fondo que muchos años de monotonía y mediocridad. La medida de esta intensidad la da el tiempo inmediatamente anterior a la muerte. Si nos dijeran que nos quedan sólo unas horas de vida, ese tiempo adquiriría una densidad ontológica formidable; esas horas valdrían por años enteros. En ellas se volcaría nuestro ser en plenitud presente sin proyecciones de futuro o recuerdos del pasado; el presente adquiriría toda su intensidad. Ese vivir de instante en instante supone una creatividad, una novedad que desecha el pasado como una posición conquistada y segura para agotar la riqueza del presente.

8. Vivir ligeramente sin retener

La inmersión y vivencia del presente supone un corte en el registro continuo; supone hacer el vacío del trabajo de nuestra mente en el pasado para tener ésta fresca y así abordar el presente sin prejuicios. El día que lleguemos a dejar de registrar los recuerdos positivos y los negativos, alabanzas y vituperios, adulaciones e insultos..., ese día llegaremos a tener una mente libre, no agobiada por los ayeres, aligerada del fardo del pasado. Se trata de vivir cada experiencia del presente a fondo y luego olvidarla. Es lo que dice Krishnamurti que es preciso quemar toda experiencia hasta reducirla a cenizas. Que no quede rescoldo de ella para que la mente esté libre y pueda vivenciar de nuevo otras cosas sin la huella de las pasadas. Esto es más conforme a la naturaleza de la vida. Ésta no retiene. Lo vemos en el reino vegetal y animal. En ellos la vida es una exuberancia formidable donde todo nace y enseguida perece. La vida no acumula, renueva. Y el precio de la renovación es la muerte. Es preciso morir a lo viejo para que renazca lo nuevo. Las cosas van y vienen, cambian, aparecen y desaparecen. Así también la vida con sus preocupaciones y ocupaciones. Es preciso desechar un reino inmóvil de quietud y seguridad. Ése es el reino de la muerte. De vez en cuando sentimos un soplo que lleva todo y nos produce tristeza. La vida diluye todo: amistades, recuerdos, sentimientos; no queda nada. Es como si todo fuera desapareciendo. ¿Qué queda de nuestra infancia, de la adolescencia, de la juventud, de las personas con quienes convivimos en esas épocas? Todo ha perecido. La tentación que nos viene ante esto es retener, quedarnos con algo porque parece que nuestro ser se diluye cuando no queda nada.

Los valores superiores son los más frágiles. Una roca está ahí millones de años. Una flor dura unos días. Un sentimiento de venganza o de rencor tiende a perdurar; en cambio el amor y la compasión requieren un cuidado continuo. Esta fragilidad es inversamente proporcional a su valor.

Pero es preciso vivir sin retener; lo pide la naturaleza misma de la vida que constantemente lo pierde todo a la vez que lo gana. Todo pasa como las nubes. Pero lo real es un cielo donde esas nubes pasan y no un cielo inmóvil petrificado. Es preciso vivir ligeramente como un huésped en casa de alguien. Ser huésped es carecer del sentido del apego, pasear ligeramente sobre la tierra de forma que los órganos de los sentidos, en su funcionamiento, no destruyan la energía, sino que dejen fluir la corriente intemporal. Ese sentido de desprendimiento nos traerá una vida alegre como los pájaros del cielo y las flores del campo. Ese es el comentario de Kierkegaard al texto evangélico que habla de la belleza de los lirios del campo: despreocupados del pasado y del porvenir se muestran más bellos y dichosos que Salomón con todo su esplendor. Pero el desapego nos trae otro don: la inocencia. Vivir sin retener nos da la inocencia adquirida, no la innata, como la del devenir. Podemos llegar a ser inocentes curando las cicatrices que nos dejan las malas experiencias del pasado. Es preciosa la metáfora usada por Krishnamurti: deja fluir las cosas y ellas se purificarán como el río se purifica sólo fluyendo. Un riachuelo sale nítido de la fuente; después vuelcan sobre él toda clase de desperdicios e impurezas contaminándolo. Pero él, serpenteando luego por prados y llanuras recobra de nuevo la pureza de sus aguas. Así es la inocencia adquirida. Basta con observar el río de nuestros sentimientos para que él solo se vaya purificando de la escoria del pasado y adquiriendo una nitidez trasparente. La inocencia es dejar el pasado sin rastro sin que eso signifique el autoengaño de creer que no ha sucedido. Se trata de volar sobre la miseria propia y ajena para que ésta no deje huella sobre nosotros. Tal actitud supone un continuo desprendimiento de las experiencias positivas y negativas de la vida. Es preciso, en este sentido no agarrarse, no aferrarse a la vida. Quien sea capaz de esto, experimentará una libertad soberana, que la vida misma manifiesta por doquier. Un ejemplo de esta actitud es Sócrates. Sus discípulos admiraron esa libertad del maestro que, teniendo posibilidad de huir para seguir viviendo, desechó esa postura. Lo que admiramos en él es su actitud de no rastrearse a cualquier precio para seguir viviendo. Así demostró libertad ante uno de los instintos más arraigados del ser humano. Incluso se permitió una ironía respecto al valor de la vida cuando mandó a su discípulo Alcibíades que sacrificase en su nombre un gallo al dios Esculapio; como si le dijera: da gracias a dios, pero devuélvele el don que me dio. Sócrates demostró así estar por encima del don mismo de la vida, significando que su ser era superior a ella.

9. Vivir apasionadamente

Vivir la vida de instante en instante no está reñido con vivirla apasionadamente. Es necesario volcar ese apasionamiento en el momento presente. No se puede vivir en plenitud si el corazón no está en llamas. Dice Fichte que el que no vive apasionadamente no llegará a la tierra prometi-

da. Nietzsche percibió con claridad profética la carga que la moral occidental ha puesto contra la vida, su mensaje es una recuperación de ésta. Él llega a decir que el pecado contra el Espíritu Santo de la vida es el envenenamiento producido por esa moral contra la sensualidad y todo lo referido a las fuentes de la vida. En el artículo IV del final de su obra *El Anticristo* dirá que “la predicación obsesiva de la castidad es una incitación pública a la contranaturalidad. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la misma con el concepto de “impuro” es el auténtico pecado contra el Espíritu Santo de la vida”. La negación del mundo sensible en pro de otro invisible es una estafa. La moral occidental —para Nietzsche— no ha soportado la felicidad completa de los seres apasionados. Por eso la declaró la guerra en sus mismas fuentes; manchando de culpa y pecado los impulsos sensuales. Pero Nietzsche, contra lo que se cree comúnmente, no ha incitado al uso desenfrenado de los instintos. Él advierte que no se puede confundir una vida plena y apasionada con la búsqueda de placer. Cuando decimos a veces que amamos la vida lo que buscamos es el placer. La mera búsqueda de éste es síntoma de decadencia. Y esto ocurre cuando el pensamiento se detiene en un momento del proceso vital queriéndolo perpetuar. Entonces detiene la corriente y queda inmersa en el mero placer. El sentido de éste es cooperar al desarrollo completo de la vida. Nietzsche llega a recomendar castidad a intelectuales y artistas para ahorrar energías en orden a una vida intelectual y artística más plena. Pero eso no es declarar la guerra a la sexualidad como ha hecho la moral occidental. Y esa guerra ha consistido en infectar la conciencia de odio a los sentidos. La culpa, el castigo, el pecado... han corrompido la inocencia del devenir. Suscitar la culpabilidad ha sido una venganza contra la vitalidad y frescura de los instintos vitales.

10. El deber de propagar la vida

Si la ética es reverencia por la vida, dado que ésta tiene valor y sentido en sí misma, el principio fundamental de la moralidad va a ser mantener y promover la vida. Porque ésta tiende por naturaleza a expandirse. La vida se multiplica en diversas formas y, en esa expansión, se expresa su bondad y belleza. Lo más bello y creador en la naturaleza es ver cómo los seres vivos dan su vida por generar a otros. Ese es el principio que da radicalmente sentido a la actividad viva, especialmente la humana. Por eso el primer y más profundo deber moral consiste en animar, propagar y promover la vida a nuestro alrededor. Hacer partícipes a otros de ese don que hemos recibido. El mal consistirá en lo contrario, o sea, en aniquilar, destruir, condicionar, cualquier clase de vida que surja a nuestro alrededor. La gama de posibilidades de extender la vida es infinita. Desde cultivar flores o plantas en nuestras casas a ayudar a otros seres humanos a promocionarse en todo orden de cosas. Bergson hace un minucioso análisis de esas posibilidades de extensión. Habla primero de nuestro

deber de fomentar la vida vegetal y animal. Y también la humana en el ámbito enmarcado por nuestra obligación: familia, grupo de amistades, de trabajo... Pero Bergson previene de la actitud cerrada y egoísta que puede invadirnos cuando nos dedicamos sólo a los seres unidos a nosotros por vínculos naturales. Es fácil promover la vida para los nuestros. Estaríamos dispuestos a los mayores sacrificios. Pero en ese vínculo se da con demasiada frecuencia la exclusión: amamos a nuestros consanguíneos y próximos, pero excluimos a los demás. Ese comportamiento no difiere en esencia del de los animales. También éstos cuidan denodadamente de sus crías llegando a exponer la propia vida e incluso al sacrificio de ésta. Amor de monos lo denomina Bergson. Tal es la esencia de la moral cerrada: amor al grupo cerrado con el que nos identificamos. Tal identificación lleva consigo la declaración de guerra al vecino sólo porque no comparte nuestro círculo. Esto se expresa no sólo en la identificación con los miembros de nuestra familia, sino con aquellos que comparten nuestra nación, partido, raza, grupo político, religioso, social o económico. Nuestra dedicación a ellos es excluyente. Los que no pertenecen a esos estamentos son desechados como enemigos. Bergson tuvo aquí perspicacia para ver que es preciso romper esos diques naturales y saltar a la comunidad de todos los seres humanos. Y este vínculo nace de una vida más profunda y original, aquella que no distingue raza, color o religión, sino que se entrega a todo ser humano porque en cada uno de éstos anida el valor supremo de una vida personal. Esta es la moral abierta que han preconizado los mejores representantes de la familia humana, aquellos que sintieron hermanos a todos los hombres: desde Sócrates a Jesús, desde Luter King a Teresa de Calcuta, desde Buda a Krishnamurti. El actuar de estos hombres es el más moral porque su amor es el más universal; supera todas las barreras. A esto llama Bergson moral de aspiración porque no hay obstáculo que se interponga. En cambio al otro lo llama moral de presión porque es una autoafirmación del grupo o del partido frente a otros; su acción es excluyente y egoísta. Es preciso, en ese sentido, superar el instinto egoísta de la naturaleza humana para llegar a la moral de aspiración. En ésta, la actitud es de apertura y amor. O uno está empapado en el amor o no lo está y, cuando lo está, no encuentra obstáculos a la expansión. Cuando amamos hay en nosotros impulso, vitalidad, acción inmediata. Cuando no amamos hay reacción, cálculo, retraimiento, repliegue. Uno mismo puede constatar si está inmerso en esa corriente de amor o no lo está. Mira lo que suscita a tu alrededor y lo verás. ¿Qué surge a tu alrededor: bondad, concordia, ilusión, alegría..., o agresividad, competitividad, partidismo, enfrentamientos, murmuraciones...?

Schopenhauer entiende este amor universal como compasión. Y distingue dos etapas, una primera más modesta que se contenta con no hacer daño a nadie, con no devolver mal por mal. Si no se puede llegar a

más, basta con ella. No hagas daño a nadie; es decir, no descargues gratuitamente tu agresividad en otros que son más débiles que tú. No eches el fardo de tus preocupaciones sobre otros; carga tú con el tuyo. Es pues una fase negativa: se trata de no dejarnos llevar de nuestra destructividad traducida en envidia, celos, avaricia, ambición... que forzosamente llevan a destruir la vida de los demás. La compasión entendida positivamente da un paso más: no te contentes con no hacer mal, ayuda a otros haciéndoles todo el bien que puedas; carga con el fardo de sus preocupaciones y necesidades. Haz tuyo el dolor ajeno. Esto corresponde a esa visión metafísica que hace ver que los seres humanos somos uno y que el mal y el bien ajeno es mío. Esa es la verdadera apertura moral: sentir el dolor y la desgracia ajena como propios. Tal es el origen de la moralidad. Lo demás son factores extrínsecos que lo que hacen es distorsionar ese hábito último y verdadero de moral que es compartir con otros la vida para extender ésta más allá de nosotros.

Esta afirmación última de la vida excede la razón. Nuestras aspiraciones más profundas y convicciones valiosas son emocionales, no racionales. Emanan de ese fuego último que es la voluntad de vida sin el cual carecería todo de sentido. Si no existe esta emoción última vital que impregna nuestra actividad con su intencionalidad, entonces nuestro ordenamiento legal y jurídico es una farsa que no se sostiene; porque ha cortado el vínculo que le da sentido y ese vínculo es su unión a esta reverencia por la vida. Esta reverencia es la que da sentido a la ley, a la conciencia, a la responsabilidad individual, social y política. La concepción de la ley es hoy rígida y degradada porque no es viva; hemos desconectado la ley respecto a la vida y hemos hecho pura técnica. Tanto la ley como la obligación moral no tienen hoy firmeza. Nuestra época es de ilegalidad. Parlamentos y Estados se conducen arbitrariamente. Si la ley no se conecta con la ética que es reverencia por la vida, se convierte en algo tirano y arbitrario. Hay que poner la ley en conexión con todo lo que vive. Ley y ética van juntos en la misma idea: la ley es la porción del principio de respeto a la vida que puede corporeizarse; la ética en cambio no se puede corporeizar, permanece oculta en el ámbito interno.

IV. ACEPTACIÓN VITAL DE LA MUERTE

11. El morir como proceso natural inherente a la vida misma

Quizá lo dicho hasta aquí, pueda parecer una visión unilateral y optimista en que la vida aparezca como un valor absoluto o un proceso sin fisuras. Pero la vida, como el resto de las realidades, ofrece su cara oscura que no desmiente su valor, sino que lo hace insondable. ¿Por qué la vida produce también dolor y destrucción? Basta echar una mirada al reino animal y vegetal. La vida se mantiene allí a base de una destrucción mutua: los animales se devoran entre sí, unos son el alimento para que puedan vivir otros. Y no digamos las plantas. A pesar de su belleza,

Amor de monos lo denomina Bergson. Tal es la esencia de la moral cerrada: amor al grupo cerrado con el que nos identificamos.

Dice Krishnamurti que
la mente que puede
morir a cada minuto,
conocerá lo eterno.

vemos un espectáculo de lucha horrible por la supervivencia. Y el que logra superar esos retos, llega un momento que decae. Todo ser vivo, todo lo que empieza a vivir, tiene que morir. Y el ser vivo se resiste a eso. La vida nos da muestras abundantes de cómo conviven o se suceden lo vivo y lo muerto. En la naturaleza vemos señales inequívocas de desprendimiento del propio ser: las flores, las plantas y todos los animales cumplen un ciclo y, una vez cumplido, mueren. Pero el hombre es el único ser en la naturaleza que quiere detener ese proceso agarrándose a la vida. Lo realmente importante es ver el hecho de que declinamos física y psíquicamente, de que nos deterioramos. En vez de poner tantas trabas a ese deterioro, más valiera ser conscientes de él y no buscar tantas razones y remedios. Cuando el hombre es capaz de mirar frente a frente esa decadencia sin mover un dedo por prolongar más de lo debido su vida, es cuando muestra no sólo alteza de miras, sino una armonía que le vincula a la vida universal. Sócrates fue un buen ejemplo de retirarse a tiempo; no hizo nada por prolongar un día más su existencia cuando él creyó que había llegado su fin. Y Kierkegaard, lo mismo. Sabe que, a su temprana edad, ha dado todo lo que tenía que dar y se dispone con diligencia a aceptar el trance final. Por eso menosprecia los diagnósticos esperanzadores de los médicos; cuando pasa sus últimos días en el hospital, una amiga suya le lleva un ramo de flores frescas. La señora pone agua a las flores para que duren más. Kierkegaard responde: no las ponga agua; deje que las flores exhalen su aroma y mueran; no prolongue artificialmente su vida. Y añade: a mi también me pasa lo mismo; he dado todo lo que tenía de mi y no necesito estos cuidados médicos, es mejor que muera; he terminado mi misión. Nietzsche está de acuerdo con esta actitud de Kierkegaard e igualmente se la aplica a sí mismo: querer prolongar la vida más allá de la medida asignada, es un síntoma de decadencia. Lo propio es vivir en plenitud y declinar cuando llegue la hora. Es preciso saber desaparecer a tiempo; y no sólo morir físicamente, sino quitarse de en medio de la escena familiar, laboral, profesional..., cuando uno haya cumplido su cometido. Cuando éste quiere prolongarse, es que el yo está jugándonos una mala pasada. Nos hace creer que somos imprescindibles, que todavía nos queda mucho que hacer y ayudar a otros. Pero bajo esas aspiraciones filantrópicas late una afirmación de sí mismo más allá de lo previsto por la vida. Los ejemplos de agarrarse a la vida sobran por todas partes: los padres que no dan autonomía a sus hijos, los que no ven nunca la hora de jubilarse, los líderes religiosos sociales, políticos..., que se aferran al poder.

Aceptar de una vez que ha de llegar el momento del declive y de la muerte no es algo macabro, sino natural. Morir es la culminación de un proceso natural, de un ciclo. Schopenhauer intenta explicar nuestra resistencia a morir. Creemos que al morir dejamos completamente de existir, de ser, y nos aferramos a la vida actual. Nuestro espíritu ha creído poseer

una consistencia que la muerte parece encargarse de destruir. Y nos queda la duda. Luchamos por persistir en el ser. Y cuando llega la hora de morir, nos aferramos intensa, desesperadamente, a la vida. Sacrificamos tiempo, energías y hasta la vida de los demás por perpetuar la nuestra. Schopenhauer dirá que lo que desaparece es nuestra individualidad, nuestro fenómeno, pero no el núcleo de nuestro ser que compartimos con los demás. Hay algo en nosotros que no perece y eso nos vincula a los demás. La muerte es pues el sello de la moralidad que es entrega a la vida de los otros. Nuestro error es cifrar todo nuestro ser en la apariencia individual, corporal. Somos incapaces de ver ese resto imperecedero. Aprender a morir es algo digno y a la vez natural. Y captar la dignidad misma de la muerte es algo que nuestra cultura ni siquiera ha vislumbreado. Krishnamurti se hace esta pregunta: ¿por qué los seres humanos mueren tan desdichadamente, agotados, seniles, con el cuerpo deshecho? ¿Por qué no pueden morir tan natural y bellamente como las hojas caídas de los árboles o como los animales que se apartan en un rincón y se van? A pesar de los cuidados médicos, hospitales, medios técnicos... no parecemos capaces de morir con dignidad, sencillez y belleza. Se nos enseña desde pequeños la ciencia, la preparación profesional, la adquisición de conocimientos, pero no se nos enseña la inmensa dignidad de la muerte. Sobre todo en Occidente ésta es vista como algo amenazante y de poco gusto. Nuestra cultura se basa en parte en su ocultación por los medios más sofisticados. La muerte no es algo morboso y desgraciado, sino algo digno que hemos de aceptar como un suceso de la vida cotidiana. Todo ser vivo muere, el polvo vuelve al polvo, el vivir y el morir son una misma cosa.

12. Morir psicológicamente a lo acumulado

Nuestra vida está esencial y continuamente entremezclada con la muerte y todos los días hemos de morir a lo que nos sucede. Se trata de vivir muriendo. Y, hecho notable, esa muerte continua es simiente de nueva vida. Muerte y vida son fases de un único proceso. La forma de vivir renovadamente es morir cada día a las cosas que nos van sucediendo. La muerte significa que todo lo que hemos acumulado llegue a su fin. Por eso es preciso vivir todo el tiempo con la muerte; eso significa una libertad total, completa, porque uno se ha desprendido de todo. Se trata, sobre todo, de morir al pasado. Nuestra adhesión a éste nos convierte en esclavos y nos hace incapaces de ver la vida con ojos nuevos. Morir a las experiencias del pasado tanto positivas como negativas; éstas crean en nosotros cicatrices y resentimiento; aquéllas crean apego, adherencia. Después de haber tenido una experiencia placentera no queremos renunciar a ella; tratamos de repetirla yendo al mismo lugar y tratando de reproducir esa experiencia. No hay manera de comprender que aquello ya pasó y que en verdad es irrepetible. Y lo mismo sucede con lo

negativo. Un trauma nos inutiliza para el futuro en el ámbito de realidad que alcanzó ese trauma y por nada del mundo estamos dispuestos a olvidarlo. Construimos una defensa como medio de prevenir esa experiencia cuya posible repetición nos atemoriza. Nos resistimos a olvidarla: no nos perdonaríamos que se repitiera el hecho y nos encontrase desprevenidos; para algo ha de servir la experiencia, nos decimos; y es preciso aprender de ella. Pero al actuar así, vamos obstruyendo el hálito, el impulso de nuestro vivir haciéndolo retorcido, empequeñecido, dividido. Y luego nos quejamos de la amargura y sinsentido de la vida. Es imposible vivir una vida plena sin olvidar, o sea, sin morir, sin dejar de acumular. La acumulación es envejecimiento. Se trata de vivir cada día el final de todas las cosas que hemos acumulado. Lo que continúa jamás puede renovarse ni renacer. El fin, la terminación, es más importante que la continuidad porque la terminación implica el principio de algo nuevo. La muerte significa que todo lo que hemos acumulado llegue a su fin. Por tanto si la vida verdadera consiste en vivir en el presente, de instante en instante, esa vida llega consigo igualmente un continuo morir. Vivir de instante en instante es morir al pasado para que surja energía nueva, para que haya creación. Morir constantemente es renacer constantemente. Se trata pues de vivir a fondo cada experiencia y olvidarla, deshacer-nos de ella. Renunciar a la acumulación, al pasado, es no sólo liberarse, sino conocer una vida y energía nuevas. Este es el sentido de vivir con la muerte: ser huéspedes de este mundo, vivir en él como pasajeros, no echar raíces en ninguna parte y así el cerebro estará joven y despierto. Cuando uno carga con recuerdos, deseos, experiencias vividas, etc... El cerebro se embota, se hace mecánico. Si cada día dejáramos atrás los recuerdos, las heridas psicológicas, las aflicciones..., eso sería una vida plena con la fragilidad y la belleza de aquello que está constantemente cambiando, no con la rigidez de algo muerto.

13. Morir al yo y a los ideales

Dice Krishnamurti que la mente que puede morir a cada minuto, conocerá lo eterno. El morir es simplemente la terminación del pasado, de la memoria, o sea de la acumulación psicológica que es el “yo”, lo “mío”; y, en ese terminar del pensamiento identificado, está lo nuevo. El fin de la continuidad es el fin de la superficie; muere todo lo que hemos acumulado tanto interna como externamente. Lo que queda es algo que nos trasciende, que nos hace ser lo que somos, pero que no se identifica con el “yo”. Está ahí, no tiene “razón” de ser como no la tiene tampoco el amor, las flores, o las nubes; está ahí y no hay que hacer esfuerzo para conectar con ello; basta abrirse, dejarse llevar. Y eso es lo que verdaderamente es, porque es el bien. El mal sólo continúa, es muy inferior al bien. Dentro de nosotros está la luz que debemos hacer aflorar. Esa luz nace muriendo a la acumulación. Porque la muerte es morir cada día a

todo lo superficial que pasa y sentir la presencia de lo intemporal. Pero nos resistimos a esa muerte del “yo” que es acumulación. Creemos que con él perece todo. Nos resulta imposible morir al psiquismo, a esos ideales que nos han coaccionado empujándonos fuera de nosotros mismos. A lo último que estamos dispuestos es a renunciar al yo; pero sin la muerte de éste no puede aparecer “eso otro”, esa realidad, esa Vida con mayúscula que hemos no sólo presentado sino sentido en momentos de plenitud. ¿Por qué tenemos tanto miedo de que muera el yo? Tanto Schopenhauer como Kierkegaard tratan de aclararlo. Ya en la antigüedad, Epicuro fue el pionero de ese fármaco que es la pérdida del miedo a los dioses y a la muerte. Ésta, cuando ocurre de verdad, deja de afectar al individuo, y antes, éste no conoce lo que es. Por tanto más vale no preocuparse de ella. Schopenhauer ya dijo el por qué de ese miedo: porque creemos que perdemos todo con la muerte cuando, en realidad, lo que perdemos es sólo lo superficial, lo aparente de nuestro ser. Más bien para él la muerte es despertar de este pesado sueño que es la vida mortal y acceder a esa inmortalidad gozosa y compartida donde queda erradicado el origen de nuestros dolores: la individualidad. Kierkegaard cree que nuestro miedo a la muerte radica en que el espíritu ha fortificado tanto al yo y se ha identificado con él que cree que va a perecer con él. El yo se ha hecho excepcional, se ha vivido como lo único y su amenaza de desaparición se vive como la amenaza de la nada. Eso fue lo que le pasó a Unamuno; él tuvo, siguiendo a Kierkegaard, una experiencia tan profunda del yo que todo lo orientaba y sacrificaba a su inmortalidad o pervivencia; incluso hacía de Dios, fundamentalmente, una garantía de esa supervivencia. Si moría el yo, moría todo. Pero de nuevo hay que volver a repetir que nuestro yo, como diría Hume, es la memorización de todos nuestros recuerdos y experiencias; pero ese cúmulo de cosas no se identifica con nuestro profundo ser, con nuestro espíritu; lo superficial de nosotros perece, lo mejor permanece. Porque, como dice Zubiri, mientras seguimos viviendo, podemos orientar la vida hacia un fin que, expresado negativamente es la muerte y expresado positivamente es la autodefinición, consecución y posesión de sí mismo por apropiación de posibilidades. Esto último es lo que permanece y lo primero lo que desaparece. Esta realidad de la muerte, tan compleja, ha dado lugar a actitudes diferentes que Aranguren define muy bien al final de su *Ética*: muerte eludida, negada, apropiada, buscada y absurda. Cada una de estas opciones representa actitudes que los hombres se reparten y que los filósofos han pensado. En esto, como en todo, la libertad humana opta por lo que más le cautiva.

Renunciar a la acumulación, al pasado, es no sólo liberarse, sino conocer una vida y energía nuevas. Este es el sentido de vivir con la muerte: ser huéspedes de este mundo, vivir en él como pasajeros, no echar raíces en ninguna parte y así el cerebro estará joven y despierto.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE SUANCES

El Autor analiza las diferencias éticas entre Oriente y Occidente respecto al valor de la vida y las conductas éticas en general. Mientras que Occidente se ha distanciado del valor de la vida en busca de Principios externos y Absolutos hacia los que dirigirla, Oriente se ha caracterizado más por aceptar la Vida tal

como nos es dada. Esta actitud de no beligerancia redundante, en definitiva, en un desarrollo feliz y creativo de los sujetos.

Palabras clave: Ética, Krishnamurti, Instante, Absoluto y Desapego.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE SUANCES

L'auteur analyse les différences éthiques entre l'Orient et l'Occident par rapport à la valeur de la vie et des conduites éthiques en général. Pendant que l'Occident s'est éloigné de la valeur de la vie en quête des Principes externes et absolus vers lesquels pouvoir la reconduire,

l'Orient s'est caractérisé plutôt pour accepter la Vie telle qu'elle est.

Cet article de non-belligérance aboutira, en définitive, à un développement heureux et créatif des sujets.

Mots clés: Éthique, Krishnamurti, Instant, Absolu et Détachement.

SUMMARY OF SUANCES'S ARTICLE

When analyzing the values and behaviours, there are many ethic differences between the Eastern and the Western Hemispheres. The Westerners are longing for some everlasting Principles, the absolute, which might give sense to life.

Meanwhile, the Easterners accept life itself. For the author, these attitudes make people happier and more developed.

Key words: Ethics, Krishnamurti, The Absolute, Detachment.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON SUANCES

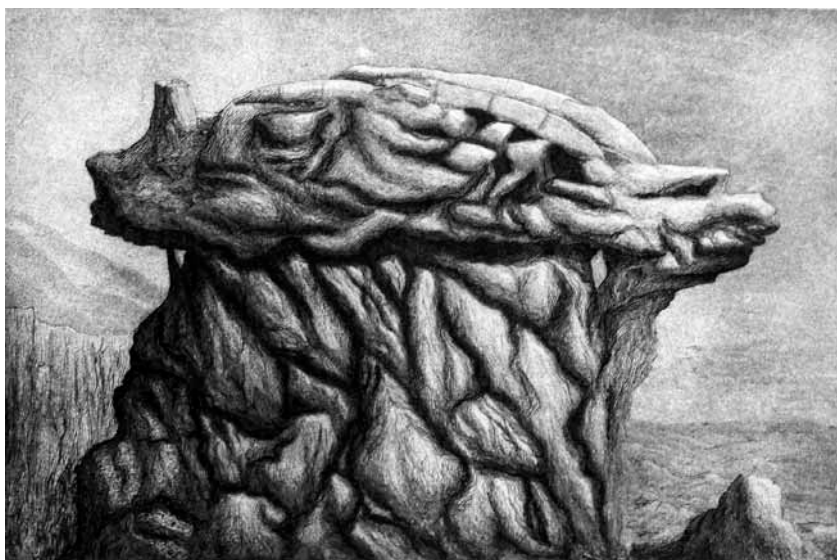
Der Autor analysiert die ethischen Unterschiede zwischen Ost und West bezüglich des Lebenswertes und des ethischen Verhaltens im Allgemeinen. Während sich der Osten vom Lebenswert auf der Suche nach äußerlichen und absoluten Grundsätzen entfernt hat in Richtung der auf das Leben verweisende Grundsätze, hat sich der

Westen mehr durch die Zustimmung des uns gegebenen Lebens ausgezeichnet. Diese Haltung des sich nicht Bekriegens liegt in einer fröhlichen und kreativen Entwicklung der Subjekte.

Schlüsselwörter: Ethik, Krishnamurti, Zeitpunkt, Absolut und Abneigung.

LA TEORÍA ESTÉTICA DEL JOVEN NIETZSCHE Y LOS POLOS METAFÓRICO Y METONÍMICO

Miguel Ángel Crespo Perona



La distinción entre la distancia estética y el contagio dionisíaco que articula *El nacimiento de la tragedia*¹ puede reformularse aplicándola a uno de sus planos —al ámbito específicamente estético— con vistas a elucidar las relaciones existentes entre diferentes modos representacionales. La capacidad que la distinción apolíneo/dionisíaco tiene para ser reproducida más allá de sus propios límites queda señalada por el propio Nietzsche cuando en *El nacimiento de la tragedia* califica tanto el estado apolíneo como el dionisíaco en tanto que artísticos e ilusorios, es decir, en tanto que situándose ambos en el ámbito del producto artístico, antes que, como cabría esperar, dentro del ámbito del producto y la producción artística respectivamente. Si Nietzsche es capaz de llevar la distinción apolíneo/dionisíaco más allá de sus propios límites es precisamente porque esta misma distinción contiene un poder de desplazamiento anterior a cualquier tarea de demarcación (anterior a la ilu-

1. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, Biblioteca de autor, 2000). Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, en *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KGW), Vol. III.1, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlin y Nueva York: de Gruyter, 1972).



sión original de los límites apolíneos), y se inscribe por tanto como distinción dentro pero también fuera de los límites que define. Tanto si esta distinción califica la génesis del arte como la taxonomía de los resultados artísticos, la movilidad de la que dan testimonio estas dos perspectivas opuestas permite una tercera opción que este texto intenta explotar: la articulación de lo apolíneo y lo dionisiaco como constitutiva de las operaciones definitorias internas del arte mismo.

El nacimiento de la tragedia enfatiza el carácter genérico de estos impulsos primarios: las fuerzas apolínea y dionisiaca constituyen el exceso del arte con respecto a sí mismo, y no pueden ser totalmente aprehendidas a través de la lógica interna del arte. Sin tratar de desafiar esta posición, resulta sin embargo posible trazar una línea analógica entre, por un lado, la articulación de las fuerzas estéticas de acuerdo a *El nacimiento de la tragedia*, y por otro, la articulación de dos modos divergentes de representación estética; en el trazado de esta analogía, la naturaleza de algunas nociones de la teoría del arte puede aparecer bajo una nueva luz.

1. LA REPRESENTACIÓN COMO RETÓRICA

Para establecer un paradigma de los modos de representación estética podemos de nuevo volver al joven Nietzsche, esta vez a su fascinación por la retórica y los tropos de ésta. De acuerdo con la propia concepción nietzscheana de los tropos retóricos, hay lugar para una teoría que los presente como modos irreductibles de compromiso con la realidad, y por tanto, hay lugar para una teoría que utiliza los tropos retóricos como índices de categorías semióticas con vistas a explicar el funcionamiento de los sistemas de signos en general, incluyendo los sistemas estéticos de signos. El carácter estético de la significación misma se verá más claramente en lo que sigue, pero digamos por ahora que para Nietzsche hay un elemento estético ineluctable en toda producción y en toda percepción de signos. La teoría del lenguaje de sus escritos tempranos (que en una medida tan sólo incidental para nuestros propósitos se mezcla con una teoría de la percepción) abre una gran brecha entre el ámbito de la realidad y el ámbito del significado, solamente superada por lo estético: la estética es la única relación que puede existir entre sujeto y objeto². Así que, para su teoría del lenguaje, al ver lo estético como un instrumento de mediación entre el sujeto y el objeto, Nietzsche recurre a la retórica, como concepción estética del lenguaje, y el contexto de la exposición de su teoría (al hablar de “imágenes”, “ilusiones” y “esencias”) sugiere que sus conclusiones pueden extenderse a una teoría general de la representa-

ción (probablemente por la misma razón por la que los estudios semióticos nunca han sido completamente capaces de deshacerse de su dependencia de modelos lingüísticos). La representación lingüísti-

2. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [1873], trad. L. M. Valdés y T. Orduña (Valencia: Cuadernos Teorema, 1980); “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense”, en Daniel Breazale (ed. y trad.), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1979), p. 86.

ca, como el arquetipo de la confrontación con la realidad que crea significados, está gobernada, según Nietzsche, por las reglas de la persuasión: en última instancia el lenguaje es retórico, y la esencia de las cosas nunca será aprehendida³. Aún así, a pesar del énfasis en la habilidad del rétor, por oposición a la espontaneidad de un lenguaje natural, Nietzsche parece suscribir aquí demasiados postulados metafísicos: dar por sentado que hay “esencias” de “cosas” anteriores a la representación; la existencia de una realidad primigenia con la que se encuentra el lenguaje.

El énfasis en la naturaleza retórica del lenguaje, ya presente aquí y desarrollado en escritos posteriores hasta llegar a privilegiar la interpretación por encima de la verdad, no deja de ser sin embargo un desplazamiento nada inocente de la jerarquía de lo “propio” o lo “original”. Lo que caracteriza al lenguaje no es su relación con un substrato de realidad cuya representación es retórica por casualidad (tanto en términos de sistemática trópica como en términos de pragmática persuasiva, aunque no hay una clara diferenciación aquí): más bien, el hecho de que el lenguaje sea esencialmente retórico es lo que condiciona cualquier aproximación a su supuesto substrato, con el resultado de que la realidad se convierte en algo secundario con respecto a las operaciones retóricas sobre la realidad que el lenguaje lleva a cabo. Entonces nuestra objeción podría modificarse, y decir que lo que sucede aquí, al igual que cuando Nietzsche coloca la interpretación por encima de la verdad, es simplemente una metafísica invertida, en la que el carácter fundacional de la realidad primordial se asigna ahora a la dinámica de los procedimientos retóricos. A esto podría responderse que al hacer depender la realidad de una pluralidad de modos retóricos de persuasión, o depender la verdad de la interpretación, no es posible que haya una correspondencia con la estructura de una metafísica inversa, puesto que el carácter múltiple y dinámico de lo que ahora se toma como primario desafía las condiciones de estabilidad requeridas para postular una ruptura fundamental entre dos mundos; también resulta importante tener en cuenta que las nociones de realidad y de verdad no se *reemplazan* con las de artilugios retóricos e interpretación: más bien, es precisamente en tanto que funciones de las *actividades* retórica e interpretativa como tiene sentido hablar de la realidad y de la verdad.

Así que la primacía de la retórica en las notas de Nietzsche que podrían formar parte de una teoría del lenguaje, y que pueden verse como un precedente del privilegio de la interpretación sobre la verdad en escritos más tardíos, retiene todavía un compromiso con la irreductibilidad de lo no-lingüístico a las fuerzas retóricas que constituyen el lenguaje, incluso si este ámbito irreductible no debería haber sido calificado como el de las “esencias” o las “cosas”. El que Nietzsche recurra a este vocabulario, herencia de su devoción juvenil por Kant y Schopenhauer, no debe oscurecer el hecho de que el contexto de ideas en

El nacimiento de la tragedia enfatiza el carácter genérico de estos impulsos primarios: las fuerzas apolínea y dionisiaca constituyen el exceso del arte con respecto a sí mismo, y no pueden ser totalmente aprehendidas a través de la lógica interna del arte.

3. Friedrich Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua” (1872–73), en Sander L. Gilman, C. Blair and D. J. Parent (ed. y trad.), *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language* (Oxford University Press, 1989), p. 23.

La representación lingüística, como el arquetipo de la confrontación con la realidad que crea significados, está gobernada, según Nietzsche, por las reglas de la persuasión: en última instancia el lenguaje es retórica, y la esencia de las cosas nunca será aprehendida.

el que estos términos aparecen ya ha prescindido de connotaciones metafísicas en sentido estricto, y que este vocabulario asume ahora el valor de lo que no es sino una función de una actividad retórica, *sin* perder totalmente sus connotaciones de autoridad. Es decir: con Nietzsche la metafísica no se invierte, sino que se descoloca, se pone en juego, y se asimila a una estructura de inmanencia. Esto puede resultar más claro en el contexto de una teoría de la interpretación, ya que aquí el *absoluto* o el *texto original* no es para Nietzsche claramente otra cosa que la función de la dinámica de la interpretación. No hay, de acuerdo con Sarah Kofman, “ningún texto original independiente de las interpretaciones; éste texto es precisamente el que la filología rigurosa descifraría y el que permitiría a uno distinguir unas interpretaciones de otras”⁴. Y si las interpretaciones se definen en relación a los poderes a los que sirven, las operaciones retóricas del lenguaje sobre su referente parecen estar motivadas por la fuerza persuasiva, por la capacidad de convencer independientemente de lo fidedignas que sean. Esta visión sería coherente con la reducción que hace Nietzsche de las actividades representacionales a las relaciones de poder, pero no está explícitamente conectada con la principal explicación de la creación de significado que Nietzsche da en sus notas tempranas, a menos que forcemos las conexiones y digamos que, después de todo, la metáfora, el principal proceso de creación de significado según Nietzsche, ha sido reconocido por la tradición como el “señor de todos los tropos”.

Dejando a un lado la cuestión del vínculo entre la persuasión, el poder y los tropos, la significatividad de este movimiento consiste es que los mecanismos retóricos, y los de la transferencia metafórica sobre todo, se usan para explicar el origen del lenguaje y su naturaleza primera. Tras la celebrada imagen de la verdad como “un ejército móvil de metáforas”⁵ se encuentra una teoría del lenguaje que considera que el significado y la formación de conceptos son el resultado de una serie de traslaciones metafóricas⁶. Antes que un contraste con teorías contemporáneas u obsoletas referidas a la gestación o adquisición del lenguaje, lo que resulta relevante aquí es darnos cuenta de cómo Nietzsche extiende la aplicabilidad del esquema metafórico a un ámbito que claramente se sitúa fuera de él: con este uso la metáfora deja de ser simplemente un “tropo”, y pasa a ser una estructura fundadora que sin embargo no deja de tener su origen en el hecho de ser un “tropo”. Además, la formación de conceptos es una operación que depende de que esas metáforas se hayan solidifica-

do ya y no se tomen por tanto como tales. Sin embargo, el asignar un papel primario a las operaciones retóricas en la representación lingüística crea el problema del estatus de la propia teoría de uno mismo. Nuestra teoría debe entonces demostrar ser consciente del carácter

4. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (París, Galilée, 1983), p.135.

5. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 85

6. Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua”, en Gilman et al., *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, p. 23. [“Als wichtiges Kunstmittel der Rhetorik gelten die *Tropen*, die uneigentlichen Bezeichnungen. Alle Wörter aber sind an sich und von Anfang an, in Bezug auf ihre Bedeutung, *Tropen*. Statt des wahren Vorgangs stellen sie ein in der Zeit verklingendes Tondbild hin.” (*Ibid.*, p.22)].

primario de aquello que subyace a los instrumentos del análisis teórico: en otras palabras, una implicación puramente conceptual con la teoría del substrato retórico de los conceptos se traicionaría a sí misma. Aún así, esto solamente es cierto en la medida en que la filosofía constituye un compromiso completo con la esencia retórica del lenguaje, ya que lo fidedigno del lenguaje y la tarea del desenmascaramiento permanecen como algo típicamente filosófico, incluso si para ejercer sin descanso la búsqueda de la verdad lo único que podemos hacer es poner una serie de artilugios retóricos contra otros con la esperanza de que la verdad emerja como el propio proceso de interacción.

Hay un cierto sentido en el que bajo la luz del pensamiento completo de Nietzsche, las fronteras entre retórica y filosofía se redefinen, y en el que las afirmaciones tempranas de Nietzsche acerca de la naturaleza de la filosofía se mantienen como verdaderas: quedaría explicitado en el dictum de que “la filosofía es invención más allá de los límites de la experiencia, es la continuación del impulso mítico”⁷. Explorar la dimensión mítica de la propia filosofía a partir del vínculo entre literatura, mito y verdad, es una tarea que va mucho más allá de las pretensiones de este texto; prestemos atención por el momento solamente al hecho de que el texto filosófico deba expresar una conciencia explícita de la naturaleza primaria de sus operaciones retóricas si está dispuesto a conceder, como hace Nietzsche, que esas operaciones se extienden más allá del ámbito del discurso artísticamente modelado hasta el proceso mismo de constitución del lenguaje.

Y, aún así, algo parece esconderse detrás de la primacía de uno de los “tropos principales”. Ya en Nietzsche parece haber una tensión entre este privilegiar la metáfora y, no solamente el contexto de persuasión de los instrumentos retóricos, sino también la lógica diferente de un tropo diferente, a saber, la metonimia⁸. Si los conceptos operan sobre las “metáforas perceptuales”, sobre la sustitución de un estímulo por una imagen, y un sonido por una imagen, la operación por la que se forman los conceptos es entonces de carácter metonímico: no ya la sustitución de un elemento por otro diferente, sino un elemento que es sustituido por uno de sus aspectos. Así que ahora tenemos otro tropo al que se le da importancia primaria en la formación del lenguaje, y se apela a su legitimidad, como elemento retóricamente válido en tanto que opuesto a la lógica, al igual que ocurre con la metáfora. Por tanto, Nietzsche no solamente deja espacio para la metáfora, sino también para la metonimia, un tropo tradicionalmente usado en contraste con la metáfora. En el manejo de Nietzsche de estas nociones parece que la metáfora retiene su carác-

7. Nietzsche, “El filósofo: Reflexiones sobre arte y conocimiento” (1872), en Breazeale, p. 19.

8. Avancemos como provisionales puntos de referencia algunas definiciones clásicas de la metáfora en contraste con la metonimia: mientras que la metáfora es la transposición del significado de un término a otro, basándose en una relación de similitud o analogía (por ejemplo, “perlas” en lugar de “dientes”), la metonimia opera esta transposición basándose en una relación de proximidad o contigüidad factual o conceptual (por ejemplo, “quilla” en lugar de “barco”; una contigüidad física que implica una sustitución del todo por la parte; “muerte” en lugar de “veneno”, proximidad conceptual en tanto que el efecto sustituye a la causa).

ter arrollador y que lo abarca todo, mientras que la metonimia queda definida solamente en relación a la metáfora, y a veces incluso como una de sus especies. Esto no es sorprendente, dada la historia de preeminencia de la metáfora, pero nos gustaría defender que la implicación aparentemente secundaria de Nietzsche en lo metonímico como modo de representación contiene la clave para una comprensión de la primacía de la metáfora, así como de las ideas estéticas de Nietzsche en general.

La conceptualización de la metáfora y la metonimia como modos de representación que sobrepasan su naturaleza original en tanto que tropos retóricos ya está presente en la aproximación nietzscheana a estas nociones. Sin embargo, para explorar totalmente sus implicaciones resulta útil en este punto recurrir a un texto influyente en la historia de los estudios de los sistemas de representación: el artículo de 1956 de Roman Jakobson titulado “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de disfunciones afásicas”. Aquí la metáfora y la metonimia se colocan en los polos opuestos de una estructura doble de representación, y se establece una serie de asociaciones a lo largo de la teoría lingüística, el análisis de las disfunciones discursivas y la teoría de los géneros estéticos. Puede argumentarse que este artículo inaugura una tradición contemporánea de simplificación exagerada de una complejidad de la que la retórica ha disfrutado a través de los siglos como disciplina independiente. Tal es la posición de Brian Vickers; para él, una “tradición detrás de la atrofia de la retórica en la teoría moderna reduce los tropos solamente a dos: metáfora y metonimia”⁹. Ciertamente la lingüística estructuralista de Jakobson se considera a sí misma, muy probablemente de manera ilegítima, revestida con suficiente autoridad como para aplicar el esquema de las oposiciones binarias a una tradición que es por esencia múltiple y orgánica. Sin embargo, nos gustaría defender esta postura, siempre que no intente por ello hacer una redefinición de límites disciplinares. No es nuestra intención entrar en la polémica entre aquellos que defienden la integridad de la retórica como disciplina autónoma y los que ven con buenos ojos el que se confunda con los desarrollos de los discursos lingüísticos del siglo XX, sino solamente encontrar un apoyo en la medida en que es legítimo transponer categorías de una disciplina a otra con vistas a llegar a una mejor comprensión de nociones fundamentales. La extensión que Nietzsche hizo de los procedimientos retóricos hasta nuestros encuentros primarios con la realidad no tenía como objetivo transformar la retórica en una teoría general de la representación: más bien, intentaba entender la teoría de la representación *a partir del modelo* de la retórica; después de

todo, la historia nos presenta la figura de Nietzsche primariamente como la de un filósofo, no un retórico, y ni siquiera un filólogo. De manera análoga, el énfasis del joven Nietzsche en el reconocimien-

9. En Roman Jakobson y Morris Halle, *Fundamentals of Language* (La Haya, 1956), pp. 55–82, reimpresso en Roman Jakobson, *On Language*, ed. por Linda R. Waugh y Monique Monville-Burston (Harvard University Press, 1990), pp. 115–133.

10. Brian Vickers, *In Defence of Rhetoric* (Oxford: Clarendon Press, 1988), p. 442.

to del valor artístico de la existencia, por muy literalmente que se tome, no necesita implicar el abandono de prácticas artísticas independientes. Teniendo en cuenta esta distinción podemos, por conveniencia, delinear una comprensión de los procedimientos representacionales basado en la oposición polar entre metáfora y metonimia, tomadas éstas como categorías semióticas cuyo significado excede el de su definición retórica estricta.

2. SIMILITUD VERSUS CONTIGÜIDAD

El uso de Jakobson de las nociones de metáfora y metonimia da vueltas alrededor de oposiciones estructuralistas binarias, y es particularmente dependiente de la distinción saussureana entre los ejes paradigmático y sintagmático de la lengua¹¹. Mientras que a lo largo del eje paradigmático los elementos lingüísticos se relacionan los unos con los otros en virtud de su potencialidad para sustituirse los unos a los otros en el discurso pronunciado, a lo largo de la cadena constituida del discurso (el eje sintagmático) los elementos lingüísticos se relacionan los unos con los otros en la forma de un contexto: mientras que como hablantes *seleccionamos* elementos de un código estructurado en series paradigmáticas, “verticales”, también las *combinamos* “horizontalmente” con vistas a formar expresiones significativas; la capacidad que tienen estos elementos para ser seleccionados se iguala a la capacidad para ser sustituidos, y sus posibilidades de combinación dependen de un contexto gobernado por reglas sintácticas¹². Hay por tanto dos tipos de significado, aplicables a cada nivel de las unidades lingüísticas significativas.

Hasta aquí estos postulados son susceptibles de la crítica estándar a la entonces emergente lingüística estructuralista, que nosotros no pretendemos reproducir aquí. Lo que hace que estas distinciones nos lleven a problemas más generales es la inclusión por parte de Jakobson de otro par asociado, el de la similitud y la contigüidad, que se corresponde, respectivamente, con las relaciones en las que se encuentran los constituyentes de un contexto y de un paradigma¹³. De esta manera, los dos modos de organización de los sistemas lingüísticos (el paradigmático y el sintagmático) debe entenderse que están gobernados por dos formas primarias de producción sónica: la similitud y la contigüidad, y la operatividad de éstas está unida al ámbito de las distinciones de significado. A partir de aquí solamente hay un paso hasta la identificación de estos dos modos de producción sónica, la similitud y la contigüidad, con las tendencias metafórica y metonímica respectivamente. Así que Jakobson apoya con una teoría lingüística moderna las afirmaciones de Nietzsche acerca de la indisolubilidad de la retórica y el lenguaje. Como evidencia, Jakobson suministra resultados observados en sujetos con disfunciones afásicas, cuyos actos de habla

En el manejo de Nietzsche de estas nociones parece que la metáfora retiene su carácter arrollador y que lo abarca todo, mientras que la metonimia queda definida solamente en relación a la metáfora, y a veces incluso como una de sus especies.

11. Véase Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* [1916] (Madrid: Alianza, 1981).

12. En términos generales, lo paradigmático corresponde a la *parole* saussureana, en tanto que sistema estructurado de elementos lingüísticos posibles, mientras que lo sintagmático corresponde a la *langue*, o las cadenas reales de discurso pronunciado, a las cuales también subyacen reglas estructurales.

13. Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje”, p. 120.

siguen un patrón coherente, al ser gobernados o bien por una tendencia metafórica, usando solamente modos *selectivos* de organización lingüística, o bien por una tendencia metonímica, produciendo un discurso ininteligible sin un *contexto* que falta.

Pero Jakobson pasa a pensar en la metáfora y la metonimia en términos más amplios incluso, en tanto que modos generales de representación que exceden el lenguaje verbal: aplica su dicotomía a producciones artísticas (pintura vanguardista y cine, por ejemplo), e incluso adelanta una teoría de los géneros literarios basada en su modelo, de acuerdo con la cual la ficción narrativa es metonímica en esencia, mientras que la poesía es metafórica. La influencia de estos patrones ha alcanzado a la crítica literaria (para desesperación de sus detractores, tales como Brian Vickers, mencionado más arriba), y ha demostrado ser relativamente útil para dar cuenta de la caracterización de periodos literarios. Sin embargo, puede argumentarse que estas distinciones estrictas no dan cuenta de una historia en la que incluso la caracterización de la metáfora y la metonimia no podía reducirse a la única nota de la similitud o contigüidad de significado. La definición de Aristóteles, como Nietzsche mismo registra¹⁴, incluye lo que nosotros llamaríamos *sinécdoque* (una de las especies de metonimia) en su definición de metáfora, e incluso su énfasis en la *analogía* (normalmente traducida por “proporción”), va mucho más allá de lo estricto de la similitud.

Un estadio intermedio, que escapa de la ambigüedad aristotélica sin llegar a la dicotomización, es el propio uso de Nietzsche de la definición de estos tropos en sus notas para sus clases de retórica. Basándose en tratados del siglo XIX y también en fuentes clásicas, mantiene la distinción entre sinécdoque y metonimia: mientras que la sinécdoque tiene lugar “cuando el todo se conoce por una pequeña parte, o una parte por el todo”¹⁵, la metonimia es “la substitución de una causa por su efecto”¹⁶. Podemos ver que en ambos casos existe contigüidad, opuesta a la similitud de la metáfora, ya que “la *metáfora* es un símil acortado”¹⁷.

Por lo tanto, parece haber fundamentación para la oposición binaria

que ha persistido después de Jakobson, y mientras que no se han encontrado elementos que pudieran reducir los dos términos a un fundamento común¹⁸, algunos estudios, en la línea de la tradición jakobsoniana, proporcionan razones para adoptar el par similitud/contigüidad, excluyendo las diferencias en la contigüidad entre sinécdoque y metonimia¹⁹. Hay, por tanto, fundamentos para una visión de la metáfora y la metonimia (con la sinécdoque como un tipo de

14. “Aristóteles (en la *Poética*, 21) las distingue de esta manera: una metáfora es el transponer una palabra cuyo significado habitual es otro, o bien del género a la especie, de la especie al género, de la especie a otra especie, o de acuerdo a la proporción”. (Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua”, p. 55.)

15. Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua”, p. 57. [“Cum res tota parva de parte cognoscitur, aut de toto pars.”]

16. Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua”, p. 25. [“Vertauschung von Ursache und Wirkung.”]

17. Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua”, p. 55. [“Die *Metapher* ist ein kürzeres Gleichniss.”]

18. Véase el intento de Eco en sus definiciones en términos de identidad o interdependencia de unidades semánticas, en Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), p. 280.

19. Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language* (Londres: McMillan, 1984), p. 90.

metonimia) que las toma como polos de una oposición binaria y como operando sobre la base de relaciones de similitud y contigüidad respectivamente. Esta visión contradice el entendimiento tradicional de los tropos retóricos, pero puede ser iluminadora en la construcción de discursos que no estén necesariamente en competición con la retórica como disciplina. Si es éste el caso de las lingüística estructuralista o de los estudios semióticos es algo que aquí tiene poca importancia, puesto que nuestra perspectiva da incluso un paso atrás con vistas a explorar la sostenibilidad de esta dicotomía solamente en tanto que lente para elucidar las tensiones internas en las ideas nietzscheanas sobre la representación artística.

3. METONIMIA VERSUS METÁFORA

La necesidad de basar las relaciones paradigmáticas formales en una estructura de contigüidad, a pesar del aparente juego de diferencias e identidades, nos hace preguntarnos si la similitud formal no es ella misma una autocontradicción dentro de los sistemas de signos: mientras que la *similitud* semántica está más cerca de la estructura del reflejo especular, con el establecimiento de un original absoluto o un arquetipo en la relación sinonímica (se postula una *identidad* de significado), las *similitud* formal se escapa de este patrón y tolera, como mucho, el tipo de similitud que funciona en los parecidos familiares, donde no hay referencia posible a un arquetipo. Ni siquiera los fenómenos de la tautología y la homonimia son buenos contraejemplos, ya que la tautología pertenece al ámbito del metalenguaje y la homonimia (la existencia de palabras diferentes idénticas en la forma) solamente puede explicarse como fenómeno sintagmático, no como uno que sucede dentro del paradigma. Si la estructura especular no se puede aplicar totalmente a los sistemas semióticos²⁰, parece que esto es primariamente gracias a la omnipresencia de las relaciones de contigüidad, que impiden la existencia de un abismo infranqueable entre el objeto y su imagen. La naturaleza contagiosa de esta omnipresencia ya fue registrada por Nietzsche, cuando hablaba del ritmo y la rima (procedimientos metonímicos de acuerdo con Jakobson) como determinantes de la atención en la lectura, pero también como compulsión que puede llevar al paroxismo²¹. Ésta es una tentativa contemplación de la fuerza primaria de la contigüidad en tanto que opuesta a la similitud, a la que el propio estructuralismo del texto de Jakobson parece conceder inadvertidamente que los procesos que operan en la rima y el ritmo poéticos son constitutivos del lenguaje en general. Veamos ahora cómo éste reconocimiento también se encuentra tras el énfasis de Nietzsche en la metáfora.

La adscripción de un estatus cognitivo a la metáfora se remonta a Aristóteles, pero encontraremos de nuevo una combinación paradójica de términos irrecon-

Lo que el dualismo lingüístico instituye no es solamente la legitimidad de un lenguaje para un conocimiento mimético, sino la posibilidad misma del pensamiento metafísico, ya que la ruptura entre la trascendencia y la inmediatez será pensada entonces de acuerdo a esta metáfora inicial: muy fácilmente lo "propio" de una expresión metafórica se convierte en algo "perteneciente a otro mundo".

20. Véase Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, capítulo 7, para encontrar argumentos que defienden la naturaleza no-significa de las imágenes especulares.

21. Friedrich Nietzsche, "Sobre el ritmo", en Gilman et al., p. 244.

“no poseemos sino
metáforas para las cosas
—metáforas que no se
corresponden de
ninguna manera con las
entidades originales”

ciliables en la explicación nietzscheana de nuestra aproximación metafórica a la realidad: la metáfora es *mimesis*, pero también reposa sobre un dinamismo que excede el patrón estable del reflejo especular. Sin embargo, hay aquí una importante diferencia respecto a Aristóteles: para Nietzsche, la actividad metafórica, en tanto que actividad artística y retórica, es en cierto sentido anterior a la formación de conceptos²². Y sin embargo, lo que tiene lugar en Nietzsche no es solamente una inversión que deje sin tocar la estructura, al simplemente intercambiar la metáfora su lugar con la estabilidad de los significados conceptuales: más que una inversión, tiene lugar un desplazamiento, con una subsiguiente redefinición de límites²³. Esto ya señala en la dirección del hecho de que la dualidad de la estructura metafórica va a ser socavada en las manos de Nietzsche. Sin embargo, la mayor parte de los análisis nietzscheanos de las estructuras metafóricas parecen preservar este dualismo; si las palabras son el resultado de una operación metafórica, están entonces separadas de su “ámbito original”: “no poseemos sino metáforas para las cosas — metáforas que no se corresponden de ninguna manera con las entidades originales”²⁴. Parece como si el dualismo que ha condicionado la comprensión occidental del lenguaje (y que Saussure formuló como la dicotomía de significante y significado) continuara operativo aquí. Sea en la forma de un par intralingüístico o en la forma de una oposición entre el mundo y el lenguaje (y el joven Nietzsche parece escoger esta segunda opción), esta ruptura fundamental aparece como la condición definitoria del lenguaje mismo, y dada la esencia metafórica del lenguaje mismo, como la *primera* metáfora²⁵.

Lo que el dualismo lingüístico instituye no es solamente la legitimidad de un lenguaje para un conocimiento mimético, sino la posibilidad misma del pensamiento metafísico, ya que la ruptura entre la trascendencia y la inmediatez será pensada entonces de acuerdo a esta metáfora inicial: muy fácilmente lo “propio” de una expresión metafórica se convierte en algo “perteneciente a otro mundo”. Puede objetarse que puesto que la metáfora está basada en la similitud, no hay aquí entonces una ruptura insuperable, que podríamos hablar incluso de propiedades compartidas, o de algún tipo de dependencia. Aún así, en el contexto de una oposición

con la contigüidad, la similitud (en tanto que la otra cara del contraste) implica una ruptura entre dos ámbitos heterogéneos que no pueden nunca reconciliarse totalmente: la similitud se convierte en sinónimo de heterogeneidad, con una discontinuidad y contraste esenciales.

Estos pensamientos parecen avanzar la idea de una continuidad entre la similitud y el contraste *en tanto que* un juego de

22. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, pp. 14–15

23. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, p. 15.

24. Nietzsche, Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en Breazeale, p. 83.

25. Sobre la implicación de Nietzsche en el cuestionamiento de la naturaleza binaria y la naturaleza opositiva del lenguaje, véase Alan D. Schrift, “Nietzsche and the Critique of Oppositional Thinking”, en *History of European Ideas*, Vol. II, 1989, p. 785. Sobre la metáfora como algo inscrito en el texto de la metafísica, y el ataque de Nietzsche a la cualidad metafórica de la verdad, véase Rey, “Commentary”, en Michael Allen Gillespie y Tracy B. Strong (eds.), *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics and Politics* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1988).

diferencias (implicando por tanto separación) que está a su vez asociado a la creación de *imágenes*, y a la visión del intelecto: es decir, a la estructura mimética de reflexión que es la precondition de la ruptura metafísica insuperable. Nietzsche es también consciente del vínculo entre la actividad metafórica y la lucha filosófica por el control. El contraste entre la expansión y la uniformidad de la actividad metafórica corrobora la conexión entre la metáfora inicial que el lenguaje constituye y la historia de acciones del pensamiento metafísico sobre la naturaleza: el lenguaje como metáfora es la base de una tradición de pensamiento que termina en un discurso de dominio del exceso natural. Sin embargo, Nietzsche nos proporciona una visión del lenguaje clave que, aunque reconoce el carácter metafórico del lenguaje, también incorpora elementos que no pueden simplemente descansar sobre esta estructura dualista. En contra de la naturaleza pictórica del lenguaje, de su impulso metafórico, de su núcleo estructural especular, Nietzsche coloca la fluidez de la música²⁶. Pero ¿acaso no es la música un constituyente fundamental del lenguaje mismo? ¿No es la contigüidad formal en patrones recurrentes de sonidos (ritmo y rima), bosquejada en la sección previa, algo esencialmente musical por naturaleza? Diríamos que sólo sobre la base de esta contigüidad puede el lenguaje escaparse de los grilletes de la estructura metafórica y disfrutar de las cualidades que Nietzsche adjudica aquí a la música. Queda claro que, aunque constitutiva del lenguaje mismo, esta contigüidad formal, este impulso metonímico, es más explícito en el lenguaje poético, donde las relaciones de significado están en última instancia regidas por contigüidades formales. La poesía es el ejemplo paradigmático del desplazamiento y la disolución de la distinción entre los aspectos formales y semánticos de las unidades del discurso, y en este sentido subvierte el propio dualismo básico del lenguaje entendido en términos metafóricos: establece una contigüidad entre significante y significado que es en última instancia una contrapartida a las posibilidades metafísicas del lenguaje.

En su descripción de la naturaleza metafórica del lenguaje, Nietzsche no puede sino reconocer la naturaleza esencialmente *artística* de la transferencia metafórica, y esto lo lleva a sugerir una subordinación de la transferencia a la fluidez de las bases de su posibilidad. Aquí encontramos una analogía con la estructura de dependencia que constituyen las fuerzas apolínea y dionisíaca: el ámbito del contagio dionisíaco debe entenderse como una base primordial, pero en constante tensión con las delimitaciones artísticas del ámbito apolíneo. Mientras el establecimiento apolíneo de límites se entiende como una actividad artística, su vínculo esencial con lo informe de lo dionisíaco permanece asegurado. Así, al enfatizar los rasgos artísticos y poéticos de la formación del lenguaje, Nietzsche se ve forzado a hacer que la metáfora dependa de un texto original de contigüidad. La arquitectura conceptual descansa sobre la fluidez²⁷.

El carácter primordial de una ausencia de discontinuidad se realza junto con un

26. Nietzsche, "El filósofo", en Breazeale, p. 40, párrafo 111.

27. Nietzsche, Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, p. 85.

También Jakobson ofrece ilustraciones de este tipo para explicar lo que él llama “desórdenes de contigüidad y de similitud”, esto es, casos extremos de afasia o disfunciones verbales en las que los hablantes son conducidos patológicamente hacia los polos metafórico o metonímico del lenguaje.

énfasis en el carácter artístico de la formación del lenguaje, como si un uso artístico del lenguaje y el reconocimiento de la contigüidad primigenia tuvieran que ir necesariamente de la mano. Las percepciones individuales dan lugar a las imágenes, que son sus *metáforas*; sin embargo, para la formación de conceptos este carácter metafórico de las imágenes debe ser olvidado: el que crea conceptos “olvida que las metáforas perceptuales originales son metáforas y las toma como las cosas mismas”²⁸. ¿Cuál es la naturaleza de este olvido? ¿Se trata de la condición del olvido activo que es condición del esplendor vital en los escritos posteriores de Nietzsche? ¿O de la actitud afirmadora de la vida por oposición al historicismo paralizador? En este contraste, la actividad del olvido es sólo secundariamente una actitud favorecedora de la vida: sólo en la medida en que nos distancia del remolino letal de la absoluta falta de diferencias de lo dionisíaco. Aquí el olvido es primariamente la forma enfermiza del impulso apolíneo, la transformación del arte en teoría (ejemplificado paradigmáticamente por Sócrates) y por tanto la ruptura de la tensión original, de naturaleza artística, entre el establecimiento de límites y el abandono. En el caso de la construcción de metáfora sobre metáfora, el problema no es tanto dejarse llevar por una operación adicional de transferencia, cuanto olvidar la cualidad esencialmente artística de estas transferencias; olvidar la naturaleza poética de un mundo *primitivo* de la metáfora en el que las similitudes dependen de las contigüidades²⁹.

El propio énfasis de Nietzsche se sitúa en la creación artística, legitimando así un estatus privilegiado para el impulso poético en la formación del lenguaje, que subyace a la propia metáfora estructural que constituye el lenguaje como dualidad. Cuando esta dualidad deja de referirse a su origen artístico, cae en el patrón especular, de la reflexión mimética. En este sentido, Aristóteles podía asignar valor cognoscitivo a la metáfora, y también en esta idea Nietzsche asimila el conocimiento (en el sentido tradicional, sin refinar, que será modificado en sus escritos posteriores) a la estructura metafórica de imitación³⁰. La comparación, la elucidación de las similitudes y el copiar implican la ruptura metafórica/metafísica en dos ámbitos, que es inherente a una estructura de conocimiento; el establecimiento y la estabilidad de un original son la precondition del pensar³¹. Sin embargo, la carga estética de la estructura mimética (o la carga poética de la ruptura metafórica) no puede com-

prenderse totalmente por medio de una estructura dualista de conocimiento: mientras que lo estético se encuentra en juego, el dualismo reside en una contigüidad anterior que la búsqueda del conocimiento sólo vela de manera parcial. La línea de división, el espejo

28. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 86.

29. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 86. La necesidad de una destrucción ritual del yo con vistas a alcanzar el suelo sagrado de la continuidad vincula lo artístico al rito sacrificial, en una tradición que ha sido retomada desde Georges Bataille hasta Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy.

30. Nietzsche, “El filósofo”, en Breazeale, pp. 50–51.

31. Nietzsche, “El filósofo”, en Breazeale, p. 49.

mismo, muestra su estatuto problemático³². Hay aquí una nueva concepción a una contigüidad más antigua que la del reflejo, al contagio artístico que incluso la sobria actividad del conocimiento no puede borrar de su origen. En el contexto del arte, el estatuto ambiguo del espejo, él mismo una línea divisoria y parte del ámbito que delimita, se convierte en análogo con el estatuto ambiguo del ojo, él mismo viendo pero también susceptible de ser visto: la forma depende en última instancia de una *continuum* natural al que este ojo pertenece³³.

Con vistas a ser capaces de pensar esta contigüidad paradójica, únicamente podemos emplear una estructura metonímica, modelada sobre la correspondiente transferencia retórica. Dentro de su patrón metonímico, la contigüidad implica una no-identidad que no es reducible al juego de diferencias, una no-diferencia que no es lo mismo que la identidad. Estas visiones están dirigidas a socavar las pretensiones de superioridad del conocimiento sobre el arte, pero pueden verse igualmente como una nivelación de discursos con vistas a someterlos a un análisis en términos de modos de representación. Así, yendo en dirección contraria, podemos ver cómo el modo metafórico de representación constituye *per se*, tanto si está disociado de un contexto artístico como si se ha olvidado su naturaleza poética, una tendencia hacia la objetividad del conocimiento.

También Jakobson ofrece ilustraciones de este tipo para explicar lo que él llama “desórdenes de contigüidad y de similitud”, esto es, casos extremos de afasia o disfunciones verbales en las que los hablantes son conducidos patológicamente hacia los polos metafórico o metonímico del lenguaje. En la exacerbación de las tendencias metonímicas, el “desorden de similitud”, tiene lugar una pérdida de la función metalingüística: la capacidad para “nombrar”, para hablar *sobre* el lenguaje, desaparece; “el defecto del afásico en la ‘capacidad de nombrar’ es propiamente una pérdida del metalenguaje”³⁴. Podemos empezar a preguntarnos, en este punto, si esto es coherente con una interpretación de la serie metáfora-metalenguaje-metáfisica como algo que da vueltas alrededor de un mismo núcleo. Sintomáticamente, la pérdida del metalenguaje tiene como uno de sus aspectos una concepción extrema del lenguaje en la que dos signos nunca son idénticos: “para tales pacientes, dos apariciones de la misma palabra en dos contextos diferentes son meros homónimos”³⁵. ¿Acaso no es ésta la expresión de una arcaica visión del lenguaje para la que el dualismo metafórico todavía no ha tenido lugar, y para la que cada locución es un evento singular, que pertenece al desplegarse de la realidad en tanto que eventos, y no en tanto que reflejo de la esencia en la fijación de significados? Dentro de esta visión tendríamos algunos recursos poéticos arcaicos como el *kenningar*, de

32. Nietzsche, “El filósofo”, en Breazeale, pp. 37–38.

33. Nietzsche, “El filósofo”, en Breazeale, p. 40. La problematización del órgano de la visión en relación con el estatuto de la teoría ha sido constante en el pensamiento francés influenciado por Nietzsche. Véase, por ejemplo, el artículo de Roland Barthes sobre *L'histoire de l'oeil*, de Georges Bataille, donde se retoma la dicotomía jakobsoniana, “La Métaphore de l'Œil” en *Essais Critiques*. París: Seuil, 1964.

34. Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje”, p. 124.

35. Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje”, p. 122.

acuerdo con el que la aparición de objetos en diferentes contextos tiene un paralelo en un correspondiente cambio en la expresión: la dinamicidad de los eventos y la del lenguaje corren juntas.

En el otro extremo del espectro, la exacerbación de la tendencia metafórica, o el “desorden de contigüidad”, tiene como efecto más prominente la transformación del lenguaje en un mero sistema de oposiciones binarias³⁶. En cualquiera de los dos casos las unidades no están integradas en un contexto, y solamente retienen “una función puramente distintiva”. No es difícil ver en esta descripción un retrato del funcionamiento de los lenguajes formales y artificiales, basados en el principio de oposición binaria, y de los que se ha borrado toda influencia del contexto. De nuevo, resulta coherente que este tipo de expresión, aquí presentada como un desarrollo patológico de la tendencia metafórica, haya sido el lenguaje de los discursos científicos directamente desarrollados a partir de nuestra tradición metafísica. Así, puesto que toda investigación debe su legitimidad a la ruptura metafórica inicial, entendida como mimesis, las reflexiones sobre la naturaleza de la representación están condenadas a ser parciales, a tomar parte de la metáfora, puesto que ellas mismas son *reflexiones* dentro de una estructura mimética para la que la relación de contigüidad queda excluida:

Y es precisamente el carácter escurridizo de la metonimia, su resistencia a la teoría, lo que trae a primer plano la actividad metafórica de Nietzsche, a pesar de que la contigüidad primordial no pueda en sus escritos tempranos sino aparecer tan sólo como la sanción artística de la metáfora. Aún así, esto ya es mucho. De la misma manera que las metáforas de Nietzsche son un compromiso con la fluidez, la estructura de la mimesis estética no necesita renunciar a un tributo a la contigüidad. De hecho, surge una dimensión verdaderamente artística cuando vemos los productos de las artes plásticas no como una metáfora de la realidad (una recreación de la experiencia de la visión en tanto que confrontación con la realidad), sino como algo contiguo a la realidad que constituye su original, su “propio”. La contigüidad entre un cuadro y los objetos no-artísticos de nuestra visión nos permite considerar el cuadro mismo como objeto, como *parte* de la realidad, y su producción misma como experiencia de visión; a la inversa, la visión no es ya un ver inocente, y aparece enredada en los procesos de la creación artística. De este modo, la *teoría* continúa siendo el discurso del *ver* metafórico/metafísico, pero ya no puede desentenderse de la contigüidad del discurso poético que la precede.

36. Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje”, p. 128.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE CRESPO

El Autor revisa los análisis realizados por el joven Nietzsche de las estructuras metafóricas y metonímicas de la antigüedad, y lo hace fundamentalmente a través de los estudios de Jakobson. Para Nietzsche la actividad metafórica es anterior a la formación de los conceptos; de tal

forma que únicamente tenemos metáforas para designar las cosas, aparece un mundo en dualidad que encuentra unidad en el espíritu de la música.

Palabras clave: Nietzsche, Jakobson, Metáfora, Metonimia y retórica.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE CRESPO

L'auteur révisé les analyses des structures métaphoriques et métonymiques de l'Antiquité réalisées par le jeune Nietzsche, et il le fait fondamentalement grâce aux études de Jakobson.

Pour Nietzsche l'activité métaphorique est antérieure à la

formation de concepts; de telle façon que nous n'avons que des métaphores pour désigner les choses, un monde en dualité apparaît, trouvant l'unité dans l'esprit de la musique.

Mots clés: Nietzsche, Jakobson, Métaphore, Métonymie, Rhétorique.

SUMMARY OF CRESPO'S ARTICLE

Using the Jakobson's studies on Nietzsche, the author re-examines the opinion of Nietzsche, being a young, over the ancient structures of metaphors which, for him, are previous to the Concepts, because we

only have Metaphors to name both things and living beings. Only can we find The Unity in the spirit of Music.

Key words: Nietzsche, Jakobson, Metaphor, Rhetoric.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON CRESPO

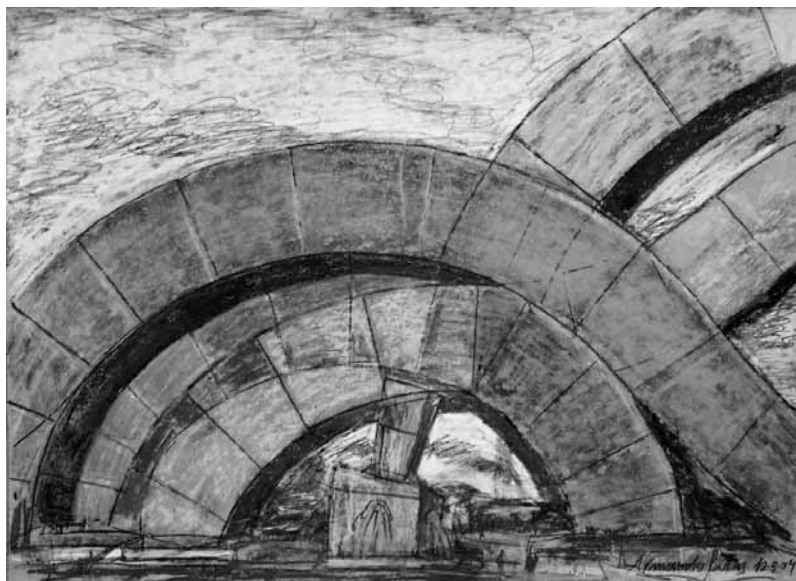
Der Autor überprüft die von Nietzsche unternommene Analyse der metaphorischen und metonymischen Strukturen des Altertums und hauptsächlich macht er es über die Studie von Jakobson. Für Nietzsche ist die metaphorische Aktivität zur Ausbildung der Begriffe vorangehend,

so dass wir nur Metapher haben, um die Sachen zu bezeichnen. Es gibt eine Dualitätswelt, die eine Einheit mit dem Musikgeist findet.

Schlüsselwörter: Nietzsche, Jakobson, Metapher, Metonymie und Rhetorik.

**BARTHES, CRÍTICA Y VERDAD:
LA HERMENÉUTICA Y EL MITO
PLATÓNICO DEL ORIGEN
DE LA ESCRITURA**

Juan Merino Castrillo



La contraportada del libro *Crítica y verdad*, de Roland Barthes, en su edición española, afirma que en sus páginas se contiene el fundamento teórico de la nueva crítica, destacando sus implicaciones ideológicas y rescatando su valor sociopolítico. También se anuncia la postura del autor abiertamente enfrentada a la teoría crítica imperante hasta hace justamente cuarenta años (fecha en que se editó el libro por vez primera) que reprocha, según parece, a la nueva práctica crítica su *puro formalismo ahistórico*. Precisamente estas consideraciones respecto a la necesidad de realizar la labor crítica teniendo en cuenta los presupuestos ideológicos e insertándose en el medio ambiente cultural circundante suscitó el planteamiento de este breve ensayo como un intento de reconstrucción del sistema que propone para ver después en qué medida tiene precedentes o, quizá, concomitancias con las ideas que a este mismo respecto sembró Platón, fundamentalmente en el mito de Tot y Tamis del *Fedro*. El grie-

go entonces, como Barthes en nuestros días, también propuso una ciencia alejada del formalismo, comprometida y en perpetua construcción, muy vinculada a su tiempo.

Después de haber estudiado el fundamento teórico de la interpretación de textos en el mito del origen de la escritura, narrado por Platón en el *Fedro*¹, a medida que avanza la lectura de *Crítica y verdad*, sorprende lo que parecen concomitancias entre uno y otro. Tal es el punto de partida de estas páginas, en las que se intenta analizar el concepto de crítica del filósofo francés apuntando circunstancialmente aquellas cuestiones en las que puede advertirse alguna correspondencia. La existencia de éstas no implica necesariamente una relación de deuda con respecto a Platón, ni que sus ideas se deriven por línea directa de los presupuestos de éste, sino concomitancias de índole general en la visión de la disciplina y, eventualmente, en algunos aspectos concretos. No se trata de un análisis comparativo en el que se destaquen los puntos de contacto y las divergencias, sino de un estudio de la forma en que Barthes entiende debe ejercerse la crítica de textos, hecho a la luz de los resultados del comentario al pasaje platónico.

Ambos autores parten de premisas remotas entre sí (Platón ni siquiera se propone un tratamiento sistemático del asunto): uno disemina su visión de la lectura de textos a propósito de un ejemplo acerca de otra cuestión; el otro concentra en unas pocas páginas sus ideas sobre la crítica de textos, replicando enérgicamente a la opinión general de la crítica tradicional, concreta y expuesta, coyunturalmente, en un libro de Picard².

PRESUPUESTOS MÍNIMOS Y CONDICIONES PREVIAS

Barthes plantea su obra desde unas condiciones básicas que él mismo declara, al lamentar que la crítica tradicional las desprecie. En principio, hace derivar la nueva visión de esta disciplina de las modernas perspectivas aportadas por tres nuevas corrientes del siglo XX: el psicoanálisis, el formalismo y el generativismo. Gracias al primero, el sujeto de la crítica ya no es el autor, el individuo creador. La concepción del hombre como una dualidad no tiene fundamento puesto que la supuesta pareja de componentes (el pensamiento y el cuerpo) se halla en constante y mutua interacción, intercambiando sus papeles sin restricciones e impregnándose una de otra con la mayor permeabilidad. De modo que no puede afirmarse que sean dos áreas claramente delimitadas, sino que, al contrario, están indiscerniblemente fundidas. Mucho menos hay que admitir, si no hay tal distinción, la superioridad de la faceta racionante sobre la física o las correlaciones simples entre pensamiento consciente y resultados superiores e impulsos irracionales y productos brutos, irracionales, intuitivos. Puesto que el psicoanálisis rompió las fronteras nítidas entre los posibles niveles del ser humano, Barthes propone una

1. 'El fundamento platónico de la hermenéutica', *Volubilis* 7 (1999).

2. R. Picard, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture*, París, 1965. Cf. R. Barthes, *Critique et vérité*, París, 1966 (1997), p. 9; a partir de aquí todas las referencias a este libro no llevarán ninguna indicación, salvo la de la página. Lo mismo para la traducción mejicana: México, 1971 (1994), 11ª ed..



crítica que rompa con el principio (casi debería decirse dogma) del decoro clásico: no hay autores evolucionados que reflejan, en obras literarias nobles, creaciones superiores, de lenguaje elevado; ni autores primitivos, de obra instintiva e inferior y lenguaje bajo. Tales categorías se sustentan en un prejuicio convencional que no tiene fundamento, como demuestran los estudios psicoanalíticos. Por tanto, la nueva crítica ha de concebir el texto como una transcripción simbólica de inteligencia y emociones, dejando de lado la presunta objetividad que atribuía la crítica tradicional a la calidad literaria de los textos.

En segundo lugar, la insistencia en centrar el objetivo del crítico en el propio lenguaje es consecuencia del formalismo lingüístico. El esfuerzo del crítico ha de orientarse no hacia el autor o la obra, sino hacia el propio sistema lingüístico con que ésta está construida. Por otro lado, y como tercer presupuesto, la teoría psicolingüística generativa de Chomsky complementa al formalismo (en la concepción teórica de Barthes). Mientras que la teoría generativa, adaptada al mundo de los textos como una teoría generativa de la literatura, se ocupa de describir el proceso de generación de todos los textos posibles, el crítico tiene que ilustrar con su escritura el texto concreto al que se dedica. Ambas actividades son complementarias en la medida en que la primera proporciona el soporte científico a la segunda y una y otra tienen por objeto el lenguaje escrito.

La primera condición necesaria para el ejercicio de la crítica es, lógicamente, la voluntad, por parte del lector, de proceder a una labor interpretativa. Para ello tiene que adoptar una actitud valiente, que no se deje intimidar (*ne pas se laisser intimider*, 53) por las censuras de la letra³. A diferencia del lector, el crítico se deja llevar por el deseo de avanzar más allá de una lectura simple, superando las limitaciones que el signo impone al lenguaje literario.

En esa misma orientación, aparte de la voluntad de hallar sentidos diversos en los textos, Barthes señala tres vías de acercamiento al hecho literario: la lectura, la ciencia de la literatura y la crítica. Aunque su objetivo es definir las características de la nueva crítica, se detiene durante algunas páginas en lo que llama la ciencia de la literatura, disciplina que, en cierto modo, es previa y subsidiaria de la crítica. No se basa en prejuicios, no es prescriptiva, sino descriptiva: no canoniza ciertas realizaciones textuales consideradas paradigmáticas, sino que trata de llegar a deducir un esquema genérico de competencia en la producción de textos capaz de recoger en su modelo todas y cada una de las concreciones, de los textos posibles. El carácter ancilar de la ciencia de la literatura con respecto a la crítica se comprende bien cuando afirma que una de las funciones de

aquella es *emparentar la obra literaria* (cada texto) *con el mito* (*apparenter l'oeuvre littéraire... au mythe*, 59), a la

3. Platón propone encontrar lo que hay más allá de ese significado primero, literal, plano, idéntico siempre a sí mismo, que se cierra sobre sí y del que abomina Sócrates (εν τι σημεινει μονον ταυτον αει, 275d9).

mitología de la literatura, a la tradición. Naturalmente, cuanto mejor se conozcan los presupuestos teóricos de la ciencia de la literatura, con mayor precisión se abordará este objetivo. La 'mitología de la literatura' está hecha de reglas que trascienden del autor (*règles amassées bien au-delà de l'auteur*, 58), no tienen que ver con la inspiración ni con la voluntad; subyacen al texto producido por el autor, pero, en la medida en que contribuyen a la interpretación de cada texto concreto, deben ser bien conocidas por el crítico⁴.

En varias ocasiones no tiene reparos en acudir a la terminología propia de la teoría lingüística de Chomsky. Así, la ciencia de la literatura se ocupa de describir las 'transformaciones' (*transformations réglées*, 58) que sufre el sistema general de símbolos desde que se 'genera', a través de 'cierta lógica significante' (las reglas lingüísticas del símbolo) hasta producir textos literariamente aceptables. Los conceptos claves son, pues, *acceptabilité* (58; trasposición de la gramaticalidad generativista), 'competencia' y 'adaptación', todos ellos sustraídos a la lingüística chomskiana, pero asimilados por la teoría literaria. La ciencia de la literatura se ocupa de describir el proceso por el cual la 'competencia literaria' cristaliza en infinitas formas de 'adaptación' siguiendo el criterio de la facultad de la literatura: la literaturidad (si estuviese permitido acuñar el término). Por tanto, la relación que hay entre ciencia de la literatura y crítica es la que se establece entre dos disciplinas que tienen un mismo objetivo, los textos escritos, pero cada una trabajando en diferentes campos: la primera, describiendo los mecanismos de la competencia literaria que producen todos los textos posibles; la segunda, analizando el sistema de símbolos que estructura cada texto concreto producido. Es innegable que el mejor conocimiento de la ciencia de la literatura por parte del crítico repercute en el examen del sistema simbólico que teje cada texto al que se aproxime, de la lógica simbólica que soporta los sentidos generados por cada texto.

Por último (aunque es el presupuesto más importante del que se parte), la palabra tiene una función significante, que se transmite a todo texto escrito. La actividad del crítico multiplica esa potencia simbólica del texto, puesto que, a su vez, se realiza en otro texto: a la potencia del sistema simbólico pergeñado en las palabras escritas por el autor se suma la del que construye el crítico. En todo caso, siempre un texto escrito es un constructo simbólico formado por un conjunto de palabras significantes. De lo que se deriva una consecuencia directa: la función del autor del texto y la del intérprete son tanto más fecundas cuanto mayor sea la precisión (*justeza*, en los términos del traductor mejicano) de la palabra utilizada (el dominio de los recursos lingüísticos y la agudeza dialéctica que Platón considera

Es innegable que el mejor conocimiento de la ciencia de la literatura por parte del crítico repercute en el examen del sistema simbólico que teje cada texto al que se aproxime, de la lógica simbólica que soporta los sentidos generados por cada texto.

4. Al concepto de mitología (*μυθολογέω*, 276e3) recurre también Platón: el lector intrépido que se reclama, el hermeneuta, ha de disfrutar re-firiendo las historias, las fábulas, las leyendas, etc..., cifradas en signos, ilustrándolas con su ciencia. Y re-ferir es traer otra vez, actualizar. En cierto sentido, se cumple la pretensión del diálogo vivo, revitalizante: el intérprete replantea los argumentos, descifrándolos, librándolos de la cárceles de sus símbolos.

indispensable). Este esfuerzo, común a ambos, solo es posible cuando autor e intérprete abordan sus respectivas obras con responsabilidad (74), cualidad ya exigida también por Platón.

LA AMBIGÜEDAD DEL LENGUAJE ESCRITO

Una vez aceptada la naturaleza esencialmente simbólica del lenguaje, Barthes se detiene a explicar sus peculiaridades en los textos. Distingue, en primer lugar, el lenguaje escrito del oral alegando argumentos que recuerdan los del mito platónico del origen de la escritura⁵. Siguiendo el paralelismo lingüístico, puede sintetizarse, a muy grandes rasgos, en la oposición saussuriana entre 'lengua' y 'habla'. La primera correspondería, en la teoría de Barthes, al lenguaje literario, mientras que el lenguaje cotidiano asume las funciones del habla. Platón prefería el discurso oral como método de aprendizaje, en la medida en que la exigencia de responsabilidades por parte del interlocutor puede ser satisfecha inmediatamente por el autor del razonamiento. Sin embargo, el discurso escrito se halla en desventaja: las letras son signos inertes en sí mismos, a los que el lector o el intérprete se ven obligados a revitalizar según su propio bagaje intelectual y afectivo, puesto que el autor del texto no puede responder⁶.

Barthes considera que el lenguaje cotidiano (lleno de ambigüedades, por compartir igualmente la naturaleza simbólica) ve reducida su polisimbolia⁷ gracias al contexto (conocido por los interlocutores), el gesto o los recuerdos (54–55). Los sentidos posibles de los mensajes cotidianos son aclarados, tácitamente, por la situación; son contingentes respecto a los presupuestos compartidos por los dos extremos del mensaje: emisor y receptor. El código lingüístico depende de otros códigos subsidiarios que completan el mensaje oral. Incluso en el caso de que no se dé sintonía, siempre cabe la posibilidad inmediata de resolver cualquier ambigüedad. En un texto, el mensaje inicial ha quedado reducido a un conjunto de signos desprovistos de conexión con la fuente que lo produjo, con toda situación o contexto práctico. La ausencia total de referencias abandona el texto a una ambigüedad pura. Es significativa la comparación de la ambigüedad absoluta del texto escrito con los mensajes oraculares del viejo santuario delfico (54), cuya interpretación quedaba siempre a merced del

consultante, porque ya Platón (o, si se quiere, Sócrates, puesto que se pone en boca de éste, en las obras de su discípulo, concretamente en la *Apología*) asemeja la composición literaria a la adivinación inspirada por los dioses (*theomanteia*) o el vaticinio profético (*chresmodia*)⁸. Precisamente, la obra está siempre, dice Barthes, *en situación profética (situation prophétique)*. Ni pitia ni autor pueden dar

5. En resumen, se trata de la conocida y repetida idea de que las palabras escritas son, para el que las sabe, poco más que un recordatorio de aquello sobre lo que versan (πλεον τι οιομενος ειναι λογους γεγραμμενους τουτον ειδοτα υπομνησαι περι ων αν η τα γεγραμμενα, 275d1–2).

6. El filósofo griego habla de un principio de afinidad necesario para que la perspectiva del lector exigente pueda encontrarse con la del autor. Ese principio es extensible a todo aquel que siga las mismas huellas (παντι τω ταυτον ιχνος μετιοντι, 276d4), por tanto, a cualquier lector.

7. Admítase el término, aunque sea porque el propio Barthes utiliza su antónimo *asimbolia* (p. 36, 41, 44).

8. Platón *Apol.* 22b–c; especialmente el pasaje que concluye: [οι ποιηται] φυσει τινη και ενθουσιαζοντες ωσπερ οι θεομανταις και οι χρησμοδοι...

explicaciones del producto de su inspiración (*enthousiasmós* < *en* – *theós*: ‘entusiasmo, inspiración o transporte divinos’, es el término griego) porque las palabras de la primera están pronunciadas fuera, pero interpretadas dentro de la situación que lo hizo nacer. Como en el caso del oráculo delfico, el texto queda a merced de la situación concreta del intérprete, que es la única desde la que se puede reducir la ambigüedad. Si hubiese que formular la interpretación de textos, el resultado sería éste:

Texto ambiguo – situación concreta del lector = reducción de la ambigüedad (lectura)

A partir de esta fórmula, dependiendo de la condición del lector, la labor crítica se abre a muchas perspectivas, algunas de ellas idénticas a las de la hermenéutica platónica. Por ejemplo, si la ambigüedad de un texto mantiene una relación inversamente proporcional con la ‘situación’ del lector, cuanto más amplia sea ésta, en mejores condiciones se estará para analizar el sistema de símbolos del texto. Es decir, cuanto más completa sea la formación del crítico, con más claridad reflejará los sentidos del texto. Por otra parte, si la interpretación del texto se halla en proporción directa a la situación concreta de cada lector, hay tantos sentidos como lectores; lo que puede formularse de esta manera:

Texto ambiguo – mi situación concreta = mi reducción de la ambigüedad (mi lectura)

Pero todas estas cuestiones se analizarán más adelante, al hilo de la teoría de Barthes. Baste aquí con concluir que, una vez desligada de toda situación, los múltiples sentidos de la obra quedan a merced de quien la lee; con mayor razón, a merced de quien hace de la lectura justificada un compromiso profesional, también escrito. Por tanto, escritor y lector (especialmente el crítico) se proponen escudriñar la naturaleza simbólica del lenguaje: el autor y la obra son el punto de partida hacia el discurso, hacia el lenguaje; cada crítico es una cala en el periplo recorrido por el texto, que enriquece sus sentidos mediante otros discursos, mediante el lenguaje. El objetivo final es que el lector comprenda algunos de los múltiples sentidos con los que el carácter simbólico del lenguaje dota al texto⁹.

EL MÉTODO DE LA CRÍTICA

El principio básico o método para ejercer la interpretación de textos es la revisión periódica de la tradición cultural con la intención de reescribirla.

El principio básico o método para ejercer la interpretación de textos es la revisión periódica de la tradición cultural con la intención de reescribirla.

9. La teoría platónica tácitamente acepta el presupuesto de la *situation prophétique*, no solo en la comparación con los adivinos o los intérpretes de oráculos, sino también en su formulación textual: la escritura funciona como método para el conocimiento de la verdad (277b5–6, το τε αληθες εκαστων ειδη περι ων λεγει η γραφει), con la misma pretensión que quienes en la Antigüedad (y hoy en día) acuden a las artes adivinatorias y oraculares. Sin embargo, al ser un código de signos interpretable, la imperfecta reproducción gráfica de los argumentos exige el juego de la desclasificación (παιδιας χαριν σπερει τε και γραφει, οταν γραφη, 276d2). Esa labor, como la de la interpretación de oráculos o la adivinación, corresponde a expertos.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un pays reprenne ainsi périodiquement les objets de son passé et les décrive de nouveau (9).

Es decir, el fundamento hermenéutico o criterio de valoración de la tradición que se esconde tras un texto es la *reditio ad fontes*, por utilizar un término de la interpretación renacentista. Naturalmente, se trata de una hipótesis desarrollada teóricamente porque nace como alternativa a una práctica crítica anquilosada: *deberían ser los procedimientos regulares de valoración (ce devraient être des procédures régulières d'évaluation, 9)*; el valor obligatorio del verbo no deja lugar a dudas acerca de que lo que se afirma no existe.

Si eso debe ser así, si para valorar adecuadamente un texto hay que emprender la labor de dar nuevos contenidos a la herencia cultural, cabe deducir que cada generación está obligada a aceptar esa tarea como una imposición, ya que el carácter periódico de las revisiones parece sugerir una crítica en permanente construcción. Cada generación debe someter a consideración los *objetos* heredados de la generación que le precedió y que no han podido ser analizados hasta este momento, cuando ya son parte del acervo cultural, cuando ya son pasado interpretable.

Para hacer frente a la ambigüedad que encuentra el lector en un texto, el crítico ha de estar pertrechado con una *técnica de la operación literaria* (*technique de la opération littéraire, 38*) que tenga por objetivo el lenguaje literario, la *materia de la literatura*. Ésta resulta de la complicación de la forma con el contenido; las manifestaciones externas de las relaciones internas que articulan la constitución del texto. Por eso, la crítica tiene que plantearse desde una perspectiva simbólica, partir de la naturaleza simbólica de las obras para llegar a descubrir lo que los símbolos ocultan: las *defecciones de la imagen* (*défections de l'image, 41*)¹⁰.

Por un lado, la dicotomía forma/contenido y, por otro, la consideración de un texto como el resultado de un sistema de interrelaciones simbólicas, hacen concluir a Barthes que el método adecuado para abordar una obra es el análisis estructural (36–37): primero, establecer las formas; luego, hallar los contenidos, ayudándose con las otras disciplinas humanas (especialmente, según Barthes, las históricas y las psíquicas) para llegar a los *otros lados* (*ailleurs, 37*), ignorados por la crítica tradicional hasta hoy. Las conexiones que se establezcan entre los distintos campos simbó-

licos han de fundarse sobre los modelos lógicos de una *teoría general de los signos* (38), que, quizá, en el momento en que Barthes escribió *Critique et vérité* estuviese en ciernes y hoy se corresponda con la semiología. La crítica deviene, pues, una discusión sobre el texto tratando de llegar a algún sentido conjunto (42). Compárense estos términos con el

10. Aquí subyace la idea platónica de la permanente fertilidad del texto (οὐχι ἀκαρποὶ ἀλλὰ; ἔχοντες σπέρμα, 277a1), a través de la cual el lector crítico se ayuda a sí mismo (οἱ αὐτοὶς τῷ τε φυτεύσαντι βοήθειν ἴκανοι, 276e7–277a1) y a su autor en su voluntad de aprender (βουλομενος μαθεῖν, 275d8–9) con actitud inquisitiva (ἐρη, 275d8). También afirma que corresponde al lector revitalizar los textos desde su propia consciencia (υπομνησκῶ, cf. 275a5, υπομνησεως; 275d1, υπομνησαι; 276d3, υπομνηματα) en su alma los conocimientos (ἐπιστημη). En suma, el lector, el intérprete tiene que restaurar a través de los signos inertes la in-spiración (ἐμψυχον, 276a8) que contienen y que ocultan bajo sus trazos.

concepto platónico del diálogo epistemológico que es imprescindible para superar los correspondientes puntos de partida. La crítica actual se ocupa de dar un sentido moderno a las obras que le precedieron (38).

DEFINICION DE LA CRÍTICA

La crítica consiste en *hacer una segunda escritura con la primera escritura de la obra* (*faire une seconde écriture avec la première écriture de l'oeuvre*, 13–14); consiste, pues, en rescribir de nuevo la obra. No es necesario emitir juicio sobre ella, que es lo que habitualmente se viene haciendo. Barthes propone que la crítica de un texto, la interpretación, se limite a definir el lenguaje de símbolos que sustenta la obra, a distinguirlos para enriquecer futuras lecturas del texto. La interpretación de textos debe ceñirse a escudriñar el elemento simbólico del lenguaje; lo que el autor llama, de una manera contundente, ‘el lenguaje del lenguaje’ (*le langage du langage*, 13). Este nuevo afán descubre unas posibilidades infinitas a la interpretación, en la medida en que un crítico (‘comentador’ se dice en la traducción mejicana, 14) asume la función de complementar la labor del autor al multiplicar las potencias semánticas del lenguaje de la obra, al enriquecer otra vez el texto desde su óptica. De este modo, conjugando lo anterior con lo dicho en otra parte (9) sobre la necesidad de periódicas revisiones, hay que aceptar que la actividad crítica propuesta por Barthes ofrece un abanico de caminos que crecen en progresión geométrica y cuyos límites son infinitos, puesto que cada ejercicio crítico multiplica las posibles lecturas del texto y, al mismo tiempo, sus conclusiones sobre las capacidades simbólicas del texto adquieren la categoría de estímulos para sucesivas interpretaciones. La teoría crítica definida en este libro implica la sucesión ininterrumpida de interpretaciones del texto, que se proyectan sobre las posteriores con variaciones infinitas que iluminan el sentido de la obra y la enriquecen. Por esto, por lo incontrolable de sus planteamientos y sus inopinadas e ilimitadas conclusiones, por lo indisciplinado de su desarrollo, resulta una actividad subversiva.

Cuando el crítico interpreta un texto, debe enfrentarse a él con actitud de repensarlo desde sus propias coordenadas, de reorganizarlo todo de nuevo desde los propios presupuestos y con su propio lenguaje, descifrando los símbolos del texto original y aportando lecturas propias de cada uno de ellos y de las relaciones que les dan sentido (el sistema que constituye el lenguaje). Ésa es, en esencia, la obsesión del crítico: dar un sentido al texto. El crítico dispone de un prelenguaje (término acuñado por Barthes: *avant-language*, 33) cuya interpretación elige entre *cierto número de códigos homologados*, según sus propios criterios y a través de su idioma¹¹. Cuenta con un material preexistente que debe reescribir.

A diferencia de él, el autor no cuenta con ese lenguaje previo necesitado de interpretación, pero se esfuerza por

Cada generación debe someter a consideración los *objetos* heredados de la generación que le precedió y que no han podido ser analizados hasta este momento, cuando ya son parte del acervo cultural, cuando ya son pasado interpretable.

11. Utilizado en sentido etimológico, para designar la forma de expresión particular y personal, que distingue a cada individuo del resto.

Escritor e intérprete
organizan y
reorganizan,
respectivamente, un
mundo; uno y otro
utilizan el pensamiento
transmutado en signos
lingüísticos y símbolos
literarios.

hallar la expresión escrita de un mundo figurado. En ese proceso arduo se forja su escritura y en él halla su felicidad, dando expresión escrita a su deseo. El escritor define los límites de la obra en constante lucha con el lenguaje, para que cada palabra exprese con nitidez los perfiles de la verdad que se propone infundir en ella. Cada escritor escoge, del bien mostrenco que es el lenguaje, aquellos componentes (podemos denominarlos palabras y conceptos o unidades sémicas) que son pertinentes para el sistema de relaciones simbólicas que desea establecer en el texto. El autor de un texto lo es en tanto que ha sido capaz de producir un conjunto de relaciones establecidas mediante un sistema de símbolos (lenguaje). Precisamente gracias al texto el autor es. Es porque escribe. La vinculación esencial que se produce en un texto es la que comunica a autor y lenguaje, de cuya interacción nace un texto. Esta misma proporción, en sentido inverso, es la que une al crítico con el texto: es hermeneuta en tanto que da un sentido al texto; es crítico en la medida en que somete el sentido de un texto a su criterio. Es intérprete, hermeneuta o exégeta porque interpreta el sentido de su objeto de estudio. Escritor e intérprete organizan y reorganizan, respectivamente, un mundo; uno y otro utilizan el pensamiento transmutado en signos lingüísticos y símbolos literarios. Por tanto, uno pone en cifra y otro tiene que proponer códigos para descifrar; el crítico reescribe, a partir de sus claves, el complejo semiótico del texto; tiene que reconstruir el mundo del texto desde su mundo. Por tanto, no hay escritor sin intérprete, ni crítico de textos sin autor; ninguno de ellos existiría sin un mundo sobre el que pensar, convertido simbólicamente en escritura; y todos estos procesos son estrictamente intelectuales, en sentido platónico (sentimientos, conocimientos y voluntad):

Car écrire, c'est déjà organiser le monde, c'est déjà penser... demander à l'autre de se ré-écrire, ... [de décider] à se re-penser (33).

NECESIDAD DE AMPLIA FORMACIÓN

De lo anterior se deduce la amplia formación que se requiere para ejercer la crítica. Por una parte, la responsabilidad personal sobre su propia obra, sobre su propia palabra crítica exige de él, al menos, un intento de lectura profunda, pero, sobre todo, sutil y matizada (71). Ese afán de precisión, de justeza (*justesse*, 72), conlleva necesariamente el dominio de conocimientos y de saberes y el manejo de muchos recursos subsidiarios para ejercer una crítica de perfiles exhaustivos. Por otra, Barthes presupone en el crítico una sabiduría específica y amplia, cuando lo define como un lector en el cual otros lectores han delegado *l'expression de leurs propres sentiments, en raison de son savoir et de son jugement* (76). No debe entenderse el término 'saber' en su sentido convencional, sino en uno más amplio, que desborda los límites intelectuales y, por tanto, se aproxima al concepto de inteligencia afectiva de Platón: el complejo de inteli-

gencia, afectos y voluntades que conforma el ser humano y que, en consecuencia, es trasladado a cada texto escrito¹². El intérprete ha de estar perfectamente pertrechado para su labor, no solo con los instrumentos científicos imprescindibles (los que aprende de la ciencia de la literatura), sino con los que aporta un amplio abanico de disciplinas humanas¹³.

En la ciencia de la literatura aprende todos los modelos posibles de explicación de las obras: una exhaustiva descripción de la gramática de la literatura. Pero, al no ser ésta una disciplina exclusivamente lingüística, la crítica se convierte en una ciencia multiforme que requiere amplia preparación y quien la desempeña en una especie de lector ilustrado. No hay un objeto literario ‘en sí’ (36), desvinculado de otras ciencias, generalmente humanas. La crítica exige una gran preparación a quien se propone iluminar la obra desde su capacidad cognitiva ínsita (en términos de Platón) o desde la mitología de la escritura (en los términos de Barthes). En cierto modo, la crítica es una actividad que requiere conocimientos, no sólo de lingüística, sino también de antropología, historia, retórica, poética, antigüedades, ‘con especulación de todas las demás Ciencias’, según el Diccionario de Autoridades (*s.v. Philología*). Es la *epistème* de Platón.

MULTIPLICIDAD DE SENTIDOS: PLURISIGNIFICACIÓN O POLISIMBOLIA

Si un texto escrito se construye a partir de símbolos (los lingüísticos, aunque no son los únicos), es evidente que necesita hermeneuta: la crítica es, esencialmente, interpretación. Como Platón, Barthes afirma que el acto de escritura significa la constricción del mensaje al *imperio absoluto de la letra* (*empire absolu*, 42). Y, también como el ateniense, propone invertir la relación de letra y valor simbólico y restituir a éste sus derechos (41) y apoyar la hermenéutica en el estudio de la multiplicidad de sentidos.

Es indiscutible que la obra tiene un sentido literal, cuyo estudio es asignado por Barthes a la filología. A la crítica le queda, pues, la lectura de los otros sentidos, no contradictorios con el literal. Aunque no distinga más, sigue los presupuestos basados en la naturaleza simbólica del lenguaje desarrollados en épocas anteriores (51–52): la distinción entre significado histórico y alegórico y, en éste, entre alegórico propiamente dicho, moral y anagógico. Al soslayar los aspectos externos al texto (autor, género, época...) y abordar la obra en sí misma, desde la perspectiva de las relaciones establecidas entre los símbolos que le dan

12. Según Platón, la escritura representa el afán del autor de perpetuarse en el texto por la escritura (εις το ληθης γηρας εφαν ικηται, 276d3–4); aspira a que sus enseñanzas pasen a formar parte de la conciencia intelectual o moral (εν δε τοις διδασκομενοις και μαθησεως χαριν λεγομενοις και τω οντι γραφομενοις εν ψυχη, 278a2–4). Se trata, pues, de una transacción espiritual: el conocimiento de la naturaleza del alma, con la verdad, la belleza y el bien (278a, περι δικαιων τε και καλων και αγαθων) son los bienes que debe inscribirse en el alma (278a2–3, εν δε τοις διδασκομενοις και μαθησεως χαριν λεγομενοις και το οντι γραφομενοις εν ψυχη). El escrito es la mera apariencia del mensaje que se inscribe en el espíritu: τον...λογον...ζωοντα και εμψυχον, ου ο γεγραμμενος ειδωλον αν τι (276a8–9).

13. En el texto platónico la interpretación de textos corresponde al denominador lector perito (276d7–8; ειδοτα, 275d1), cuyas armas son el dominio de los recursos lingüísticos (κατ αυτο το των οριζεσθαι δυνατος, 276b6–7) y la agudeza dialéctica (κατ ειδη μεχρι του ατημπτου τεμνειν, 277b7–8), precisión y sutileza. Hasta el punto de que el enriquecimiento de su actividad es proporcional (κατ αξιαν, 278b1) a las condiciones y cualidades de cada uno (εν αλλαισιν αλλων ψυχαις, 278b1; ποικιλη μεν ποικιλους ψυχη και παναρμονιους...λογους, αθιπλους δε απλη, 277c2–3).

coherencia, el crítico ha de plantearse su empresa como una interpretación profunda de tales símbolos: la *coexistencia de sentidos* (*coexistences de sens*, 40). La misma función simbólica, compartida por todos los hombres, que da forma a las ideas y a las manifestaciones artísticas y, por tanto, configura los textos, es la que debe trasponer toda lectura que aspire a captar lo que hay más allá de las estrecheces del signo lingüístico. La literatura se funda en el sentido múltiple, en la plurisignificación o polisimbolia, en la superposición de sistemas de signos al primario lingüístico:

Car si les mots n'avaient qu'un sens, celui du dictionnaire, si une seconde langue ne venait troubler et libérer "les certitudes du langage" (52).

Es conveniente aclarar que 'las certidumbres del lenguaje' designan irónicamente (de ahí el entrecomillado) los criterios supuestamente objetivos que cimentaban la crítica tradicional y contra los que combate el autor. Si leer es dar sentido a la obra y sentido es la percepción del proyecto conjunto que le da unidad, la crítica tiene que ilustrar, con el auxilio de todas las disciplinas humanas, el sistema de sentidos múltiples de la obra.

El símbolo ofrece una pluralidad de sentidos porque es un signo complejo, compuesto. La obra literaria, que sienta sus fundamentos (según se ha dicho arriba) en esa misma complejidad, se construye sobre un código plural *por estructura*. Este planteamiento explica la ambigüedad constitutiva del lenguaje poético, según dice Jakobson y Barthes acepta. Así pues, hay que concluir que la obra tiene *por estructura* un sentido múltiple (55), que es ambiguo. Por tanto, el intérprete de textos literarios debe explicar, fundamentalmente, un entramado de alusiones (53), trazar un esquema lógico de sentidos en el que se ubiquen los temas; en definitiva, *una coherencia de signos* (64). Si pretende organizar racionalmente las incertidumbres del texto literario, ha de *desdoblar los sentidos, hacer flotar un segundo lenguaje* (*la critique dédouble les sens, il fait flotter... un second langage*, 64), descifrar las señales que yacen tras los signos lingüísticos. Y Barthes afirma que la obra invita a un *desciframiento* (*déchiffrement*, 73). No extraña que, con tal óptica, defina la crítica de esta manera: *Bien lire, c'est virtuellement bien écrire, à savoir écrire selon le symbole* (53, nota 11). Es decir, la estructura simbólica que organiza el texto ha de ser interpretada con símbolos, sobre todo si la interpretación elige también la escritura como vehículo: *il faut que le symbole aille chercher le symbole* (73).

MULTIPLICIDAD DE LECTURAS POSIBLES

Es un hecho constatado que, permaneciendo el sistema simbólico de un texto idéntico a sí mismo desde el momento en que es ceñido a un texto (desde que las letras lo inmovilizan), cada sociedad lo interpreta en sentidos diferentes. Mientras que el símbolo es constante, su sentido

varía según la conciencia social que lo aborde (52), dependiendo de los criterios que le aplique. No es posible explicar este hecho, a no ser desde los presupuestos de la multivocidad y complejidad del símbolo. Un texto resulta de las relaciones mutuas y plurales establecidas entre conjuntos de signos de variada naturaleza.

La obra no tiene un sentido singular, pues, con una lectura exhaustiva sería suficiente para entenderla y otras lecturas serían superfluas. Está concebida (desde este ángulo de la crítica tradicional, amigo de pontificar y establecer cánones rígidos) como un sistema cerrado que debe ser estudiado con objetividad histórica (si es que ésta puede aceptarse). En cambio, en las teorías de Barthes, un texto es un producto antropológico de sentido plural: una obra abierta, en los términos de su contemporáneo Eco. Que una obra es capaz de inspirar una variedad indefinible de lecturas, lo atestiguan los diferentes sentidos que se han dado a un mismo texto en distintas épocas. Incluso, el mismo crítico propone sentidos diferentes en cada lectura, en cada interpretación: el mismo código de símbolos se ve sometido, en momentos diferentes, a un lector distinto (a pesar de que se trate de la misma persona), sometido a circunstancias de todo tipo que no son nunca idénticas. La obra es *eterna* y su complejo simbólico *sobrepasa, atraviesa (éternelle, dépasse, traverse, 53)* los sentidos contingentes, dependientes de las circunstancias. Cuando éstas cambian, el sentido a que dieron lugar perece, se marchita. La obra, pues, no impone un sentido único y universal, sino que es cada hombre quien extrae, de los posibles, los sentidos que permiten sus condicionamientos: *l'oeuvre propose, l'homme dispose* (52).

Volviendo a la ambigüedad constitutiva de los textos escritos, es la situación cambiante de cada acto de lectura la que orienta cada sentido inmanente. Si el complejo simbólico es siempre el mismo y lo que cambia es la situación, habrá tantas lecturas como situaciones; y éstas son infinitas. Es la situación concreta lo que reduce la ambigüedad del texto. La estructura simbólica del lenguaje (o de los lenguajes que urden cada obra literaria) no tiene carácter prescriptivo: el autor *siembra* (concomitancias con Platón: por ejemplo, *Phaidr.* 276d5; Barthes, 55) en un código estructural ambiguo. Por su parte, el crítico se ocupa en fundamentar e iluminar las ambigüedades, no busca un sentido. En esto se sustenta la multiplicidad de lecturas: en *une disposition de l'oeuvre à l'ouverture* (50). No hay que entender el concepto como una especie de relativismo en el que las sucesivas lecturas vayan cerrando y completando el sentido del texto. En virtud de esa ambigüedad estructural, no es posible una lectura completa, perfecta; ni siquiera por la adición de varias sucesivas. La obra ofrece muchos sentidos simultáneos por estructura; por eso, es imposible cumplirlos todos; entre otras razones, porque cada lectura amplía la lengua mítica del texto, modificando las circunstancias de nuevas lecturas. Utilizando la terminología chomskyana a la que tanto recurre Barthes, la crítica no es una cuestión de competencia (lecturas

La anamorfosis consiste en prolongar en un texto lógico los posibles sentidos de una obra, en transformar un texto literario en otro crítico que mantenga y amplíe las estructuras simbólicas, reglamentándolas rigurosamente.

Es escritor quien afronta
el lenguaje no como
instrumento u objeto de
belleza, sino como
problema, quien *siente*
su profundidad.

más competentes corrigen y perfeccionan lecturas anteriores), sino de actuación: cada texto crítico es una concreción, de las muchas posibles, en el marco propuesto por la obra. Podría decirse que un texto proporciona a la crítica una posibilidad infinita de lecturas y, por tanto, en la medida en que la lectura es estructuralmente imperfecta (*sensu stricto*), la crítica no consiste en cerrar sentidos, sino en abrir siempre sentidos nuevos. La crítica *da una habla* (entre otras) *a la lengua mítica de que está hecha la obra*. Habrá tantas lecturas (hablas) como lectores (hablantes) se acerquen a la obra con afán de interpretar la *mitología de la escritura* que late en ella.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA OBRA: ANAMORFOSIS

Barthes augura que la nueva concepción de la crítica supondrá una revolución del discurso intelectual (48), con tal intensidad que será una de las características distintivas del siglo XX. Si hasta ahora el crítico fijaba con precisión el sentido literal de un texto (apoyándose en las armas que la filología le proporcionaba), a partir de ahora se empeñará en los sentidos segundos (el *enthousiasmós* platónico aludido más arriba), aproximándose a las ambigüedades del lenguaje con el propósito de examinarlas metódicamente e *instituir*las (*les instituer*, 55). En ese cambio de actitud respecto al texto y respecto a los objetivos de la crítica estriba la revolución prevista. La obra, el texto, es el producto de una investigación del autor sobre un conglomerado de símbolos; labor del crítico es examinar la *función crítica* del símbolo (p. 57).

En conclusión, el intérprete ha de proponerse reconstruir el sistema de símbolos de la obra; es decir, agregar sus símbolos a los del texto para enriquecer los sentidos, acentuar su poder evocador, su capacidad sugestiva. Barthes bautiza la nueva concepción del quehacer crítico con un término que la institucionaliza –anamorfosis– y, al mismo tiempo, trae a la memoria su raigambre generativa: ‘anamorfosis’ es el helenismo correspondiente a ‘transformación’ o ‘reforma’ (en el sentido etimológico de propuesta o ejecución de innovaciones o mejoras, de volver a formar o rehacer permanentemente). Sus presupuestos se hallan directamente determinados por el método descrito arriba. En primer lugar, la palabra (el signo) tiene función significativa, tanto la de la obra como la del texto crítico y una estructura de oposiciones simbólicas dota de pertinencia cualitativa a cada símbolo o signo en el sistema de relaciones del que forma parte. En segundo, la transformación que imprime a la obra debe sujetarse (*constraints*, 67) a la *lógica simbólica*, a la lógica del significante. Las transformaciones han de explicarse según ciertos modelos; Barthes propone al menos tres: estructuralismo, psicoanálisis y retórica (68).

Con esta invocación al rigor metodológico se aspira a alcanzar la precisión y la sutileza, exigidas ya por Platón y actualizadas aquí en el concepto de ‘justeza’ (72 y 75)¹⁴. De ahí

14. Platón le exige diligencia (σπουδή y σπουδακεν, 276b3 y 6), atención y cuidado (εχων νουν y κηδοιτο), pero también afecto y amor (αγαπη, 276b7). Por el contrario, rechaza la falta de rigor que no tenga por objetivo la persuasión y la enseñanza a los demás (277e8, γραφηναι ουδε λεχθηναι ως οι ραψωδουμενοι).

que la responsabilidad del autor sobre su texto tiene su contrapartida en la que asume el crítico sobre su interpretación. Por último, en tercer lugar, la hermenéutica es una disciplina coherente, que renuncia a la subjetividad (entendida convencionalmente) y a la objetividad positivista, reacia a los sentidos segundos. En definitiva, el lenguaje simbólico de la obra es el sujeto y la crítica su predicado (70). La anamorfosis consiste en prolongar en un texto lógico los posibles sentidos de una obra, en transformar un texto literario en otro crítico que mantenga y amplíe las estructuras simbólicas, reglamentándolas rigurosamente.

La anamorfosis no es, pues, un reflejo especular del complejo simbólico del texto, sino una *transformación vigilada* (*surveillée*, 64) y coherente, para sustraerse al delirio. Así como un autor transforma el mundo en un código simbólico, de la misma manera el crítico reconstruye el texto; uno y otro *fracturan* un mundo para rehacerlo (76); traducen adaptándose a unas mismas condiciones dialécticas, según un mismo código. Autor y crítico realizan anamorfosis simbólicas (de sistemas de símbolos).

DESCUBRIR LO INTELIGIBLE DE UN TEXTO

Poco a poco, el autor va perfilando su concepto de la crítica como una razón para que *la obra... se halle penetrada por una unidad cada vez más vasta* (69). Pero que no sustituye al lector, sino que es un *lugar intermedio* (*place intermédiaire*, 63) entre la ciencia de la literatura y la lectura. Establece relaciones del sentido lógicas entre los temas, de forma que comunica la lengua mítica con el texto, su concreción coyuntural (su ‘habla’, en términos del estructuralismo lingüístico europeo). Podría formularse una regla de tres para expresar las funciones de la crítica:

crítica _____ obra
(sentido) _____ forma

Existiendo un texto dotado de forma, el crítico ha de resolver la incógnita del sentido, engendrarlo (*engendrer*, 64; nótese la similitud de este término con algunos utilizados por Platón como ‘sembrar, germinar’) a partir de la forma¹⁵.

Descubrir lo inteligible de un texto es, pues, el objetivo de la interpretación. En términos platónicos (que Barthes resucita), *descifra* y hace inteligible el mensaje del texto, al tiempo que *participa* (71) de una interpretación y pasa a formar parte de la mitología del texto. El factor que distingue este acercamiento a la obra del que acomete la ciencia de la literatura es la perspectiva: la crítica opera sobre el lenguaje y lo hace desde la distancia (necesaria para una visión de conjunto) que le otorga el carácter plurisignificativo del símbolo. Barthes denomina a esta óptica, que dispone los varios sentidos del símbolo en

15. En el párrafo 277a1–4 se desarrolla la imagen de la labor de la escritura como una siembra, aunque es frecuente como referencia: por ejemplo, (276b, 276d5, 276d1, 277a2, 276b2–3).

situación de relación mutua, ironía del lenguaje: *ironie des symboles* (75). Una lectura crítica del texto debe sacar a la luz los recursos simbólicos por los cuales el texto da a entender lo que no es explícito y analizar los pre-textos que explican esa especie de fértil simulación o fingimiento que multiplica el valor del lenguaje utilizado, que amplía infinitamente las posibilidades de éste, puesto que *pone en tela de juicio* (*mettre en question*, 75) al propio lenguaje.

Y ya que recupera el carácter simbólico de los textos, Barthes reivindica algunas de las funciones de los escriptorios medievales y asimila el intérprete al *commentator*. Ambos comparten la tarea de hacer inteligibles los textos, siendo asimismo responsables alcuotas de la transmisión material de la obra. Es decir, participan en la transmisión de la *materia pasada* (77), puesto que reproducen su texto, y reorganizan sus elementos para hacerlos comprensibles, para iluminarlos globalmente con la distancia abismal que marcan los símbolos: tanto los utilizados por el autor como los que sirven al ‘comentarista’ en su ilustración escrita. Luego la plenitud crítica exige la reconstrucción de los sentidos del texto con la perspectiva y el distanciamiento (ironía) inevitables del lenguaje (la polisimbolia). En resumen, la crítica conjuga la participación en el proceso de transmisión y la anamorfosis. El resultado de la lectura crítica, por el carácter institucional que adquiere con la escritura y con su difusión pública no es simplemente una interpretación subjetiva e íntima, sino afirmativa, asertiva y declarativa (78). La crítica es una lectura mediatizada por la escritura: ésta interpone un *abismo* (78; recuérdense las idénticas palabras de Platón a este respecto) entre ambas, crítica y lectura. De ahí el componente irónico de la interpretación, que Barthes pone de relieve.

AUTOR Y CRÍTICO: ANVERSO Y REVERSO DEL SIGNO

En el fondo subyace la doble vertiente de la escritura: poética y crítica. Dado que ambas se ejercen a través de la escritura, tras los signos circula el mismo lenguaje, independientemente del género convencional en el que la crítica tradicional los catalogue. Lo esencial es que la empresa acometida tiene como objetivo la literatura y ésta se manifiesta bajo la especie de signos escritos. Es indiferente si se aproxima a los cánones falsamente objetivos de los géneros: lírica, novela, cuento,... crítica (45). El único elemento objetivo e incontestable es el literario: la *littera*, la letra, la escritura. Como se ha visto, la ausencia absoluta (para el autor) de situación, de todo contexto, en el momento de producir la obra y en el momento de interpretar sus sentidos (para el crítico), sitúa a ambos frente al lenguaje de símbolos. Uno y otro aceptan el mismo código simbólico, que es, precisamente, el fundamento sobre el que se construye la literatura: el lenguaje de los símbolos.

El autor crea el texto y el crítico lo recrea; uno produce la obra y el otro reproduce las *condiciones simbólicas de la obra* (73). Por eso, Barthes

exige a ambos, autor e intérprete, respeto y justeza por la responsabilidad –idéntica, aunque de sentidos opuestos– que asumen con respecto al mismo problema literario (relativo a la escritura) que se plantean: de uno sobre la obra, de otro sobre la palabra crítica. Es, pues, una responsabilidad complementaria y compartida (73).

La crítica es concebida como una prolongación de las potencias simbólicas del texto; como una *perífrasis*: el crítico sólo puede continuar las metáforas de la obra, no reducirlas (72). La complementariedad de la crítica con respecto a la escritura de la obra se da en la propia escritura crítica: el crítico se hace escritor. De ahí (y de la aniquilación de los géneros tradicionales antes apuntada) que Barthes proponga una nueva definición de escritor que obvie lo superficial (*novelista, poeta, ensayista o cronista*) y, a cambio, atienda a un nuevo criterio: *une certaine conscience de parole*. Según esto, es escritor quien afronta el lenguaje no como instrumento u objeto de belleza, sino como problema, quien *siente su profundidad* (46). Tal definición acoge en su seno también al crítico en la medida en que se plantea la lectura por la vía ‘literaria’ de la obra: la escritura. Autor y crítico asumen idéntico encargo: enfrentamiento sin condiciones al lenguaje. Leer y escribir son las dos caras del signo (79). Se impone, desde este ángulo, una nueva definición del crítico como *un lector que escribe* sirviéndose de *un mediador temible (redotable): la escritura* (79).

LA EXPERIENCIA INTERIOR

Solo una amplia formación antropológica otorga el *derecho* (37) de hacer una interpretación literaria del texto. Barthes menciona, entre otras, la lógica, la historia o el psicoanálisis como disciplinas cuyos conocimientos iluminan la labor del crítico. Es, precisamente, la idea de que la interpretación reconstruye los sentidos del texto alumbrando sus símbolos y ampliándolos la que sugiere una nueva perspectiva de análisis: la obra, compuesta por un sistema de signos, estimula en el interior del crítico el deseo de buscar una *verdad*. Esta visión se aproxima mucho a los principios platónicos: la escritura permite, por su carácter simbólico, abrir un proceso dialéctico infinito que tiene como horizonte último alcanzar la verdad; en ese proceso, los textos escritos son semillas que germinan en el alma del lector; de aquí también la importancia que tiene la inteligencia activa (la *epistémé*) en la concepción de Platón. Tanto para éste como para Barthes, cuanto más amplia sea aquélla, la inteligencia activa, más satisfactorios serán los resultados de la germinación. No es necesario recordar que, para ambos, la conciencia o el fundamento antropológico, respectivamente, rebasa los términos de lo cognoscitivo para abrazar también lo afectivo y lo volitivo (las zonas oscuras de la conciencia humana que el psicoanálisis recicla).

En Barthes, lo que Platón denomina *ἐπιστήμη* (conciencia) recibe el nombre de *experiencia interior* (*l'expérience intérieure*, 48). A ella inter-

En cierto modo, rescata la visión de Platón respecto a que la escritura, el texto escrito, es una siembra que, hecha en el jardín de la conciencia del lector, pacientemente cuidada, germina con el tiempo.

pela el intelecto del crítico cuando es espoleado por la lectura de un texto, en búsqueda de la *verdad única* que comparte con el autor: *la vérité de la parole même* (48). Vista así, la crítica se resume en el esfuerzo del intérprete en trasladar por escrito las experiencias que la obra despierta en su interior. Como explica muy bien aportando un comentario de Georges Bataille acerca de los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola, el mejor crítico es el que vuelve a experimentar lo que el autor (sin que eso implique repetición de experiencias, sino probablemente la misma experiencia aumentada y enriquecida con el cambio de perspectiva). Al entrar en contacto con esa especie de ‘más allá’ del texto, parece *como si el lenguaje primero de la obra desarrollara en él otras palabras y le enseñara a hablar una segunda lengua (développait en lui, 54)*. Incluso se habla de *engendrar* (64) sentidos derivados de la materia literaria y de *concebir* (64) una red de sentidos generados por la forma de un texto. En cierto modo, la obra que hereda y que se presta a transmitir (el crítico es, ya lo sabemos, transmisor y comentarista) supone un estímulo para su creatividad, por el que hace germinar su actitud dialéctica con respecto al mismo texto. Barthes subraya la deuda que tiene cada autor con sus críticos (77). Cada lectura es un acto de revitalización simbólica (del código escrito) y anímica (de la experiencia interior del intérprete): *seule la lecture aime l'oeuvre* (78)¹⁶.

GERMINACIÓN DE LA EXPERIENCIA INTERIOR DEL LECTOR

La teoría de Barthes está muy cerca de la de Platón en este punto. Los contenidos de un texto pueden proceder de la historia o de la psique:

On ne voit pas comment, les formes une fois posées, l'on pourrait éviter de rencontrer les contenus, qui viennent de l'histoire ou de la psyché, bref de ces "ailleurs" dont l'ancienne critique ne veut à aucune prix (37).

Estos dos conceptos resumen aquí el profundo sentido, que no conoce límites, de la labor crítica. Si se debe interpretar textos que nacen de la tradición colectiva o de la peculiaridad intelectual y afectiva de un autor, ambas impresas en lo que Platón llama ‘alma’ (residencia de inteligencia, afectos y voluntad), el hermeneuta ha de estar preparado para realizar su labor desde esos ‘otros lados’, con esas mismas armas. En cierto modo, ya que tiene que re-escribir el texto desde su óptica, interpretando los símbolos ocultos tras las palabras, así como el autor generó el texto desde su alma (colectiva y tradicional o íntima), el intérprete tendría que afrontarlo desde las mismas posiciones, primero para entenderlo, luego, para enriquecerlo y asumirlo como suyo, someterlo a sus propias condiciones históricas o psíquicas y extraer de él lo que perciba útil para sus contemporáneos y, al mismo tiempo, actualizarlo, aportándole lo que, desde la perspectiva de su tiempo, lea en su potencia simbólica.

16. Revitalizar (término también utilizado por Platón: ζωντα, 276a8).

En cierto modo, rescata la visión de Platón respecto a que la escritura, el texto escrito, es una siembra que, hecha en el jardín de la conciencia del lector, pacientemente cuidada, germina con el tiempo. El crítico, lector especialmente exigente consigo mismo, se compromete a hacer patente su lectura (lo que ha germinado en su espíritu por efecto de un ejercicio paciente y amoroso con el texto) reescribiendo el diálogo que ha mantenido con la obra, a la que ha sometido a un examen riguroso de carácter semiótico: las relaciones simbólicas que, a lo largo del texto, se establecen a través del lenguaje elegido por el autor y las nuevas que se descubren a la nueva perspectiva del crítico, teniendo en cuenta que las condiciones históricas y psíquicas (dice Barthes) varían grandemente de uno a otro.

LA CRÍTICA COMO ACTO DE VOLUNTAD Y COMPROMISO CON EL MUNDO

El principio motor de lectura y crítica es la voluntad. Barthes eleva esta condición a su grado máximo y la convierte en *deseo*. En virtud de la primera, el lector aspira a ser *la obra*; con la segunda, el crítico desea *el lenguaje* de la obra (79). En ambos casos, es necesaria la voluntad de aprehender el texto, primero en una lectura simple, luego en una lectura comprometida e institucionalizada, como la que hace el intérprete, a través de la escritura.

Salvado este paso imprescindible, la interpretación de textos es una actividad comprometida. La lectura del crítico adquiere valor institucional con la escritura y por el mismo hecho de que, siendo escrita, aspire a ser difundida; desempeñar la función de interpretar (la hermenéutica) deviene un compromiso, en la medida en que es un intento serio y formal (puesto que se sirve de la escritura) de encontrar la verdad. Esto constituye una reedición del horizonte moral de Platón, punto de referencia último del diálogo epistemológico que el hermeneuta entabla con el texto escrito. Esa peculiaridad de la actividad literaria por la que una lectura adquiere rango de crítica gracias a su formulación en un sistema de signos convencional e instituido lleva implícito un compromiso, puesto que sus resultados pasan a incrementar el capital acumulado en la experiencia colectiva de los posteriores lectores. La responsabilidad asumida por delegación de otros lectores, en virtud de su criterio, su saber y su juicio (76), revaloriza el compromiso de sus resultados. El crítico, suerte de lector que se declara públicamente en la escritura, acepta responsablemente la confianza depositada en él y afronta el compromiso: *le risque apophantique* (78).

También es posible derivar un cierto compromiso de otra visión de la crítica. El intérprete propone un sentido a la obra, que, tácitamente, implica el rechazo o la subordinación de otros sentidos y *por ello se comprometería* (57). Por otro lado, al reprochar a la crítica tradicional su falta de compromiso con el mundo, Barthes reclama, para su con-

La esencia de la hermenéutica reside precisamente en la transformación permanente que se deriva de un símbolo constante sometido a la conciencia variable de una sociedad siempre diferente.

Una obra ofrece
ilimitadas posibilidades
porque se halla en un
estado profético (el de la
metáfora) y es imperfecta
porque en su ausencia
absoluta de situación se
entrega a las infinitas
situaciones concretas de
cada sociedad.

cepción de la hermenéutica una actitud opuesta para con la obra, constituida como sistema simbólico y no como obra pura (37). Finalmente, en cierto modo, autor y crítico mantienen frente a la obra una relación equivalente, respectivamente, a la de Crátilo y Hermógenes (52) en el diálogo platónico homónimo del primero. A cada escritor le mueve la idea profunda de que todas las palabras son, por naturaleza, apropiadas a las cosas que describen (principio desarrollado por Crátilo), puesto que utiliza los signos como si ignorase que son arbitrarios y que no designan unívocamente referentes reales: la acción de denominar se realiza por medio del nombre, que es un instrumento que sirve para instruir y para distinguir la realidad. El escritor intenta dar a los conceptos la forma nominal apropiada naturalmente a cada referente real. En cambio, el crítico, como Hermógenes (el otro interlocutor de Sócrates), considera que el nombre imita, por medio de las letras y de las sílabas, la esencia del objeto: el nombre, igual que la pintura (recuérdese la análoga comparación del *Fedro*), es una imitación del objeto que representa lo esencial de él. El hermeneuta, en su camino hacia la esencia, entre los diferentes sentidos posibles elige, cargando sobre sí la confianza de otros lectores, uno, postergando todos los demás. En la asunción del *riesgo apofántico* reside el compromiso de la hermenéutica.

RELEGACIÓN DE LA FUNCIÓN AUTORIAL E IMPERFECCIÓN Y PERMANENTE CONSTRUCCIÓN DE LA LITERATURA

La crítica tradicional acude a la documentación del entorno del autor para certificar un sentido de la obra. Pero, a menudo, tanto el autor como su circunstancia resultan inaccesibles a ese afán de proporcionar un sostén objetivo y positivista a las conclusiones extraídas de sus textos. Es imposible establecer diálogo con la mayoría de los autores (aun vivos), de modo que éstos no pueden avalar o refutar los resultados de la lectura. Muertos ya los autores, la obra se convierte en mítica: *el escritor no puede reclamar el sentido de la obra y darle patente* (71). Tales tesis son de raigambre puramente platónica. Para el ateniense, la indefensión en que queda el texto, huérfano de autor, abandona la lectura al lector, que la tamiza en su conciencia.

En cierto modo, el hecho de la segregación de cada obra de su autor (obligada, en último término, por la desaparición física de éste) libera al texto de la situación en que se produjo; entre otras, de la intención que lo inspiró. La ruptura de toda relación inmediata con el autor (en último término, insistamos, con su muerte) facilita el acercamiento a la obra misma, a la verdad de la obra, que es *enigma* (60) y, por lo tanto, exige interpretación. La imposibilidad de que un autor responda por sus vástagos gráficos, deja la obra abierta a una posibilidad infinita de sentidos: *le tremblement mythologique des sens* (62), superado cuando cualquiera de

éstos halla un fundamento lógico en el propio lenguaje de símbolos, cuando son interpretados con racionalidad y coherencia. Como afirma Kafka (referencia en nota de la p. 60), la justeza de la crítica se alcanza con mayor facilidad cuando la obra se desprende de todo lo exterior a ella, incluido su progenitor. La muerte de éste libera el contenido simbólico de los textos de todos los ligamentos que lo atan al mundo de fuera y que condicionan y limitan los sentidos de su verdad íntima.

Aceptemos con Barthes (y Platón) que todo texto queda desvinculado totalmente de su autor en el momento en que se ha convertido en un material semiótico inerte y pasa a manos de una segunda persona que lo descifra según su propia conciencia o experiencia interior. A continuación, como consecuencia directa de lo precedente, la lectura es imperfecta y se halla en permanente construcción, no por la posibilidad de mejoramiento continuo, sino porque la escritura (simbólica *per se*) es abierta y está dispuesta a ello. Además, nuestro autor reclama un giro de ciento ochenta grados a la crítica, tras la repercusión de Marx, Nietzsche o Freud y en paralelo a las propuestas contemporáneas referidas a las concepciones de la historia y de la historia de la filosofía como disciplinas en constante refección del *objeto total* (40) de la historia, de la filosofía o, en nuestro caso, de la literatura.

El crítico (ya lo sabemos) se afana en establecer las *cadenas de símbolos* que configuran la obra. Y estas cadenas simbólicas que explican un sentido, no son más que una *nueva eflorescencia de los símbolos* (*efflorescence des symboles*, 71), que, a su vez, necesitan una interpretación o desciframiento. Sus resultados se incorporan al lenguaje o la ciencia de la literatura, cuyo conocimiento es preciso para la interpretación. Se hace necesario releer constantemente por las deudas contraídas con la tradición; relecturas que son siempre diferentes en la medida en que la tradición a que se deben también lo es. El crítico actúa como transmisor, iluminador, instructor, intérprete y traductor (en sentido etimológico). Trabaja sobre el material previo que hereda (la mitología de la escritura). La esencia de la hermenéutica reside precisamente en la transformación permanente que se deriva de un símbolo constante sometido a la conciencia variable de una sociedad siempre diferente.

Desde otro punto de vista, si todas las lecturas fuesen unívocas, bastaría con una para conocer los sentidos de la obra y no sería necesario leer más que una vez. Al afirmar lo anterior, Barthes sobreentiende que las lecturas son infinitas, ilimitadas y, por lo tanto, imperfectas: *car du sens que la lecture donne à l'oeuvre, comme du signifié, personne au monde ne sait rien* (78). La palabra es un cauce convencional y muy limitado para el volumen potencial que discurre por él. Es uno de los pocos instrumentos (aunque el más importante), además paupérrimo, que poseemos para detener la *metáfora infinita de la obra* y captar su *verdad* (73). Una obra ofrece ilimitadas posibilidades porque se halla en un estado profético (el

de la metáfora) y es imperfecta porque en su ausencia absoluta de situación se entrega a las infinitas situaciones concretas de cada sociedad.

Como Platón, Barthes nos recuerda que el pensamiento se construye solidariamente, que los seres humanos progresamos como personas razonables cuando aceptamos discutir nuestras ideas en un diálogo riguroso, profundo y sostenido con aquellos que comparten la misma pasión por averiguar cuál es el sentido de la realidad. El diálogo progresa, por razones obvias, mediante la escritura. Sin ésta, sin los textos, ese diálogo de aprendizaje sería imposible. Por la naturaleza indudablemente simbólica del texto, el crítico se empeña en un notable esfuerzo por reconstruir e iluminar, desde su perspectiva, el sistema de signos del texto a través de otro sistema de signos que pone a disposición de la sociedad.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE MERINO

En Crítica y verdad Roland Barthes defiende vigorosa y contundentemente su concepción de la crítica literaria. Barthes propone una crítica alejada del formalismo, comprometida y en perpetua construcción, muy vinculada a su tiempo, pero en

sus ideas y conceptos resuenan pasajes platónicos, según revela una lectura conjunta de ambos textos.

Palabras Clave: Crítica literaria, hermenéutica, Barthes, Platón, nouvelle critique.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE MERINO

Dans l'oeuvre Critique et vérité, Roland Barthes défend d'une façon vigoureuse et frappante sa conception de la critique littéraire. Barthes propose une critique éloignée du formalisme, engagée et en constriction éternelle, très liée à son temps, mais

dans ses idées et ses concepts résonnent des paysages platoniciens, comme révèle une lecture faite des deux textes.

Mots clés: Critique littéraire, herméneutique, Barthes, Platon, Nouvelle Critique.

SUMMARY OF MERINO'S ARTICLE

In his Criticism and Truth, Roland Barthes decisively and cogently defends his idea about the Literature Criticism. Barthes proposes a criticism which, far away from Formalism, arrives at a political and temporal engagement.

Nevertheless, by reading them together, we are able to follow the Plato's trail in Barthes's book.

Key words: Literature Criticism, Hermeneutics, Barthes, Plato, New Criticism.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON MERINO

In Kritik und Wahrheit verteidigt Roland Barthes stark und überzeugend seine Wahrnehmung der literarischen Kritik. Barthes schlägt eine des Formalismus entfernte Kritik vor. Die genannte Kritik muss engagiert sein und im lebenslänglichen Bau sein. Sie muss mit ihrer Zeit verbunden sein, aber

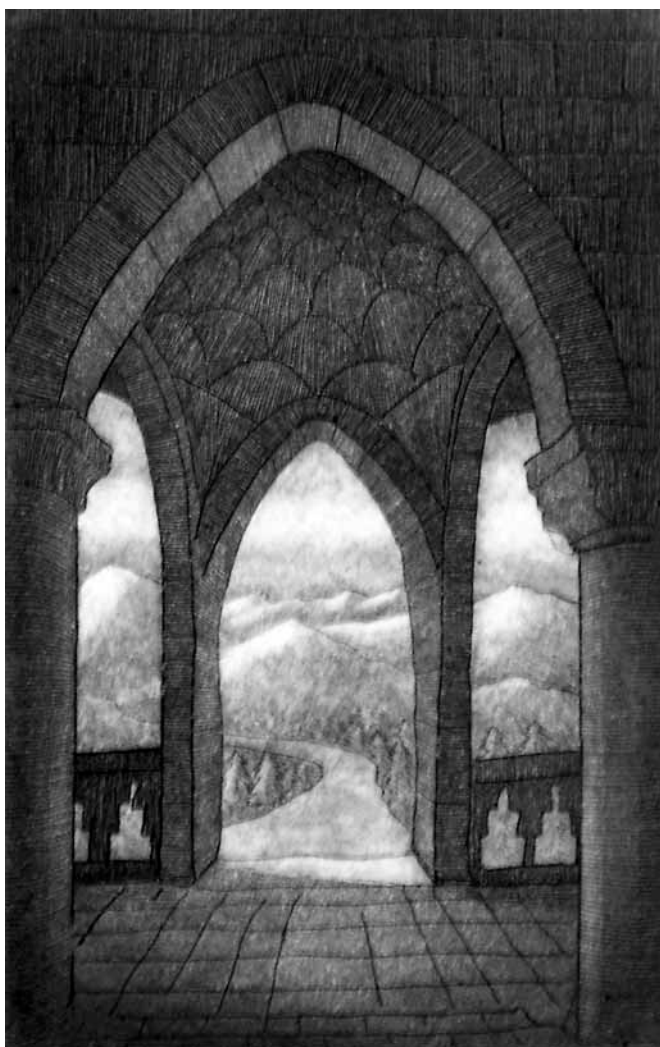
in ihren Ideen und Begriffen widerhallen platonische Textabschnitte, laut einer zusammen Lesung von beiden Texten.

Schlüsselwörter: Literarische Kritik, Hermeneutik, Barthes, Platon, nouvelle critique.

KANT Y LA RAZÓN POSTMODERNA.
DERIVAS A PARTIR DE LA
CRÍTICA DEL JUICIO

Alejandro Escudero Pérez

UNED



INTRODUCCIÓN

En nuestros días es frecuente la expresión “modelos de racionalidad”. Algo ante lo cual preguntamos, ¿no será, sin embargo, una cuestión más originaria y primordial entender en qué pueda consistir una “racionalidad sin Modelo”?¹. Pues, ¿no será, en último término, la razón auténticamente “crítica” cuando no se limita a atenerse a un platónico “Mundo de las Ideas” (se le dé a éste el nombre que se prefiera)?².

Desde luego una “razón” que pretende prescindir en todas las líneas de su desarrollo de un Modelo, de un Fundamento, se sitúa al borde del “irracionalismo”, de un escepticismo que puede alcanzar distintas figuras. Con el fin de sortear ese riesgo vamos a tomar como hilo conductor para arrojar luz sobre el tema mencionado la *Crítica del Juicio* de I. Kant. Esta obra, pensamos, si es leída bajo ciertas claves —que poco a poco iremos desggranando— ofrece valiosas pistas a la hora de plantear y desarrollar la difícil cuestión que moviliza este ensayo.

Kant publicó la *Crítica del Juicio* en 1790, después de que en 1781 y 1788 hubiesen visto la luz, respectivamente, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. Buena parte de su complejidad procede de su intento de hilvanar en un mismo texto una investigación temática —referida a lo bello y lo sublime y a los seres vivos— con un propósito “sistemático”. Un buen estudioso de Kant, O. Höffe, lo expone diciendo:

«... la Crítica del Juicio estético y del Juicio teleológico va más allá de su propio ámbito. No indaga sólo las condiciones de lo bello y de lo orgánico, sino que hace ver la posibilidad de una conexión entre la naturaleza y la moral. El análisis temático y la función sistemática no suponen dos intereses contrapuestos, sino dos intereses que se imbrican entre sí»³.

En la *Crítica del Juicio*, por lo tanto, Kant parece buscar un puente, una *mediación*, entre las dos orillas establecidas por la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. El libro de 1790 venía, así, a completar y culminar el “sistema de la razón”. De nuevo O. Höffe explica con nitidez este aspecto de la cuestión:

«La tercera *Crítica* está íntimamente ligada al conjunto de la crítica kantiana de la razón. Según Kant, la filosofía se divide en dos partes: la Filosofía teórica y la Filosofía práctica (que incluye la Filosofía del Derecho, de la Historia y de la Religión). Si la Filosofía teórica investiga las leyes dictadas por los conceptos del entendimiento puro aplica-

1. Las filosofías del Acontecimiento y la Diferencia, de Nietzsche a Derrida, pasando por Heidegger y Deleuze, giran, nos parece, en buena medida en torno a este problema. ¿Qué significa, si no, el reto de “pensar el ser sin el ente” (Heidegger) o el de un “pensar sin Imagen” (Deleuze)? ¿Y la crítica de Nietzsche a los ideales trascendentes y la apelación de Derrida a un acontecer incalculable e imprevisible?

2. Una “razón sin Modelo” es, además, una “razón sin Método”. Sostiene, pues, la primacía de la *verdad* sobre el método. No es casual que el primer título que iba a tener el libro que Gadamer publicó en 1960 fuese “comprender y acontecer”: el acontecer de la comprensión, en el que se alcanza una verdad en algún ámbito del saber, no puede ser “disciplinado” metódicamente. ¿O es que pueden ser previstas, por ejemplo, lo que T. S. Kuhn denomina “revoluciones científicas”?

3. O. Höffe, *Kant*, ed. Herder, 1986, pg. 245.



dos a la naturaleza, la Filosofía práctica estudia las leyes dictadas por los conceptos de la razón pura centrados en la libertad; la razón sólo es legisladora [como facultad] en la esfera del derecho y de la moral.

Pero ambas esferas, la naturaleza y la libertad, el mundo sensible (fenoménico) y el mundo moral (inteligible), no pueden estar disociadas, ya que la libertad está destinada a expresarse en el mundo sensible. Para salvar el abismo entre el mundo natural y el mundo moral, es necesario buscar un punto de unión. Kant cree haberlo encontrado en la Capacidad de juzgar reflexionante. Kant concibe la Capacidad de juzgar como eslabón intermedio entre el entendimiento y la razón. La tercera *Crítica* está dedicada a investigar sus condiciones válidas a priori⁴.

Kant localiza en el “principio de finalidad” la ‘condición válida a priori’ de la Capacidad de juzgar (*Urteilskraft*), denominando finalidad subjetiva-formal a la que actúa en el ámbito estético y finalidad objetiva-material a la que opera respecto a la naturaleza orgánica.

Hecha esta presentación, y para entrar en el tema que nos ocupa, diremos que caben dos grandes líneas de lectura de la *Crítica del Juicio*. Una primera línea interpretativa —la más habitual— sostiene que confirma y afianza lo propuesto por la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, solucionando el problema de la separación entre naturaleza y libertad, señalando la zona de mediación entre ambas. Una segunda línea

interpretativa —la que aquí ensayaremos— afirma que, más allá de las intenciones de Kant y de las ideas de sus seguidores, la *Crítica del Juicio* desmiente, en el fondo, lo que decían las dos primeras críticas, trazando, así, sutilmente, una posible línea de fuga respecto a la modernidad reflejada y reforzada en aquellas⁵. Además de esto —ya de por sí necesitado de muchas explicaciones— la lectura que planteamos se caracteriza por un “supuesto” y porque desde él se dibuja algo así como una “estrategia general”:

– Suponemos, como hipótesis que debemos demostrar, que Kant, precisamente en la *Crítica del Juicio*, o sea ante los fenómenos de la belleza y de la vida, se topó con algo de lo que no pudo hacerse cargo del todo, ante lo que tuvo que “retroceder”⁶ por-

4. O. Höffe, *Kant*, ed. Herder, 1986, pg. 244. Jacinto Rivera de Rosales expone así la cuestión conectando, en el fondo, la tercera crítica con los principios de la Ilustración: «En las dos introducciones que Kant escribió para su *Crítica del Juicio* se nos presenta la obra planteándola desde un problema fundamentalmente sistemático, de síntesis. Su formulación es múltiple: se trata del paso de la libertad a la naturaleza por medio de una naturaleza teleológica; del paso desde la experiencia en general, determinada por las estructuras transcendentales que habían sido estudiadas en la primera Crítica, a la experiencia concreta, particular, no deducible sin más de aquella y en esa medida contingente, tránsito que se daría gracias al principio de la finalidad; del enlace entre el ámbito de la razón y sus exigencias y el ámbito del entendimiento en virtud de la acción del Juicio; el enlace entre el actuar y el conocer objetivo mediante el sentimiento. Múltiples son sus formulaciones, pero en realidad expresan diversos aspectos de un mismo tema fundamental: la ineludible tarea del ser humano de aunar su finitud y su originariedad, donde aquella ha de ser trabajada y elaborada según el sentido de ésta, a fin de que el hombre unifique las diversas instancias que le configuran, adquiera la identidad propia del sujeto y sea de hecho libre, protagonista de su vida, de su realidad», *Kant: la “Crítica del Juicio” teleológico y la corporalidad del sujeto*, ed. UNED, 1998, pgs. 24–25.

5. El único que en el contexto del Idealismo alemán articuló, a su manera, esta segunda línea de interpretación fue el poeta y pensador F. Hölderlin. Ver, por ejemplo, F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, ed. Visor, 1992 y *Hölderlin y la lógica hegeliana*, ed. Visor, 1995; R. Bodei, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, ed. Visor, 1990; S. Mas, *Hölderlin y los griegos*, ed. Visor, 1999; J. Juanes, *Hölderlin y la sabiduría poética (La otra modernidad)*, ed. Itaca, 2003.

6. M. Heidegger planteó esto en el § 31 de *Kant y el problema de la metafísica*.

que eso con lo que se encontró constituía el *límite* mismo del Sujeto autónomo⁷, es decir, del principio mismo de la época moderna. ¿Qué se esboza, desde esta perspectiva, en ese texto? Nada menos que la descripción completa de un “proceso legislativo” —o sea, de un acto de la razón— en el que la *ley* —lo que rige— de un ámbito del saber óntico —en el que hay sentido y hay validez— *no* está puesta por un Sujeto universal. Se describe, en definitiva, una “razón crítica” (en su doble contexto: de ‘descubrimiento’ y de ‘justificación’) “sin Modelo”.

– La “estrategia general” consiste en extender “retroactivamente” a los ámbitos del conocer y del actuar, a la razón cognoscitiva y la razón práctica, muchos de los rasgos que Kant señaló como exclusivamente específicos del ámbito estético. ¿Con qué fin se plantea esto? Con el propósito de desarbolar, para luego reconstruir, tanto la *Crítica de la razón pura* como la *Crítica de la razón práctica* desde los radicales hallazgos de la *Crítica del Juicio* (unos hallazgos que si son elaborados desde la perspectiva de una Filosofía del Acontecimiento y de la Diferencia, resultan incompatibles con el “discurso filosófico de la modernidad”, por emplear esta expresión de Habermas)⁸.

A partir de aquel supuesto y esta estrategia pueden extraerse, al menos, dos consecuencias que constituyen las principales claves interpretativas con las que nos acercaremos al texto kantiano —de tal modo que nos ayude a entender qué pueda ser eso de una “racionalidad sin Modelo”—:

– Leer la *Crítica del Juicio* prescindiendo del papel sistemático, etc., que Kant le había asignado. El libro de 1790 aparece así despreocupado de una serie de problemas previos (por ejemplo el de la mediación de naturaleza y libertad, etc.) y atento, sólo, a lo que poco a poco va descubriendo al encarar su tema, al ceñir el asunto específico que lo moviliza e inquieta.

– En la *Crítica del Juicio*, por lo que venimos diciendo, se nos da constantemente una de cal y otra de arena de cara a lo que aquí pretendemos plantear. ¿Por qué? Porque se trata de un libro atravesado por enormes tensiones y distorsiones motivadas, principal-

Desde luego una “razón” que pretende prescindir en todas las líneas de su desarrollo de un Modelo, de un Fundamento, se sitúa al borde del “irracionalismo”, de un escepticismo que puede alcanzar distintas figuras.

7. «El fondo de la subjetividad es la acción originaria de darse a sí misma las leyes a las que se vincula precisamente en cuanto puestas por ella misma. Las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad son posiciones del sujeto, que se define como ese libre poner. Que esta posición es en su raíz *autoposición* se muestra en el propio desarrollo de la metafísica de la subjetividad: la objetividad de las leyes a las que el sujeto se vincula, en la medida en que es obra de él mismo, abre el paso a la autodeterminación estricta y total, la libertad de determinar la propia figura, la propia “naturaleza” del ser humano, que así deviene por entero dueño de sí mismo», Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004, pgs 120–121.

8. Todo nuestro ensayo podría leerse como una discusión del escrito que J. Habermas publicó en 1980 con el título “La modernidad, un proyecto inacabado” en la medida en que en él se sigue apelando —aunque sea en el contexto del “giro lingüístico”— a ese Modelo, a ese Fundamento, llamado “Sujeto autónomo”.

mente, porque en él Kant necesitaba poner sus hallazgos al servicio de algo que precisamente ellos permitían discutir en su raíz, por ejemplo, y de modo eminente como hemos de ver, la idea misma de la autonomía del Sujeto.

Nuestra lectura, que pretende ir de la mano de Kant más allá de él y contra él, se verá obligada, una y otra vez, y por fidelidad a la cosa por pensar, a retocar y redefinir lo que su texto va exponiendo⁹. En conjunto, y resumiendo, nuestro ensayo está orientado a pensar el problema de una “razón sin Modelo” a partir de algunos de los hallazgos que Kant hizo en la *Crítica del Juicio*. Se trata de *heredar a Kant*, de repetir diferencialmente aquello que él atisbó sin poder hacerse cargo plenamente de ello porque contravenía sus principios, es decir, los propios de la época moderna. Hoy, sólo hoy, porque estamos a cierta *distancia* de ellos es posible, creemos, hacer lo que él no pudo hacer, llegar a donde él no pudo llegar. Desde la conjetura de una “condición postmoderna”, aún por venir, la *Crítica del Juicio* se nos presenta como una investigación de la que podemos aprender cosas que sólo ella puede enseñarnos.

A continuación haremos calas en cuatro pasajes de la *Crítica del Juicio*. Lo importante, y complicado sin embargo, está en el *enlace* de las cuestiones que iremos poco a poco suscitando. A él nos referiremos en la conclusión de este estudio que, dadas sus dimensiones, sólo ofrece, en el mejor de los casos, unas pocas indicaciones y unos mínimos argumentos.

1. DE LAS ESFERAS A LOS AMBITOS

La primera parada la haremos en la densa y compleja Introducción a la *Crítica del Juicio*. En la definición que aquí se propone del “Juicio reflexionante” (*reflektierende Urteilskraft*) encontraremos el principal recurso que la indagación kantiana nos ofrece a la hora de aclarar en qué consiste una “racionalidad sin Modelo”¹⁰. De todos modos, para que esta noción sea vista en todo su relieve y con todas sus implicaciones, será importante explicar porqué Kant afirma que al Juicio reflexionante *no* le puede corresponder propiamente una “esfera” (a diferencia del conocimiento y la moral) sino “sólo” un “ámbito”. El texto donde lo establece dice así:

9. Seguimos en esto a Heidegger cuando afirma: «Ahora bien, una interpretación que no hace más que reiterar lo que Kant había dicho explícitamente no tiene, desde un principio, valor como exégesis, si la tarea de ésta consiste en hacer ver claramente todo lo que Kant, aparte de las formulaciones expresas, sacó a la luz en su fundamentación. Esto no pudo decirlo el mismo Kant; pues, en general, lo que ha de llegar a ser decisivo en todo conocimiento filosófico no se encuentra en las proposiciones explícitas, sino en lo que éstas presentan como algo implícito», *Kant y el problema de la metafísica*, ed. FCE, 1986, pg. 171.

10. Precisamente por ser *esto* lo que pretendemos esclarecer nos veremos obligados a introducir una serie de variaciones en esa definición.

«Ahora bien, en la familia de las capacidades superiores del conocimiento todavía hay un término intermedio entre la razón y el entendimiento. Se trata del *Juicio*, acerca del cual se tienen motivos para presumir por analogía que le cupiese albergar dentro de sí, sino no una legislación propia, sí su propio

principio para buscar en todo caso conforme a leyes un principio subjetivo a priori que aun cuando no le correspondiese ningún campo de objetos como esfera [*Gebiet*] suya, si pudiese poseer algún ámbito [*Boden*] de tal índole que justamente sólo este principio pudiese resultar válido al respecto»¹¹.

De la negación de una “esfera” propia al Juicio reflexionante, asignándole correlativamente “sólo” un *ámbito* extraeremos, como se verá, jugosas enseñanzas. Pero antes de llegar a ello es preciso examinar con cierto detalle la noción de “Juicio reflexionante”. ¿A qué se refiere Kant con ella?

El principal texto en el que resulta definida dice:

«El Juicio en general es la capacidad de pensar lo particular en tanto incluido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) está dado, entonces el Juicio que subsume bajo él lo particular es *determinante* (también cuando como capacidad transcendental de juzgar indica a priori las únicas condiciones conforme a las que puede haber subsunción bajo ese universal). Si sólo está dado lo particular, debiendo el Juicio buscar el universal que le corresponde, entonces éste es tan sólo *reflexionante*».

En primer lugar conviene fijarse en lo siguiente: el Juicio, antes de que entren en juego otras consideraciones que lo dividen internamente, consiste en la operación de *subsumir* un *particular* (una intuición) en un *universal* (un concepto). Es en esta operación en la que tiene lugar la *validez* de todos los juicios: un juicio será válido, únicamente, cuando en efecto hay subsunción, cuando ésta es *adecuada*. Todas las operaciones del Juicio, de la capacidad de juzgar, consisten en lo mismo, aunque en razón de los términos en juego puede darse dos situaciones inversas:

- El Juicio es “determinante” cuando lo que está dado, lo que tenemos en nuestras manos, es el universal. Debe, entonces, efectuarse un proceso de descenso desde éste hasta el particular que le sea adecuado, es decir, que resulte subsumido en él.
- El Juicio es “reflexionante”, en cambio, cuando lo dado, lo que está presente, es un particular. Debe, pues, ascenderse desde él hasta el universal que lo subsuma.

La diferencia entre estas dos vertientes del Juicio se encuentra, por lo tanto, en qué sea en cada caso lo que está dado y qué lo que no lo está, en qué sea presente y que esté ausente, en definitiva. El Juicio determinante busca lo particular desde lo universal; el Juicio reflexionante busca lo universal desde lo particular. No se trata, sin embargo, de situaciones simétricas: en el Juicio determinante lo dado, eso que tenemos presente y de lo que

La “estrategia general” consiste en extender “retroactivamente” a los ámbitos del conocer y del actuar, a la razón cognoscitiva y la razón práctica, muchos de los rasgos que Kant señaló como exclusivamente específicos del ámbito estético.

11. La razón de traducir así los términos entre corchetes se debe a motivos sistemáticos que en adelante se explicitarán —pues aunque lo hagamos tomando un pie en Kant los definiremos por nuestra cuenta—. La traducción de todos los textos de Kant que iremos citando es nuestra.

El Juicio, antes de que entren en juego otras consideraciones que lo dividen internamente, consiste en la operación de *subsumir* un particular (una intuición) en un *universal* (un concepto).

partimos está, en último término, *puesto* a priori por el Sujeto, sea el Sujeto del conocer o el Sujeto del actuar; el universal (el concepto) aquí procede, pues, de las condiciones de posibilidad de las esferas legisladas respectivamente por la razón cognoscitiva o la razón práctica. En cambio en el Juicio reflexionante está, afortunadamente, mucho menos claro cuál es la instancia que proporciona el universal y, por lo mismo, cómo es que se presenta el particular que debe ser subsumido para que se puedan formular juicios válidos sobre algo.

De todos modos, hay varios motivos de fondo, unos internos a lo que Kant nos propone en otros sitios de la misma *Crítica del Juicio*, otros externos a su filosofía, que nos invitan a no dar por buena sin más esta definición del Juicio reflexionante y nos animan a intentar una *definición alternativa* que, aún así, mantenga su “espíritu”.

Desde una perspectiva externa —movidos por el tema general que intentamos plantear ateniéndonos a los desafíos de la filosofía contemporánea— cabe decir que si aceptamos sin discusión en la noción de Juicio el modelo particular/universal y la subsunción del primero por el segundo ya todo está perdido para nuestra “causa”¹². Aprobaríamos, de entrada, una idea inherente a todo intentos de sostener que sólo hay “razón” si hay, ante todo, un “Modelo”; es decir, mantendríamos que la forma única y la forma primera del pensar se encuentra en el “pensar conceptual”, ese modo de pensar —legítimo en sus límites, pero *sólo* en ellos— definido tradicionalmente a partir de los moldes de la “lógica” e inseparable, en el fondo, de una metafísica esencialista —sea de índole “realista” o de tipo “idealista”.

Pero también desde un punto de vista interno a Kant —el único que satisface a los historiadores de la filosofía en general y a los kantianos en particular— puede aducirse —para apoyar la necesidad de emprender una redefinición de la noción de Juicio reflexionante— que el planteamiento kantiano es incongruente, tal como está, con *otros* hallazgos de la *Crítica del Juicio* como los que en los siguientes apartados de este estudio iremos señalando, hallazgos que poco a poco comenzamos a ser capaces a reconocer y estimar gracias al lento, pero firme, reflujo de formas rígidas, inflexibles, del pensar¹³.

A nuestro entender Kant realizó la definición del Juicio reflexionante que acabamos de exponer desde el horizonte —para él incuestionable— del Juicio determinante; haciendo esto, pensamos, cercenó sus más altas posibilidades: las que lo conducen a actuar como posible hilo conductor de una noción de razón y racionalidad caracterizada por el rechazo de todo *Modelo previo* a la hora de com-

12. En vez de la dialéctica de subsunción entre lo particular y lo universal (se lleve a cabo ésta de abajo arriba o de arriba abajo) lo que necesitamos para elaborar la problemática de una “racionalidad sin Modelo” es, más bien, una “lógica de la singularidad” y una “lógica de la excepción”. Ver, por ejemplo, lo que sobre esto plantea Eugenio Trias en su *Filosofía del futuro*, ed. Destino, 1983.

13. De la *Crítica del Juicio* podemos decir —y con muchos más motivos, nos parece— lo que en el § 45 de *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger afirmaba de la *Crítica de la razón pura* (en el momento en que Kant ponía en conexión las categorías con el tiempo): «Ésta hizo que el predominio de la razón y de la lógica se tambalee. La “lógica” fue despojada de la preeminencia que le había sido conferida tradicionalmente dentro de la metafísica. Su idea misma llega a ser problemática».

prender en su raíz el sentido y la verdad de los fenómenos, sea en el ámbito que sea. ¿Qué nos toca hacer, entonces? Nada menos que intentar *redefinir* la idea de Juicio reflexionante de tal modo que *no* sea incongruente con otros hallazgos de la *Crítica del Juicio*.

Por ahora, para empezar el desarrollo de esta tarea, y a fin de, al menos, plantearla en sus términos iniciales, retendremos de la definición kantiana del Juicio reflexionante al menos dos cosas:

- Su operación se desencadena, se pone en camino, a partir del estímulo que supone una situación de “vacío legal”, es decir, cuando un hay un “caso” que juzgar sin que haya una ley previa apta para juzgarla.
- Lo que orienta la búsqueda (racional) de una ley nunca es algo que esté, sin más, ahí dado; y si en algún sentido puede llegar a decirse que esa ley está “dada” lo que ya *no* puede afirmarse de entrada es que lo esté por haber sido puesta a priori por el Sujeto autónomo.

A partir de lo que acabamos de apuntar puede, en definitiva, afirmarse que, en su raíz, ese acto de la razón denominado “Juicio reflexionante” busca *sin* Modelo y, a la vez, busca algo que no es propiamente un Modelo, pese a que lo buscado es, precisamente, algo *vinculante*, pues se trata de una *ley*, un *principio*, una *regla*. Con la peculiaridad —y esto es para nosotros lo decisivo— de que esa ley —volveremos sobre ello al final de este escrito— *no* ha sido puesta por el Sujeto sino por una instancia enigmática que sería desvirtuada si se la pensase o como “subjetiva” o como “objetiva”¹⁴. Un indicio de lo que estamos diciendo lo encontramos en el siguiente texto de Felipe Martínez Marzoa:

«Sin embargo, la noción del Juicio reflexionante o del carácter esencialmente reflexionante de la facultad de juicio, tal como acabamos de establecerla, parece presuponer que hay algún momento en que un particular está efectivamente dado sin que se haya encontrado (o, lo que es lo mismo, producido) un universal bajo el cual se subsuma; dicho de otra manera: parece presuponer que puede haber presencia de una cosa concreta sin que en esa presencia entre concepto. Y esto, al menos a primera vista, es contradictorio con lo que la *Crítica de la razón pura* nos dice acerca del concepto y su relación con la intuición»¹⁵.

Volvamos ahora al comienzo. Allí decíamos: al Juicio reflexionante nunca puede corresponderle una “esfera” —habiendo como hay, nos dice Kant, una esfera para

14. Lo que, en primer término, caracteriza esa instancia que *da la ley* —una ley que la razón *encuentra* y de la que debe hacerse cargo— es que ni el idealismo ni el realismo, en cualquiera de sus formas, posee recursos para “tematizarla” —ni siquiera para “reconocerla” como algo “posible”—. ¿Por qué? Porque ambas posiciones filosóficas son incapaces, en el fondo, de “pensar sin Modelo” (Heidegger diría: de pensar el *ser* sin poner, a priori, algo óntico como Modelo —confundiendo, de esta manera, al *ser* de los entes con un *ente supremo*, con un *fundamento*—).

15. *Desconocida raíz común*, ed. Visor, 1987, pág. 19. En este texto, por otra parte, se plantea ya el asunto del que nos ocuparemos en el próximo apartado.

La acotación, así, del campo temático al que se refiere el saber implica, por lo tanto, su clausura. Una esfera, entonces, resulta en su raíz impermeable y refractaria a cualquier acontecimiento.

la razón cognoscitiva y otra para la razón práctica— sino, solo, un “ámbito”. ¿Qué significa esto? ¿Qué nos aporta en concreto al tema que plantea-mos? ¿En qué se diferencian las “esferas” de los “ámbitos”?

En principio, y sin entrar en detalles, un saber óntico se organiza como un “ámbito” cuando su campo temático está acotado —por la acción de sus presupuestos¹⁶— de tal modo que, cuando sea, cuando toque y corresponda, puede resultar *abierto* —y, así, transformado en su legislación propia— por un *acontecimiento*. Desde luego un ámbito es algo “cerrado”: sus posibilidades —las de que en él los entes se muestren como esto o como aquello— son finitas, concretas; pero su modo de “cierre” permite que el centro de un “ámbito” (una específica red de “obras” vigentes) pueda ser *descentrado* por otras obras (que, en adelante, aglutinarán y proporcionarán una figura peculiar a los distintos elementos de esa constelación del saber que así ha resultado reorganizada)¹⁷.

Al contrario un saber óntico se organiza —si es que tal cosa fuese posible, pues es lo que aquí pretendemos discutir— como una “esfera” cuando posee un cierre rígido, de modo tal que su centro no puede resultar en ningún caso descentrado ni su legislación propia modificada en sus leyes básicas. La acotación, así, del campo temático al que se refiere el saber implica, por lo tanto, su clausura. Una esfera, entonces, resulta en su raíz impermeable y refractaria a cualquier acontecimiento.

Ocurre que según Kant los principales campos del saber del ente —el del conocimiento y el de la moral— están organizados a modo de “esferas”; cosa que habrían demostrado, respectivamente, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* al haber expuesto cuál es la ley de la naturaleza y la ley de la moral. La única —y desde nuestra perspectiva muy relevante— excepción que Kant reconoce está, como ya señalamos, en la *Crítica del Juicio*: allí donde opera el Juicio reflexionante, en ese campo del saber, sólo puede haber legítimamente un “ámbito”.

Como expusimos al comienzo la estrategia general de esta relectura de Kant —que pretende entenderse como un esbozo de “crítica de la modernidad”— consiste en extender o trasladar a la “razón cognoscitiva” y a la “razón práctica” los rasgos que Kant atribuye en la *Crítica de Juicio* exclusivamente a “lo estético”. Aplicado esto al tema que estamos planteando significa: diga Kant lo que diga (y “Kant” es aquí, sólo, el nombre de un filósofo moderno de la modernidad)¹⁸ nunca, en el saber del ente¹⁹, hay ni puede haber “esferas”. Los saberes sólo pueden organizarse al modo de “ámbitos”²⁰. Desde esta

16. Dicho en el lenguaje del primer Heidegger: los “presupuestos” de un saber son la “precomprensión del ser del ente” que comparece en el ámbito por ellos determinado.

17. Una sucinta descripción de los elementos que integran una constelación del saber, es decir, que constituyen un ámbito del saber puede consultarse en nuestro escrito “Heidegger y la pregunta por el arte” (www.uned.es/dpto_fil/revista/palimpsestos/heidegger_la_pregunta_por_el_arte.pdf).

18. Aunque sorprenda esta expresión con ella sólo pretendemos sugerir que puede haber —y de hecho las hay— teorías filosóficas de la modernidad que no sean modernas, es decir, que discrepen respecto a los principios que han sustentado y sustentan una época que en parte —pero sólo en parte— sigue siendo la nuestra.

19. Pensamos que pueden distinguirse las siguientes direcciones del saber óntico: saberes científicos, saberes técnicos, saberes éticos, saberes políticos, saberes artísticos y saberes religiosos. El “mundo” está, en cada caso, en cada época, urdido a partir de los hilos que constituyen los contenidos vigentes en cada uno de esos saberes.

20. En *¿Qué es la ciencia?*, ed. Pentalfa, 1995, Gustavo Bueno, explicando la teoría del “cierre categorial” como teoría de los saberes científicos, escribe: «Cierre no es clausura», pág. 60.

perspectiva debe decirse que, por el modo en que están planteadas y desarrolladas, por lo que intentan buscar y por lo que creen haber encontrado, tanto la *Crítica de la razón pura* como la *Crítica de la razón práctica* son, mal que les pese, obras filosóficas profundamente *dogmáticas*. ¿Por qué? Porque pretenden, han pretendido, evitar de antemano todo posible *acontecimiento* que pueda llegar a transformar en su raíz tanto al conocimiento como a la moral. Baste señalar un mínimo ejemplo: con la *Crítica de la razón pura* en la mano (y teniendo en cuenta su importante prolongación, los *Fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza*)²¹ ese “acontecimiento” (en el ámbito de la física) que por comodidad llamaremos “Einstein” es, a priori, imposible y, a posteriori irracional y, por lo tanto, ilegítimo²².

Así pues, una de las tareas que conciernen y reclaman a una filosofía que se plantea y desarrolla en medio de una “racionalidad sin Modelo” consiste en, por expresarlo así, “desesferizar” todos los campos del saber, evitando los dogmatismos que —por *hybris*— pretenden blindarlos a los posibles acontecimientos imponiéndoles unos cierres rígidos, una legislación única y presuntamente inderogable. Si nos preguntamos ¿cómo *evitar* —en el caso kantiano, pues es él el que nos está orientando en nuestra indagación— la “esferización” de los ámbitos del saber óntico? La respuesta sólo podrá elaborarse una vez se consiga aclarar cómo en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* se pretendía llevar a cabo la “clausura” del conocimiento o de la moral. Pues bien, en Kant —salvo la afortunada y aleccionadora excepción que constituye la *Crítica del Juicio*— opera un “dispositivo de clausura” que puede denominarse “Idealismo transcendental”²³. Este dispositivo enlaza, al menos, tres operaciones que se refuerzan y apoyan entre sí:

- Defender que existe *la* Ciencia, y también *la* Moral, es decir que hay una única ciencia válida y única sola moral correcta; que existen, dicho sea para entendernos, la Verdad y el Bien (la esencia de lo verdadero y la esencia de lo bueno).
- Afirmar que existen *las* “condiciones de posibilidad” de esa ciencia y de esa moral; unas “condiciones de posibilidad” que son “a priori formales”, “procedimientos” o “métodos” desde los que pueden verificarse por un lado los juicios del conocimiento y, por otro, los juicios de la moral.
- Atribuir, finalmente, esas “condiciones de posibilidad” al *Sujeto*

21. Pero, ¿cabe proporcionar a la “ciencia de la naturaleza” algo así como unos “fundamentos metafísicos”? ¿es siquiera necesario —filosóficamente necesario— algo así? ¿consiste la filosofía, acaso, en llevar a cabo la tarea de “fundamentar” al conjunto del saber?

22. Todos los intentos, y varios hubo a lo largo del siglo XX, de “conciliar” la nueva física con los supuestos del kantismo fracasaron estrepitosamente. Una informada panorámica de este asunto la ofrece Agustín González Ruiz en *La nueva imagen del mundo (El impacto filosófico de la relatividad)*, ed. Akal, 2003. De todos modos esto nunca ha preocupado realmente al academicismo kantiano, experto siempre en buscar subterfugios ante cualquier situación novedosa (¿cómo un “hecho mundano” va a afectar —y mucho menos a refutar— a una filosofía que se considera a sí misma “transcendental”?; pero una “revolución científica” no es un “hecho”, sino un *acontecimiento*).

23. Este “dispositivo”, desde luego, no es un puro “invento” de “un filósofo” —que se le ocurrió proponerlo una buena mañana. Los filósofos, cuando lo son, “piensan su época”. El “dispositivo” del caso, por lo tanto, es algo que está implícito en los fenómenos de la modernidad (en su ciencia, sus instituciones morales, sus sistemas políticos, etc.).

En Kant —salvo la
afortunada y
aleccionadora excepción
que constituye la *Crítica
del Juicio*— opera un
“dispositivo de clausura”
que puede denominarse
“Idealismo
transcendental”

de la razón, al único fundamento, necesario y universal por definición (un Modelo al que deben adecuarse todos los “contenidos” para adquirir algún tipo de consistencia).

Señalado esto, ¿cómo se evita, entonces, la dogmática clausura de los ámbitos del saber? ¿cómo se impide su indebida conversión en “esferas”? En nuestros días —en tanto somos los herederos de una modernidad aún en marcha— intentando —por difícil que sea— desarticular pieza a pieza el dispositivo que acabamos de describir. Algo que exige, para empezar, que nos planteemos con toda gravedad preguntas como estas: ¿es evidente que yo soy (o que nosotros somos) *el* Sujeto de la razón? ¿es cierto y seguro que yo soy (o somos nosotros) *el* “legislador” en todas las esferas del saber? ¿es la filosofía la parte del saber encargada de fundamentarlas en su totalidad? ¿o le corresponde a la filosofía, por ejemplo, la tarea de “preparar un acontecimiento” partiendo de lo que se indica con la expresión “racionalidad sin Modelo”?

Antes de formular unas pocas “conclusiones” de lo que hasta aquí hemos expuesto nos parece interesante dar voz a una posible objeción que desde posiciones kantianas podría legítimamente plantearse a lo que hemos afirmado.

Un kantiano podría formular, más o menos, el siguiente argumento: “no es cierto que lo que se desprende tanto de la *Crítica de la razón pura* como de la *Crítica de la razón práctica* sea una organización del saber en forma de ‘esferas clausuradas’; en ningún caso la filosofía transcendental afirma que todo lo empírico esté ya completamente constituido desde las condiciones de posibilidad que nos definen como el Sujeto del conocimiento o de la moral. Esa ‘constitución’ debe entenderse como una ‘tarea infinita’: la tarea de realizar el Sistema (la legislación inherente a cada esfera) *en* la Historia, una tarea orientada por ‘representaciones dialécticas’ (Ideas en la KrV, Postulados en la KpV). Unas representaciones éstas que no surgen como capricho arbitrario sino del riguroso y estricto ‘paso a la totalidad’ de lo que se ha encontrado gracias a la analítica de las facultades del Sujeto racional”.

Con el fin de discutir este argumento decimos: es cierto, desde luego, que las esferas del conocer y del actuar no están clausuradas “de facto”, pero sí lo están “de iure”, a través del procedimiento de la proyección como totalidad (desde ese momento “regulativa”) de lo “constitutivo” de cada esfera, de sus condiciones de posibilidad. En este contexto la historia es necesariamente concebida como la Historia Universal —de dirección única, y en progreso— de un Sistema que se ha definido y establecido previamente²⁴.

La razón del Sujeto, pensamos, encierra un dogmatismo universalista y necesitarista; con ella, al erigirse en Modelo, los distintos ámbitos de experiencia son atezados entre unos ele-

24. ¿Lo regulativo de un ámbito del saber (su *télos*) tiene que ser una proyección —entendida como “paso a la totalidad”— de lo constitutivo (del *arché* de ese ámbito)? Y si no, entonces ¿cómo se relacionan ambos? Habrá que averiguarlo.

mentos constitutivos y otros regulativos que se postulan como fijados de una vez por todas. Desde esta perspectiva la única tarea legítima consiste en ir “aplicando”, poco a poco, lo a priori a lo empírico, irlo adecuando al Modelo, y, así, “racionalizándolo” de manera progresiva. Es así, por otro lado, como se comprende y justifica la época moderna: como la época en la que empieza de verdad a realizarse la Razón en la Historia, alcanzando de este modo la humanidad europea una “mayoría de edad” que la convierte en el único espejo en el que deben mirarse las demás formas de la cultura²⁵.

¿Qué reto se abre aquí (una vez que la trama anterior sea puesta en tela de juicio)? Nada menos que repensar la *historicidad*, intentar aclarar qué sean la historia y lo histórico. Para hacerlo también en la *Crítica del Juicio* pueden encontrarse unas pocas pistas, unas indicaciones que pueden ser prolongadas, por ejemplo, a partir de una articulación —difícil pero necesaria— entre la gadameriana “*Wirkungsgeschichte*” y la heideggeriana “*Seinsgeschichte*”. Todo ello orientado a concebir una historia que no sea sólo —al modo kantiano o al modo hegeliano— la plasmación progresiva de un Sistema (el Sistema de la Ciencia o de la Moral). Una historia, por tanto, de “ámbitos”, nunca de “esferas”.

De todo lo apuntado hasta aquí —y téngase en cuenta que lo dicho es sólo eso, poco más que un apunte sobre un conjunto articulado de temas y problemas— pueden extraerse dos conclusiones:

– Las vertientes de la investigación filosófica que se ocupan, respectivamente, de cada uno de los ámbitos del saber (filosofía de la ciencia, del arte, etc.)²⁶ únicamente pueden ser “críticas” y en modo alguno “doctrinales”: no les está permitido desembocar en lo que Kant llamaba “metafísica” cuando se refería a una “metafísica de la naturaleza” o una “metafísica de las costumbres”; y esto es algo que bien puede aprenderse de la *Crítica del Juicio*, en el momento en el que lúcidamente señala respecto al ámbito en el que opera el Juicio reflexionante que ahí “sólo hay crítica, nunca doctrina”²⁷ (puede aprenderse y asumirse, eso sí, a condición de que se extienda ésta consideración a todos los ámbitos del saber). Este planteamiento, por otra parte, necesita aclarar en qué

25. A este respecto el opúsculo de Kant “¿Qué es la Ilustración?” (1784) y la conferencia de Husserl “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” (1935) están en perfecta continuidad: son el alfa y el omega de una misma ideología.

26. Las distintas “filosofías de ...” son, entendemos, “ontologías regionales” que en cuanto están referidas a “ámbitos del saber” no se ocupan, en modo alguno, de investigar e inventariar algo así como “clases de entes”. Con esto, además, se descarta, por ejemplo, que la “filosofía del lenguaje” se considere una “ontología regional” porque, para empezar, el “lenguaje” no es un ámbito del saber, sino una *forma* inherente a la *totalidad* de cuanto es y aparece (tal y como veo el asunto pueden distinguirse seis *formas* en cuyo cruce comparecen, en cada ámbito del saber, los entes: la corporalidad, la alteridad, la lingüisiticidad, la sensibilidad, el mundo y la naturaleza).

27. Escribe al respecto Félix Duque: «En 1790, al final del Prólogo a la tercera Crítica, anuncia Kant solemnemente que con esta obra da por terminado todo el edificio crítico, añadiendo que pasará de inmediato a ocuparse de la parte doctrinal (“metafísica”), dividida como es sabido en dos grandes esferas: la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres. Y como supone que el lector va a notar enseguida la disparidad (hay tres Críticas, pero sólo dos metafísicas), señala: ‘Se entiende de suyo que para la facultad de Juzgar no haya ninguna parte especial, porque por lo que hace a ella la Crítica vale como teoría’. Pero la verdad es que eso no se ‘entiende de suyo’, y que tendremos que afanarnos por entender esa ausencia», *Historia de la filosofía moderna*, ed. Akal, 1998, pg. 125–126.

sentido los *a priori* de los distintos ámbitos del saber (sus “presupuestos”) son a la vez “históricos” y “materiales”.

– Una “razón crítica”, una “razón sin Modelo”, es aquella que actúa al modo de lo que Kant llama Juicio reflexionante, por más que su definición precise ser retocada. La “razón”, así, se concibe en su raíz como una “búsqueda”, como un “encaminarse hacia...”, retomando, por lo tanto, la definición aristotélica de la filosofía como ese saber que, una y otra vez, cada vez, cuando toca, es un “saber que *se busca*”²⁸.

2. DE UNA PRESENCIA SIN CONCEPTO

A partir de la conexión que cabe hacer entre el § 1 y el § 35 de la *Crítica del Juicio* se puede llegar a establecer un elemento relevante para esclarecer en qué consiste una “racionalidad sin Modelo”. En el primero Kant explica que el “juicio de gusto” no es un “juicio lógico” sino un (anómalo) “juicio estético”. En el segundo alude a una peculiarísima operación: la que tiene lugar en una “esquematización sin concepto” (algo no contemplado en la teoría del esquematismo propuesta en la *Crítica de la razón pura*). ¿Cómo está conectado lo uno con lo otro?

Antes de entrar en más detalles se impone, sin embargo, hacer una observación. Kant sostiene —tomándolo por algo obvio, evidente, no necesitado de justificación— que únicamente hay validez *en* el “juicio”; él es, por lo tanto, el único lugar de la verdad. Aquí no nos es posible discutir esta idea de un modo directo, por más que se trate de un debate del que no se puede prescindir. A nuestro entender filósofos de la tradición fenomenológica como Husserl o Merleau-Ponty —por ejemplo, y respectivamente, en *Experiencia y juicio* o *Fenomenología de la percepción*— o el mismo Heidegger (el § 44 de *Ser y tiempo*, sin ir más lejos) han aportado elementos imprescindibles a la hora de abordar este difícil asunto. Como brevísimo apunte diremos sólo lo siguiente:

– Si la “verdad” sólo ocurriese en el juicio ésta únicamente podría significar legítimamente “adecuación”, impidiéndose de raíz su posible comprensión —en la estela de la *alétheia* griega— como “desocultamiento”²⁹.

28. Una lúcida elaboración de esta idea se encuentra en E. Trías, *La aventura filosófica*, ed. Mondadori, 1986. La filosofía es, según esto, y en un sentido radical, *investigación*, exploración de lo desconocido.

29. Una excelente elaboración del tema puede leerse en R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004, especialmente los capítulos 8, 10 y 12. La noción de *alétheia* —muy necesitada de aclaración, desde luego— señala un límite al pensar conceptual, al modo de pensar cincelado a partir de la “lógica”. Éste es legítimo, pues, en tanto no traspase ese límite, cosa que ocurre cuando se afirma que *todo* pensar (todo saber, toda verdad) consiste, de un modo u otro, en llevar a cabo una adecuada subsunción de particulares en universales.

– Los temas que abordamos aquí conciernen por entero al denominado “problema de los universales” (problema que depende de una metafísica esencialista de ori-

gen platónico y de su reelaboración en el contexto monoteísta que se impuso al final de la antigüedad clásica)³⁰.

El § 1 de la *Crítica del Juicio* afirma, como dijimos, que el “juicio de gusto” no es un juicio “lógico” sino “estético”. Así en el reconocimiento de algo como “bello” (“esta rosa *es* bella”, por ejemplo) *no* se pone ese algo en relación con concepto alguno³¹. Sin embargo —y esto es para nosotros lo relevante— se trata de un auténtico “juicio”; la ausencia de concepto en él no implica en modo alguno que ese reconocimiento sea ajeno o escape a la necesidad de dirimir —de discernir— respecto a cada juicio estético su verdad o su falsedad. En el ámbito estético legítimamente se formula, se plantea, la *quaestio iuris*. Dicho de otro modo —y aproximándonos al núcleo de la cuestión—, en el juicio estético actúa un legítimo “es”: hay *síntesis* de un “predicado” con un “sujeto” (hay, pues, presencia de algo como algo), pero la hay de tal manera que esa *síntesis no es conceptual*. Afirmando esto la tradicional teoría del juicio (incluida la que Kant expuso en la *Crítica de la razón pura* o la *Crítica de la razón práctica*) empieza a ser discutida, hasta el punto de que si se desarrolla y profundiza suficientemente lo expuesto por Kant en el § 1 de la *Crítica del Juicio* esa teoría —que suele aceptarse sin discusión— puede llegar a ser subvertida desde dentro³².

En el marco kantiano —si tomamos como puntos de referencia las dos primeras Críticas— el que haya “síntesis” (es decir, algo óntico, un “fenómeno” —algo con sentido y susceptible de validez—) *sin* que ésta sea regida por un “concepto” significa —y esto, otra vez, importa resaltarlo— que hay *síntesis sin* que haya *posición* de un objeto por parte del Sujeto. Al afirmar esto —siempre que se lo tome en serio y no se lo cercene con restricciones que proceden de prejuicios admitidos sin discusión— se está dirigiendo un torpedo a la línea de flotación del Idealismo moderno. ¿Por qué? Porque su punto fuerte se encuentra en la idea de que *toda* *síntesis* —al menos *de iure*— es producida (puesta) por un concepto del Sujeto, sea un concepto teórico (en la esfera del conocimiento) o un concepto práctico (en la esfera de lo moral).

¿Qué despunta, en definitiva, y aunque lo haga con enorme timidez, en la noción kantiana de “juicio estético”? Ante todo, y nada menos, que un sentido del “ser” —y, así, también, de la “verdad”— incompatible con las premisas últimas del moderno Sujeto autónomo, legislador —presuntamente— en todas las esferas del saber. Según sostiene el Idealismo moderno el Sujeto es la instancia que *pone*³³, desde sus condiciones de posibilidad o sus a priori formales, objetos, es, pues, al autor —de

La “razón”, así, se concibe en su raíz como una “búsqueda”, como un “encaminarse hacia ...”, retomando, por lo tanto, la definición aristotélica de la filosofía como ese saber que, una y otra vez, cada vez, cuando toca, es un “saber que *se busca*”

30. En este apartado intentamos esbozar una línea de indagación que apunta hacia el “desmontaje” de ese “problema”.

31. Es decir con un universal, con una *esencia* (que es el *referente* del concepto).

32. Esto no significa, insistimos, en que tenga que ser rechazada de modo absoluto, pero sí que se la ubique en el lugar que le corresponde, evitando su extralimitación.

33. Que “ser” significa básicamente “posición”, que se refiere a un “poner”, etc. es lo que explica Kant en A 598/B 626 de la *Crítica de la razón pura*. Sobre este tema es imprescindible el estudio de Heidegger “La tesis de Kant sobre el ser”, recogido en *Hitos*, ed. Alianza, 2000.

iure— de toda síntesis, de tal manera que —desde sus coordenadas— resulta inconcebible algún sentido o alguna verdad que no sea obra *suya*, producto de *su* actividad.

Llegamos así, desde aquí, al § 36 de la *Crítica del Juicio*. Si hay, si cabe, si no es de entrada imposible, una síntesis no conceptual³⁴, si en esas síntesis “no hay (rigiendo) un concepto”, entonces ¿qué hay? Hay lo que Kant llama en este parágrafo “esquema” (algo remitido a la operación de “esquematización”). No estoy seguro de si por la ruta que así se marca — la de aclarar a fondo la noción de esquema y la acción llamada “esquematar” — se llega a buen puerto o si conduce a un naufragio seguro. Lo que sí me parece discutible es seguir la indicación kantiana en la que se asigna el “esquematismo” a la “imaginación”, pues si en general nos parece insuficiente el recurso al Sujeto a la hora de pensar el sentido y la verdad no menos deficiente nos parece la alusión a sus (míticas) Facultades³⁵. Tal como Deleuze defiende la idea —indispensable en una teoría del cuerpo que no sucumba al biologismo más ramplón— de un cuerpo—sin—órganos (sin órganos pre—figurados, se entiende) hay que sostener, en este contexto, y sin pretender introducir con ello alguna clase de “dualismo”, la tesis de una mente—sin—facultades. No hay nada que estudiar, pues, en una presunta “imaginación del Sujeto” porque, para empezar, no existe *la* imaginación como tal, operando según una esencia fija que pueda ser explicitada (las “facultades” que nos atribuimos son, en su raíz, *hábitos*)³⁶.

34. Cómo mínimo apunte de un tema tan crucial como éste diremos: siendo la “síntesis” esa “composición” en la que hay o comparece algo como ente o fenómeno (lo compuesto, la unidad de algo múltiple, la totalidad de unas partes) debe añadirse que ésta es inseparable de un “análisis”. No hay síntesis sin análisis, no hay “composición” sin que haya o pueda haber “descomposición”. Ahora bien: los entes o fenómenos son analizables hasta un *límite*, es decir, hasta dar con algo *simple e indivisible*. Y eso simple e indivisible, ¿qué es? Nada menos que lo sintetizante de la síntesis, es decir, el *ser* del ente (inconfundible con algo así como la *esencia* del ente, en la medida en que haya tal cosa). Aquí estamos, y no por casualidad, en uno de los puntos clave de la crítica de Aristóteles a Platón. Sobre estos temas son estudios de referencia *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, ed. Dykinson, 2001, y *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, (especialmente pgs. 71 y ss.) ed. Alderabán, 2000, ambos de Teresa Oñate y Zubía.

35. Dicho muy rápidamente —y poniendo como ejemplo un “órgano del cuerpo”—: el ojo sólo es ojo viendo, es decir, de un modo inseparable de lo visto (siendo el *ver* —ese acto— algo que abarca a ambos). Más en general: cada una de nuestras “facultades” o “capacidades” se forja en medio —en el medio— del ser—en—el—mundo, esto es, en el “trato con...” (en la *praxis*, por decirlo así). Nunca, pues, pre—existen a ese trato: se “estructuran” en él (las “competencias”, pues, son inseparables de las “actuaciones”).

36. Muy relevante es, en este contexto, la conexión entre los “hábitos” y las “síntesis pasivas” (las síntesis que nos vamos encontrando en el curso de la experiencia). Ver E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, FCE, 1985, § 32 y § 39 (lamentablemente los prejuicios idealistas del fundador de la fenomenología le llevaban a sostener que las “síntesis pasivas” *dependen* —de iure— de “síntesis activas” efectuadas por la conciencia). También, G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, ed. Gedisa, 1996.

Volviendo al tema que nos ocupa: de la noción kantiana de “esquema” —como posible término para referirse a eso que actúa en la síntesis en la que algo se muestra como algo— vamos a quedarnos, por ahora, con dos cosas que nos parecen interesantes:

- Un esquema no es ni “sensible” ni “inteligible”, ni “particular” ni “universal” (ni intuición ni concepto).
- Un esquema no se puede separar o abstraer completamente de eso en lo que está (como operador de su síntesis).

Pero algo así —pues no basta con señalar lo que no es—, ¿qué es? Pendiente queda el averiguarlo.

Recordando ahora cuál es nuestra “estrategia general” —que no pasa de

ser, por el momento, un desideratum, un “programa”— podemos decir que el reto consiste, en este nivel de consideración del tema que nos ocupa, en “trasladar” y “extender” el hallazgo kantiano del “juicio estético” a los demás ámbitos del saber; de este modo habrá que mostrar cómo los rasgos descriptivos de éste son *también* los que caracterizan a los juicios que forman parte del ámbito del conocer o del ámbito del actuar (de la razón cognoscitiva y de la razón práctica, en definitiva).

Una consecuencia de gran alcance de lo que estamos planteando —y que aquí poco más podemos hacer que señalarla— es que los entes o fenómenos de los distintos ámbitos del saber *carecen* de Esencia y de Existencia en el sentido fuerte, enfático, que tienen ambos términos. Esto es, por otra parte, coherente con eso a lo que apunta la expresión que nos está proporcionando el hilo conductor de este estudio. El que no se pueda legítimamente hablar de *la* Esencia o de *la* Existencia significa, en último término, que *no* hay un Mundo Inteligible³⁷, tesis ésta sobre la que se sustenta la propuesta de una “racionalidad sin Modelo”.

Más acá de esta “consecuencia” las dos principales conclusiones —pendientes de desarrollo, sin duda— de este apartado pueden formularse así:

– Ningún juicio (o, más radicalmente, ninguna “presencia”), en ningún ámbito del saber, es resultado de una “síntesis conceptual” (debe, en todo caso, redefinirse entonces el significado de “concepto”, reubicando, a la vez, lo que hemos denominado “pensar conceptual” —ese que actúa, por ejemplo, cuando realizamos la definición de algo—)³⁸.

– No siendo la síntesis —*en medio* de la cual comparecen y se muestran los entes— algo, en su raíz, conceptual tampoco sucede, pues, que esa síntesis pueda ser el producto del Sujeto; por eso mismo al “resultado” de esa síntesis tampoco puede llamársele propiamente “objeto” (pues “objeto” —en el contexto de Idealismo— significa lo enfrentado y pro-puesto por el Sujeto). Se insinúa, así, en la noción kantiana de “juicio estético” que aquí pretendemos recuperar, un sentido de “ser” (del “es” del juicio) distinto al que lo concibe como “posición”.

3. HACIA EL ECLIPSE DEL AUTOR

La tercera de nuestras calas en la *Crítica del Juicio* se va a fijar ahora en el § 45. Su título y un pequeño fragmento dicen, respectivamente:

«El arte bello es arte en cuanto, a la vez, parece ser naturaleza».

No estoy seguro de si por la ruta que así se marca —la de aclarar a fondo la noción de esquema y la acción llamada “esquematizar”— se llega a buen puerto o si conduce a un naufragio seguro. Lo que sí me parece discutible es seguir la indicación kantiana en la que se asigna el “esquematismo” a la “imaginación”.

37. Ni en nosotros —como pretende el Idealismo— ni fuera de nosotros —como postula el Realismo—. Sobre estos temas es muy relevante el ensayo de G. Deleuze “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido*, ed. Paidós, 1989.
38. «... no se trata de que no pueda ni deba haber concepto, sino al contrario de reconocer que éstos surgen de y frente a lo que no es ni puede ser concepto», A. Leyte, *Heidegger*, ed. Alianza, 2005, pg. 277.

El modo de considerar las “obras de arte” descrito por Kant puede y debe ser extendido, pensamos, a *toda* obra del saber, sea del ámbito que sea.

«... el arte sólo puede llamarse bello cuando siendo conscientes de que es arte, sin embargo, parece naturaleza».

¿Cómo entender esto? ¿En qué dirección se puede prolongar y profundizar en lo que aquí Kant nos sugiere? ¿Qué aporta a lo que en conjunto intentamos plantear en este estudio? Haremos varias aproximaciones al tema que estos textos proponen con el fin de irlo ciñendo y, así, responder a las preguntas que se acaban de formular.

De una “obra de arte”, explica Kant, es patente y notorio, cuando nos acercamos a ella para contemplarla, que es un “producto del *arte*” en el sentido expuesto en el § 43 de la *Crítica del Juicio*. Es decir, no cabe duda que se trata de un producto elaborado a partir de unos precisos y específicos fines, planificado y ejecutado por un ser con “inteligencia” y “voluntad”, es decir, y a la postre, es evidente que se trata de algo fabricado por los hombres (en este caso por un “artista”). Ahora bien, sabiendo eso —y aquí empieza a dibujarse la propuesta kantiana que nos importa subrayar— *a la vez* esa “obra de arte” aparece *como si* fuese una “obra de la naturaleza”, es decir, como un producto “espontáneo”, surgido en ausencia de un fin o un plan previo. Por supuesto la mayor dificultad, en este punto, consiste en comprender y hacerse cargo del significado de ese peculiar “como si”. Según lo entiendo —caben, desde luego, otras lecturas— con él Kant nos dice cómo debe tomarse o considerarse a la “obra de arte” a fin de estar a su altura, siendo fieles tanto a lo que en ella se muestra como a su mismo mostrarse en tanto que “obra”, sin introducir en nuestro trato con ella, por lo tanto, distorsiones o desfiguraciones.

Desde nuestra perspectiva lo que nos concierne, en adelante, es desarrollar y profundizar esta idea en, al menos, dos direcciones:

– Por un lado, de acuerdo con nuestra “estrategia general”, debe levantarse la restricción según la cual sólo puede referirse legítimamente a las “obras de arte”. Según nuestro criterio no es ni más ni menos atribuible a una “sinfonía” o a una “escultura” que a la “máquina de vapor”, la “organización del parentesco” o a una fórmula científica como la célebre “ $E=mc^2$ ”. El modo de considerar las “obras de arte” descrito por Kant puede y debe ser extendido, pensamos, a *toda* obra del saber, sea del ámbito que sea.

– Por otro lado, y con el fin de iniciar la justificación de lo que acabamos de decir, defender que deben tomarse todas y cada una de las “obras humanas” *como si* fuesen “obras de la naturaleza” implica ante todo desmontar la tesis antropocéntrica y antropomórfica de que las “obras del saber” son “obras del Hombre”, es decir, “expresiones” y “objetivaciones” *suyas* (tal como, por ejemplo, defiende Dilthey).

Para apoyar la segunda dirección en la que nos parece interesante prolongar la idea kantiana de que una obra “siendo arte parece *a la vez* naturaleza” cabe argumentar, en primera instancia, lo siguiente:

Las “obras del hombre” no son en ningún caso algo “externo” que directa o indirectamente revelen una “interioridad” previa y más originaria (el “espíritu del hombre” o el “hombre como espíritu”). El “hombre” es, a priori, un ser-en-el-mundo (Heidegger, *Ser y tiempo*, § 12), y esto significa, para empezar, que el “Hombre” no pre-existe ni precede (ni de hecho ni de derecho) a “sus” obras: es estricta y rigurosamente *a la vez* que ellas e inseparablemente de ellas³⁹. Los ámbitos del saber son “constelaciones” y los hombres son *uno* de sus elementos constituyentes, un elemento necesario, pero en modo alguno autosuficiente ni, tampoco, el principio sustentador (no soy o no somos, el Sujeto de los ámbitos del saber —eso que los soporta, eso que les subyace, etc.—)⁴⁰. De hecho, a nuestro juicio, el *centro* de cada constelación son las “obras” vigentes en cada caso, y no “los hombres”; dicho rápidamente con dos ejemplos: un centro del ámbito científico o del artístico pueden ser, en nuestros días, “ $E=mc^2$ ” o “Étant donnés”, pero no “Einstein” o “Duchamp” —los hombres pasan, las obras quedan, perduran, retornan—. Con esto no se está rechazando la existencia de la llamada “producción (de medios) según fines” o la “planificación”, etc., lo que se dice —nada más, nada menos— es que todo esto ocurre siempre en un ámbito “ya interpretado”, por emplear una expresión procedente de la hermenéutica filosófica. Nosotros, a priori, pertenecemos a ese ámbito y participamos en él como jugadores en el juego del saber (un juego cuyas reglas, sin embargo, no hemos puesto nosotros —en rigor *nadie* las ha puesto—).

En los textos de Kant citados se vislumbra la posibilidad de discutir, por lo tanto, el sentido enfático que la era moderna ha dado a la noción de “autor” (mitificando indebidamente, por ejemplo, al “artista”, a un personaje que supuestamente “crea libremente” o “se expresa sin trabas”, etc.). En ningún caso, y esta es la principal idea que estamos planteando, las “obras de los hombres” pueden tomarse o considerarse “obras del Hombre”. ¿Por qué? Porque en último análisis el “hombre” —implicado en cada tipo de obras y simultáneo a ella— no es el Sujeto de los ámbitos del saber, no posee —pese a lo que asegura el Idealismo— sus “condiciones de posibilidad” (él es *parte* de esas “condiciones” —y por eso mismo *no* pueden ser *suyas*—). La expresión “obras *sin* autor” indica, por lo tanto, “obras sin Sujeto productor”. La operación racional en la que se forjan —se inscriben— las obras del saber (sea una novela o un teorema matemático), dicho una vez más, acontece sin Modelo previo que copiar o que reflejar (sin surgir, por ello, “*ex nihilo*”:

39. A este nivel de consideración es indiscernible si alguien es el tipo de hombre que es, en cada caso, por las obras que “hace” o si “hace” ese tipo de obras por ser el hombre que es (“soy lo que hago y hago lo que soy”).

40. Y no lo somos, entre otras cosas, porque los ámbitos del saber, ni uno a uno no remiten a un *fundamento* (sino a un *acontecimiento* —en el que resultan definidos su “principio” y su “fin”—).

La operación racional
 en la que se forjan —se
 inscriben— las obras del
 saber (sea una novela o
 un teorema matemático),
 dicho una vez más,
 acontece sin Modelo
 previo que copiar o que
 reflejar (sin surgir, por
 ello, “*ex nihilo*”: una
 obra “nueva” surge
 —como dice la
 hermenéutica filosófica—
 por repetición y
 diferenciación de una
 obra “vieja”).

una obra “nueva” surge —como dice la hermenéutica filosófica— por repetición y diferenciación de una obra “vieja”).

Es cierto, por último, que el marco en el que Kant plantea el espinoso asunto de la autoría (y pese al interés enorme que tienen las afirmaciones del § 45) no es suficiente para abordarlo. Entenderlo todo a partir de la distinción entre lo “intencionado” y lo “no intencionado” o la “conciencia” o la “inconsciencia”, etc., no es el mejor modo de arrojar luz sobre el tema. Pero también es cierto que lo que formula en el párrafo mencionado —y aunque lo diga sólo a propósito de la obra de arte— indica, al menos, una dirección interesante y digna de ser desarrollada; por más que este desarrollo requiera que se introduzcan elementos ajenos a Kant, pero que refuerzan y prolongan este hallazgo “suyo”⁴¹.

4. UNA ENIGMÁTICA INSTANCIA DONANTE

Los últimos textos de los que intentaremos extraer alguna enseñanza de cara al tema que nos ocupa —el esclarecimiento, aunque sólo sea preliminar, de la idea de una “racionalidad sin Modelo”— proceden del § 46 de la *Crítica del Juicio*. Siendo los más decisivos de cara a la tarea propuesta no dejan de ser, de todos modos, enormemente ambiguos, motivo por el cual exigen un particular esfuerzo de interpretación. En ellos Kant sostiene:

«Genio es el talento (dote natural) que da reglas al arte. En tanto el talento, como capacidad productiva innata del artista, pertenece a la naturaleza cabe, entonces, también expresar esto mismo así: genio es la disposición innata del ánimo (*ingenium*) a través de la cual la naturaleza da reglas al arte».

«Las bellas artes no pueden, pues, concebir por sí mismas la regla a partir de la que deben hacer su producto. Pero como sin una regla que le preceda un producto no puede ser llamado producto del arte entonces la naturaleza debe dar la regla en el sujeto (mediante el acuerdo de sus capacidades); es decir, las bellas artes sólo son posibles como producto del genio»⁴².

41. Algunos de esos elementos pueden encontrarse, por ejemplo, en las páginas iniciales de dos ensayos de Heidegger: “El origen de la obra de arte” y “La pregunta por la técnica”. Especialmente relevantes, en este contexto, son los intentos de alcanzar una definición *no instrumental* (o sea, no antropocéntrica) de la técnica y lo técnico. Quien entre nosotros mejor ha entendido y desarrollado esta tarea es Félix Duque, sus libros *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, ed. Tecnos, 1986 y *El mundo por de dentro (ontotecnología de la vida cotidiana)*, ed. Serbal, 1995 son una excelente prueba de lo fértil que es esta línea de investigación.

42. En mi artículo “Genio y gusto en la estética kantiana”, *Anales del Seminario de Metafísica*, n° 29, 1995, se interpretan estos textos atendiendo a los parámetros de la filosofía del arte.

43. Siendo “regla” sinónimo de *principio*, de *ley* ¿qué rigen las reglas mencionadas aquí? Rigen una *síntesis* (en la que “algo es algo”, “algo aparece como algo” —en la que, pues, hay ente o fenómeno, hay sentido y hay validez—).

En el ámbito del arte, de las “bellas artes”, actúan, pues, cuatro elementos (tres nombrados con sustantivos y uno con un verbo): *regla*; *genio*; *naturaleza*; *dar*. Lo importante, desde luego, es cómo se articulan y combinan esos elementos. Es indiscutible, de todos modos, que la “regla” (o “las reglas”)⁴³ del ámbito artístico es *lo dado* a partir de un *dar*. Lo que, en cambio, resulta controvertido, es *quién* o *qué* da esa(s) regla(s). A la hora de concretar a quién o a qué le corresponde legí-

timamente ese “dar” caben dos opciones contrapuestas. Posiblemente pueda elaborarse una interpretación intermedia pero, de entrada lo más interesante, nos parece, es atender a aquellas que son más tajantes. Según la primera línea de lectura quien da (la regla) es el “genio”; la segunda, en cambio, afirma que la regla resultada dada por la “naturaleza”.

Antes de exponer con más detalle cómo se desarrollan esas opciones hermenéuticas es oportuno señalar —para no perder de vista qué es en el fondo lo principal y qué es en todo caso secundario— que lo relevante, en último término, no es qué interpretación de Kant es la “correcta” —por más que esta disputa tenga, desde luego, sentido— sino qué puede y qué no puede ser defendido y argumentado filosóficamente respecto a la cuestión que está sobre el tapete. Lo que importa no es, por expresarlo así, la “verdad de la interpretación” (de Kant o de...) sino, además y sobre todo, alcanzar una “interpretación verdadera” respecto al asunto sobre el que se disputa (las diferencias interpretativas, son, pues, relevantes *sólo* en tanto se presentan como distintos modos de solucionar un problema, de responder a una pregunta).

Y bien, ¿qué se afirma en la primera línea interpretativa? Que la regla del arte la *da* la “naturaleza” del *genio*. Esa regla procede, pues, de las “capacidades innatas” del artista. El “proceso creativo” por el que se produce una obra de arte consiste, por lo tanto, en un movimiento que va desde “dentro” hacia “fuera” (de la “interioridad” espiritual a la “exterioridad” material —en la que están los pinceles, la paleta, el óleo, el lienzo o la piedra...—). Puesto que es el artista el que extrae de sí mismo la regla del arte el “dar” al que se está aludiendo debe entenderse propiamente como un “poner” y el artista, en consecuencia, debe considerarse *el* Sujeto del arte (él es el *centro* de ámbito artístico, el principal protagonista)⁴⁴. Un protagonista peculiar, pues aunque sea él y sólo él el que saca de sí mismo la regla del arte sin embargo, y a diferencia del Sujeto del conocimiento o del Sujeto de la moral, ni sabe ni puede saber reflexivamente cómo ha dado *esa* regla; ¿por qué le está vedado tal cosa? Porque el artista no es, estrictamente hablando, dueño y poseedor de *las* condiciones de posibilidad o de *un a priori* formal necesario y universal que pueda ser filosóficamente explicitado⁴⁵. Con otras palabras —que encontrarán su eco en el romanticismo—: la “producción del genio” es *inconsciente*.

¿Qué se sostiene, en cambio, en la segunda línea interpretativa? Sólo una cosa —que se puede exponer casi con una única frase—: es la “naturaleza” la que, a través del genio, *da* al arte sus propias *reglas*. En esta lectura, por un lado, el artista ya no es el protagonista sino un mediador o un intermediario⁴⁶, por otro lado, “naturaleza” es un térmi-

44. Los que quieran ‘entender su obra’ deben penetrar a partir de ella en la ‘interioridad’ del artista, pues ahí reside —según esta perspectiva— su sentido profundo (la discusión de Gadamer con Schleiermacher y Dilthey en *Verdad y método*, gira, en buena medida en torno a este tema).

45. Difícilmente podría ser dueño y poseedor de algo que —según el mismo Kant— no existe en lo que respecta a la ‘producción’ de las obras de arte. En la medida en que hay tal cosa —unas condiciones de posibilidad o un *a priori* formal en el ámbito del arte— Kant lo sitúa en el *gusto* (en la comunidad de los receptores, por decirlo así). La segunda línea interpretativa, que enseguida presentaremos, apunta —más allá de Kant— a cuestionar *también* esto último.

46. “Entender su obra” ya no será, pues, sinónimo de “acceder a su interior”, o algo de este estilo.

Así pues la “naturaleza” no sólo da la regla al arte, también da la ley (legisla) en la ciencia o en la moral, es decir, en los distintos ámbitos del saber.

no para nombrar una instancia de la que sólo consta, en una primera aproximación al menos, que es “externa” al artista (motivo por el cual el “proceso creativo” no puede consistir en “sacar fuera” lo que previamente “estaba dentro”).

Son, ya lo dijimos, dos lecturas extremas. Podría buscarse una interpretación “intermedia” que recogiese elementos de una y de otra. Aún así no es seguro que haciéndolo se llegase a responder realmente a los problemas de fondo que aquí están en discusión⁴⁷. Dejaremos, pues, para mejor ocasión qué podría decirse desde esa óptica. Más interesante nos parece —antes de inclinarnos por una u otra línea interpretativa— exponer qué dificultades iniciales tendría que encarar y sortear, a nuestro entender, quien defendiese una u otra de esas lecturas del texto kantiano.

La primera lectura, la que ve al artista como el Sujeto legislador del ámbito artístico, adolece, de entrada, de un grave inconveniente. Como es conocido Kant, en aras a mantener ese ámbito en unos “cauces racionales”, sostiene que las obras de la “libre creatividad del genio” deben atenerse al refrendo del “gusto”; si no pasan con éxito ese filtro carecen de validez, resultando expulsadas del mundo del arte. Pero esto —que evita que el ámbito artístico sucumba a los caprichos y extravagancias de genialidades desatadas— impide que se pueda afirmar, sin una argumentación suplementaria, que el artista es el que desde sí y por sí “da la regla al arte”. Si es el “gusto” el que convalida lo que el “genio” le propone éste sería un Sujeto legislador que propiamente no legisla nada, pues depende de una instancia superior que, sin embargo, tampoco a su vez legisla porque, como ya se dijo antes, no puede sostenerse que el “juicio de gusto” sea el que *pone* lo bello (nunca “lo pone”, sólo lo “reconoce”, pues la síntesis que opera en él no es conceptual)⁴⁸.

La segunda línea de lectura está afectada, al menos, por dos inconvenientes. El menor de ellos es que aquí no está claro si la “naturaleza” da la regla al genio o se la da a la obra de arte (y la situación es bien distinta en un caso o en otro). Pero la dificultad más grave se encuentra en la

oscuridad e indeterminación de la noción clave: ¿a qué se llama aquí “naturaleza”? Inútilmente se buscará en el texto kantiano alguna claridad sobre el tema, ni siquiera se aporta una pista de por donde orientar la búsqueda⁴⁹.

De todos modos, y puesto que hay que apostar por alguna dirección, nos inclinamos por sostener —con los matices que sea necesario introducir— la segunda de las líneas interpretativas. Aunque sea la que está menos desarrollada —la que está, por decirlo así, “más

47. El estudio y la interpretación de textos filosóficos, pensamos, tiene que estar al servicio de los problemas no al revés.

48. Por detrás o por debajo del “es” de un juicio de gusto no hay, propiamente, un Sujeto que ponga un objeto a partir de sus condiciones de posibilidad.

49. Las sugerencias de F. Martínez Marzoa en este punto preciso son muy interesantes, pero están lastradas por unos supuestos filosóficos discutibles (un exagerado énfasis en la ausencia, en lo que se substraen y desaparece, etc.). Llamar a la “instancia donadora” desconocida y *por eso* incognoscible es, a mi entender, un fácil recurso para quitarse de un plumazo problemas, ahorrándose el esfuerzo de tener que abordarlos. El esbozo de un debate con el “agnosticismo ontológico” puede encontrarse en mi “Filosofía y diferencia ontológica” (www.uned.es/dpto_fil/revista/polemos/articulo/Alejandro_DIFEREN.doc). El libro de Arturo Leyte, *Heidegger*, ed. Alianza, 2005, sigue esta misma orientación y adolece, pues, a nuestro juicio, de los mismos problemas (en general no nos parece justificado el tener que optar entre una absoluta Presencia o una absoluta Ausencia).

verde”— es también, creemos, la más filosóficamente prometedora. En adelante el reto estará, para nosotros, en prolongar y profundizar la afirmación kantiana —kantiana en la medida en que está de algún modo insinuada en su texto— de que es la “naturaleza” la instancia de “*da* al arte su(s) *regla(s)*”, es decir, la que brinda y ofrece a ese ámbito la *ley* por la que se rige⁵⁰. La principal cuestión es ¿cómo puede desarrollarse esta idea de tal modo que dé sus mejores frutos filosóficos? A nuestro entender, y aunque sea solo para empezar a elaborarla, *conectándola* con las filosofías del acontecimiento y de la diferencia (esas en las que es relevante, entre otras cosas, la aclaración de en qué consiste una “racionalidad sin Modelo”)⁵¹.

Como primeros apuntes respecto en qué términos cabe formular esa conexión puede decirse, por ejemplo, lo siguiente:

– En consonancia con el reconocimiento de que lo que el idealismo kantiano considera “esferas” no son sino “ámbitos” debemos, también aquí, levantar la restricción por él propuesta. Así pues la “naturaleza” no sólo *da la regla* al arte, también *da la ley* (legisla) en la ciencia o en la moral, es decir, en los distintos ámbitos del saber⁵².

– Si en la primera línea de interpretación del § 46 —esa en la que se afirma que quien *da* la regla al arte es el genio— el *dar* se entendía, a la postre, como un *poner* (el Sujeto *pone* sus objetos, opera su síntesis, etc.) un desarrollo coherente de la segunda línea de lectura tiene que mostrar que en lo que hace a la “naturaleza” el *dar* es sólo eso, un *dar* (una donación, un puro donar)⁵³. A este respecto es imprescindible aclarar que la “instancia donadora” no es ni subjetual ni objetual, aclaración que exige, nada menos, refutar tanto al idealismo (que sostiene la primacía del Sujeto) como al realismo (que subraya el papel protagonista del Objeto)⁵⁴.

– La “naturaleza”, importa resaltarlo, *da una regla, una ley, y no la Regla o la Ley* (su *dar* —y esto es lo decisivo— excluye la posibilidad de una Regla o Ley única, definitiva, universal, inderogable, vacía y formal, etc.). La “naturaleza” *da*, por lo tanto, “de vez en vez”, “una y otra vez”, y nunca “de una vez por todas” (algo coherente con que allí donde *rige*

50. Esa *ley* es, como señalamos, una ley que concierne a la *síntesis*, pero también, añadimos ahora, una ley en la que se instauran el ‘arché’ y el ‘télós’ de un ámbito del saber.

51. El más destacado puente entre lo uno y lo otro se encuentra en la figura de Hölderlin —lector de la *Crítica del Juicio* y crítico del Idealismo de Fichte—. Clave en este tema es el escrito “Juicio y ser”, en *Ensayos*, ed. Hiperión, 2001.

52. Resulta significativo que hoy día se suele admitir que hay o puede haber “genios” en la ciencia, algo —en coherencia con sus premisas— tajantemente negado por Kant en el § 47 de la *Crítica del Juicio*.

53. Sobre el asunto del dar y la donación cabe mencionar, por ejemplo, M. Heidegger, *Tiempo y ser*, ed. Tecnos, 1999, J. L. Marion, *Reduction et donation*, ed. PUF, 1989 o J. Derrida, *Dar (el) tiempo*, ed. Paidós, 1995.

54. «En unas pocas líneas de KU (parágrafos 45 y 46) Kant llega a superar incluso esta limitación, no terminológicamente, sino empleando de manera huidiza una palabra que, por lo demás emplea frecuentemente, pero con otros sentidos, palabra que, en todo caso, en esas líneas no puede designar nada “subjetivo” ni “objetivo”, o, si se prefiere decirlo así, designa algo que está a la vez “en el sujeto” y “en el objeto” en cuanto que está como *dejado atrás* en y por el ser-sujeto (autoposición) del sujeto y, lo que es lo mismo, en y por el ser-objeto (posición *qua* contraposición) del objeto; aquello, pues, que en la reflexión es preterido. La palabra es ... *die Natur* », F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, ed. Visor, 1992.

la “naturaleza” los saberes ónticos correspondientes se organicen como “ámbitos”). Así pues lo que aquí se denomina “naturaleza” no es algo ajeno a lo que, desde otra perspectiva, cabe llamar “historia”, en un sentido que, de todos modos, una vez que no cabe entender por ésta la realización progresiva de un Sistema propuesto por la Ley del Sujeto, tiene que ser repensado.

– La “naturaleza” *da* una regla —cada vez— *en* la obra (sea esta artística, o científica, etc.) pues las “obras”, como antes dijimos, se sitúan en el *centro* de cada uno de los ámbitos del saber. Son las obras, pues, lo que anuda y reúne la constelación de elementos que forman la trama de un ámbito. Uno de esos elementos es el “artista” o el “científico”. ¿Cuál es ahí su papel? Él es, nada menos, el que es capaz de acoger y recocer una “ley” y, haciéndolo, plasmarla en una obra (es así como desde la fáctica pertenencia a un ámbito del saber *participa* en su desarrollo, contribuye a él con “obras”).

– En el § 46 Kant señala que las obras del genio se caracterizan por su “originalidad” y su “ejemplaridad”. El primer rasgo puede ser desarrollado a partir de lo que antes llamamos una “lógica de la excepción”: una obra en la que se inscribe una ley *dada* por la “naturaleza” es aquella que, en su ámbito, es capaz de trazar o marcar una inflexión, introduciendo una “diferencia” relevante (situación que, por supuesto, conoce grados). El segundo rasgo, la “ejemplaridad”, puede prolongarse, por ejemplo, a través de la meditación gadameriana sobre “lo clásico”⁵⁵, siempre que sea, desde luego, bien entendida: una obra “ejemplar” en un ámbito del saber es aquella que por su excelencia y su riqueza —por realizar lo mejor de lo posible—, puede ser considerada “clásica”, es decir, “maestra” (en el sentido literal de que tiene algo que enseñarnos, algo de lo que cabe —una y otra vez— aprender).

Estos cinco apuntes ponen de manifiesto algunos de los aspectos de la cuestión que habría que exponer y desarrollar con detalle para prolongar —de tal modo que revele su fecundidad— lo que hemos denominado “segunda lectura” de lo que Kant planteó en el controvertido § 46 de la *Crítica del Juicio*.

CONCLUSIÓN

Hemos llegado, poco más, tras este sinuoso recorrido, a la propuesta de que puede ensayarse la prolongación y profundización de algunos temas de la *Crítica del Juicio* a partir de las filosofías del acontecimiento y la diferencia. Con ello no sólo resultaría

55. Gadamer expone este punto en la segunda parte de *Verdad y método*. Sería interesante conectar la noción kantiana de “demora” (*Crítica del Juicio*, § 12) con la noción de “tiempo” que Gadamer plantea a este respecto.

“actualizada” la obra de Kant sino también, y es en el fondo lo más importante, éstas obtendrían en el tratado de 1790 pistas decisivas a la hora de replantear el problema de la racionalidad. Un replanteamiento al que apunta la noción de “razón sin Modelo”.

La clave de todo se concentra en conseguir aclarar suficientemente el *nexo* entre la idea de razón que puede obtenerse al hilo de la noción de *Juicio reflexionante* y la idea de “naturaleza” como término para referirse a la instancia que *da* —cada vez— una *ley* a un ámbito del saber, es decir, la instancia que *concede* y *otorga* unas reglas de juego (a partir de las cuales surgen las obras del saber). En este planteamiento se subraya, ante todo, que la *búsqueda* de la razón —operando en una situación de “vacío legal”— se orienta —preparándolo— hacia un *acontecer* a partir del cual una ley (singular) resulta inscrita en obras del saber “originales” y “ejemplares”.

Ciñéndonos a lo expuesto en este ensayo sólo diremos que lo importante está en atender a la *conexión* entre lo que hemos ido planteando en cada uno de los distintos apartados. Así el paso de las “esferas” a los “ámbitos” —como modo en que están organizados los saberes ónticos— implica que la presencia de lo óntico —la síntesis— ocurra “sin Concepto” y, también, un cierto “eclipse” de la noción enfática de “autor”, remitiendo todo esto, al final, a la enigmática *instancia donadora* a la que Kant alude fugazmente con el término “naturaleza”.

BIBLIOGRAFÍA

- G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, ed. Cátedra, 1997.
- J. Derrida y otros, *La faculté de juger*, ed. Minuit, 1985.
- M. Fontán, *El significado de lo estético (La "Crítica del Juicio" y la filosofía de Kant)*, ed. EUNSA, 1994.
- M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. FCE, 1986.
- I. Kant, *Crítica del Juicio*, trad. de M. García Morente, ed. Espasa Calpe, 1990.
- Crítica del discernimiento*, trad. de R. R. Aramayo y S. Mas, ed. A. Machado, 2003.
- G. Lebrun, *Kant et le fin de la métaphysique (Essai sur la "Critique de la faculté de Juger")*, ed. A. Colin, 1970.
- J. F. Lyotard, *Le différend*, ed. Minuit, 1983.
- F. Martínez Marzoa, *Desconocida razón común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, ed. Visor, 1987.
- Releer a Kant*, ed. Anthropos, 1989.
- De Kant a Hölderlin*, ed. Visor, 1992.
- J. M. Navarro Cordón, "Facticidad y trascendentalidad", en R. Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, ed. Síntesis, 2002.
- J. M. Palacios, *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*, ed. Gredos, 1979.
- M. Riedel, *Urteilkraft und Vernunft*, ed. Suhrkamp, 1989.
- J. Rivera de Rosales, *El punto de partida de la metafísica trascendental (Un estudio crítico de la obra kantiana)*, ed. UNED, 1993.
- Kant: la "Crítica del Juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*, ed. UNED, 1998.
- R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004.
- E. Trias, *Filosofía del futuro*, ed. Destino, 1983.
- La aventura filosófica*, ed. Mondadori, 1988.
- VV. AA., *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, ed. Visor, 1990.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE ESCUDERO

En la Crítica del Juicio Kant atisbó un modo de entender la razón y la racionalidad que sin embargo no pudo desarrollar con todas sus consecuencias. ¿Por qué? Porque contradecía los supuestos mismos de la época moderna: la primacía del Sujeto y su estatuto de fundamento. Ahora bien —y de aquí el título del artículo—: lo que entonces fue imposible, hoy,

en el contexto de la emergente "post-modernidad", comienza a serlo. Se dibuja, así, la tarea de desarrollar el peculiar modo de entender la razón y la racionalidad que se insinúa en ese escrito kantiano.

Palabras clave: Crítica del Juicio, estética, trascendental, hermenéutica y modernidad.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ESCUDERO

Dans la Critique du Jugement, Kant observa une façon de comprendre la raison et la rationalité mais cependant il ne put pas la développer avec toutes ses conséquences. Pourquoi? Parce que cela contredisait les hypothèses de l'époque moderne: le primat du sujet et son statut de fondement. Maintenant —et de là le titre de l'article—: ce qui dans un moment déterminé fut impossible,

aujourd'hui, dans le contexte de l'émergente "postmodernité" commence à le devenir. De cette façon se dessine la tâche de développer la particulière manière de comprendre la raison et la rationalité qui s'insinue dans cet écrit kantien.

Mots clés: Critique du Jugement, esthétique, transcendantale, herméneutique, et modernité.

SUMMARY OF ESCUDERO'S ARTICLE

In his Criticism of Reason, Kant found out a way of understanding reason and rationality, things that he wasn't able to develop to act consistently because its results would attempt against the primacy of the Subject. Nevertheless, the author states that what was impossible at

that time for Kant, can be possible now within the "post modernity". And that is a new way of understanding this book of Kant.

Key words: Criticism of Reason, Aesthetics, Transcendental Modernity, Hermeneutics.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON ESCUDERO

In der Kritik der Urteilskraft erspähte Kant eine Art des Verstandes der Vernunft und der Vernunftmäßigkeit, dass trotzdem könnte er nicht mit allem seiner Auswirkungen entwickeln. Warum? Weil das vorher Gesagt die selben Annahmen der modernen Zeit widersprach: der Vorrang des Subjektes und sein Grundstatus. Deswegen dem Titel des Artikels: Was damals unmöglich war, fängt

heutzutage im dem Zusammenhang der ergebenden „Postmodernität“ an, möglich zu sein

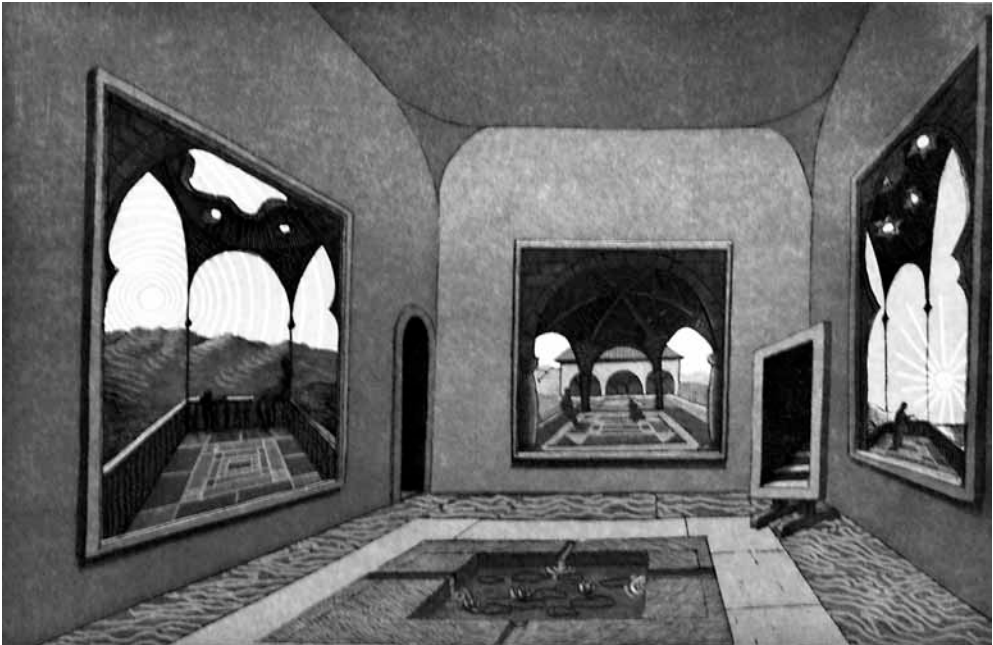
So zeichnet man die ausbaufähige Aufgabe des Verstandes der Vernunft und die Vernunftmäßigkeit, die in dem Schreiben von Kant durchblicken lässt.

Schlüsselwörter: Kritik der Urteilskraft, Ästhetik, metaphysisch, Hermeneutik und Modernität.

WITTGENSTEIN 2006
 UN PROEMIO SOBRE LOS SIGNIFICADOS
 DEL PENSAMIENTO WITTGENSTEINIANO
 PARA NUESTROS TRABAJOS Y DÍAS

Miguel Ángel Quintana Paz

Universidad Pontificia de Salamanca



Custos, ¿quid de nocte? Custos, ¿quid de nocte?

Dixit custos: Venit mane, et nox.

Is. 21, 11–12

1. VICISITUDES EN UNA LIBRERÍA BRITÁNICA

Quien ingresare en la acreditada, grandiosa y divertida librería Macmillan de la ciudad de Londres y manifestare cierto interés por su sección de filosofía contemporánea verase conducido por una amable empleada hasta un área donde tres seductoras estanterías se le brindarán a su apeti-

to filosófico. En la de la izquierda portará el rótulo de «Filosofía analítica» un amplio sector adjudicado a autores como podrían ser Donald Davidson o Ernest Sosa, que acometen con sus argumentos asuntos tan trascendentales como el de si los estados de la mente acaso se podrían identificar por sus relaciones causales con objetos (o tal vez eventos) externos; casi todos esos autores procederán de países donde el inglés es la lengua habitual. En la de la derecha¹, una zona no menos dilatada que la anterior exhibirá la producción de pensadores como Michel Foucault o Martin Heidegger, que hostigan empecinados cuestiones tan urgentes como cuáles son las prácticas de poder insertas en las experiencias sexuales o la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser; casi todos estos escritores procederán de naciones como Alemania, Francia e Italia (lo que, un tanto anglosajonamente, podríamos etiquetar como «Europa continental») y lucirán sobre ellos un cartel en el cual los gestores de Macmillan han inscrito, congruentemente, la denominación de «Filosofía continental».

Ahora bien, en una tercera estantería, en medio de las otras dos, un solitario letrado nos referirá escueto lo que no ha podido ser atribuido ni a uno ni a otro de los anaqueles concomitantes. Tal letrado reza: «Ludwig Wittgenstein».

La percepción que a uno le embarga si vive el avatar recién narrado no es en modo alguno capciosa. Efectivamente la filosofía actual se halla escindida en dos tipos de conversaciones bien estancas²; por un lado (el lado «continental») se dialoga y se trata de rebatir a figuras reputadas como imprescindibles, tal que Nietzsche o Gadamer, que en las pláticas de la otra mesa de trabajo filosófica (la «analítica») no concitan mayor interés intelectual que el que pudiera merecerles la paremiología; en este segundo espacio intelectual, por su parte, se honran con atención los trabajos más señeros de un Quine o un Castañeda aun sabiendo que tales propuestas no provocarían sino un leve fruncimiento de los párpados en el caso de que fuesen mencionados ante los filósofos más «continentales». Por lo demás, la desavenencia (que acaso, más lyotardianamente, podríamos intitular como *le différend*: no se trata, en efecto, de que cada bando discrepe con el otro respecto a algo, sino que cuanto ocurre es simplemente que unos y otros apenas saben comunicarse), la desavenencia, decíamos, no incumbe exclusivamente a los nombres de los filósofos contemporáneos que cada parte juzga estimables: repercute asimismo en los métodos de investigación, los estilos de redacción, los géneros filosóficos, los objetos de interés, las posturas e incluso a veces en los idiomas que cada uno de los dos bandos pre-

1. Por supuesto, y como hoy ocurre casi siempre con este tipo de cosas, lo de «derecha» e «izquierda» depende del punto de vista en que se haya situado el visitante; y, a la postre, tampoco reviste una mayor importancia.

2. A quien no le plazca la sinécdoque de la librería Macmillan como síntoma de la división actual entre dos tradiciones de pensamiento asaz distintas (tal vez incluso distinguidas) y desee un análisis más académico de esta parcelación del campo filosófico cabe aconsejarle, verbigracia, la lectura de L. Sáez, *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 2002; R. Rorty, «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en *Filosofía y futuro*, trad. de J. Calvo, Gedisa, Barcelona 2002, 55–77; también es fructífera F. D'Agostini, *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*, trad. de M. Pérez, Cátedra, Madrid 2000; sin descuidar su prólogo (a cargo de Gianni Vattimo).

sume que poseen un mayor encanto³. De modo que quien inmediatamente después de haber leído el no menos breve que famoso (y bien «analítico») artículo de Edmund Gettier «Is Justified True Belief Knowledge?»⁴ decidiese adentrarse en las casi dos mil páginas de tres volúmenes tan «continentales» como pudieran ser las *Esferas*⁵, de Peter Sloterdijk, no podría por menos que maliciar si quizás uno y otro texto no habrán de pertenecer a disciplinas absolutamente diversas (de las cuales tal vez solamente una habría de ameritar el conspicuo nombre de «Filosofía»⁶).

3. A modo de prontuario para el lector menos familiarizado con parejas cuitas, cabría explicitar aproximadamente los sintagmas nominales de la oración a que se refiere esta nota a pie de página de la siguiente manera: Un filósofo «continental» tenderá, por lo general, a un *método de investigación* preponderantemente histórico del asunto que desee tratar, buscando todo lo que se ha dicho al respecto en el «canon» recibido de autores fundamentales de nuestro pasado intelectual para poderlo reelaborar, exponer y (ya sólo después) someterlo a crítica y revisión; mientras que el filósofo «analítico» preferirá imbuirse en la discusión de los argumentos que ya estén exponiendo al respecto colegas prácticamente contemporáneos, sin demorarse en exceso con cuestiones hermenéuticas (ha habido quien ha hallado un paralelismo entre estas dos estrategias filosóficas y los dos diferentes sistemas jurídicos que rigen en el mundo continental y en el anglosajón, respectivamente: por un lado, la jurisprudencia basada en el *Ius Romanum*, más atenta a un canon y su hermenéutica; por otro, la *common law* o sistema consuetudinario, en el cual los letrados se hallan preferentemente preocupados por elaborar y defender argumentativamente bien su «caso» —*make a good case*— hoy y aquí ante sus tribunales). En lo concerniente al *estilo de redacción*, la exposición paratáctica y con frecuencia viñetística de los autores «analíticos» llama netamente la atención cuando se la confronta con los períodos subordinados y a menudo más literaturizantes de sus compañeros de facultad «continentales». De ahí se desprende, tal vez, el hecho de que entre los «analíticos» sea el artículo de revista filosófica o el ensayo muy corto el *género de escritura* favorita, mientras que un «continental» casi sólo se sentirá del todo a su gusto en un ensayo largo (o muy largo), ocasionalmente en una recopilación de aforismos, e incluso alguna vez en géneros más bien *belletrísticos* que académicos. En cuanto a los *objetos de estudio*, cierto es que las filosofías de la ciencia, de la lógica y del lenguaje han adquirido recientemente un tinte cada vez más «analítico», mientras que la estética o la filosofía de la religión siguen siendo baluartes consistentes del quehacer «continental» (epistemología, ontología, ética, filosofía política e historia de la filosofía siguen siendo territorio disputado entre ambas huestes, aunque no siempre con un equilibrio total de fuerzas entre las conquistas de ambos). Por lo que atañe a las *posturas filosóficas* que se sienten como más afines a uno y otro lado de esta frontera entre pensadores, resulta poco controvertido conceder que entre los «continentales» hay un cierto resquemor ante todo lo que suene a positivismo o cientificismo (tal vez porque ello reduciría su profesión de filósofos a un segundo lugar, por comparación con el conocimiento de mayor calidad que nos donarían los científicos naturales). Esa animadversión encuentra su correlato entre los «analíticos» cuando se trate de posiciones como el holismo, el contextualismo, el pragmatismo o el historicismo: «porque», como explica Rorty, «cuantos más significados, conceptos e intuiciones parecen estar expuestos al cambio histórico, menos esperanza hay de que la filosofía logre algún día alcanzar el camino seguro de una ciencia», que es en el fondo por lo que suspira en lo escondido todo analítico que se precie (R. Rorty, «Filosofía analítica y filosofía transformativa», 71–72). El mismo Rorty aduce una diferencia ulterior «entre filosofía analítica y no-analítica», que «tiene que ver con la pregunta de quién es el objeto de envidia del filósofo»; así, él mismo reconoce envidiar «mucho a los poetas, de una forma parecida a cómo los filósofos analíticos del tipo de

En medio de estas dos solemnes rai-gambres filosóficas (y recuérdese bien, para lo que habrá de venir, esa locución prepositiva: «en medio de»), así como también se encontraba en medio de las dos estanterías de la londinense librería Macmillan, sólo hay un hombre: Ludwig Wittgenstein⁷. Es él prácticamente el único gran filósofo del siglo XX cuyos escritos no se pueden encuadrar en puridad ni en uno ni en otro de los compartimentos descritos; es él el único pensador contemporáneo capaz de marcar perdurablemente tanto el rendimiento intelectual de una de las dos industrias filosóficas retratadas como la producción cultural de la otra; él es quien se puede oír citado en las discusiones que entabla un equipo de filosofía «analítica» con igual naturalidad que pudiera hacerse en una reunión de pensamiento «continental»⁸. Este ubicarse *en medio* de unos y otros no comporta en su caso, pues, una suerte de alejamiento de entrambas orillas hacia el mar, la mar, de los que sólo saben dialogar consigo mismos porque se han creado personalmente una especie de idiolecto filosófico (uno de esos lenguajes privados, en suma, que tanto zahiriese el propio Wittgenstein); sino que el autor de las *Investigaciones filosóficas* se halla de hecho colocado en medio de «analíticos» y «continentales» porque ha logrado instalar cabezas de puente tanto en la costa «analítica» como en el litoral «continental»: siguiendo a nuestro Miguel de Una-

Quine envidian a los científicos de la naturaleza» (R. Rorty, «Persuadir es bueno», en *Filosofía y futuro*, 157–183, aquí 163). Finalmente, resultaría aún más incompleto de lo que ya es este bosquejo de caracterización de «analíticos y continentales» si no se recordase que para los primeros el inglés es prácticamente su único *idioma* oficial, mientras que entre los segundos el alemán (siempre inolvidable Martin Heidegger, cuando sentenció que sólo en esa lengua moderna era posible filosofar) o el francés introducen una poliglottía a veces incluso ampliable. Cf. los textos mentados en la nota de este artículo si se desea apurar en sentido filosófico la caracterización que aquí únicamente se ha pergeñado en su vertiente más sociológica.

4. E. L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, *Analysis* 23 (1963), 121–123. El articulo es hoy accesible también a través de <http://www.ditext.com/gettier/gettier.html>

5. De ellos sólo los dos primeros han sido ya vertidos al castellano (P. Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas: microesferología*, trad. de I. Reguera, Siruela, Madrid 2003; *Esferas II. Globos: macroesferología*, trad. de I. Reguera, Siruela, Madrid 2004), y parece inminente la publicación del tercero por parte del mismo traductor y la misma casa editorial.

6. De hecho, esta misma conclusión es la que en más de un momento han extraído filósofos tanto de que-rencia «analítica» como «continental», que han incoado pleitos (jamás resueltos) por hacerse en exclusiva con todos los derechos de la *trademark* «Filosofía» para su propia comunidad filosófica. El forcejeo entre ambas camarillas cabe remontarlo, quizás, hasta el famoso panfleto de Rudolf Carnap contra Martin Heidegger titulado *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, *Erkenntnis* 2 (1931), 219–241 (versión cast.: *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, trad. de C. N. Molina, Centro de Estudios Filosóficos UNAM, México 1961), aunque se puede plausiblemente achacar el inicio previo de hostilidades a autores como Bertrand Russell o a ciertos párrafos del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein (versión cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Alianza Editorial, Madrid 1987; existe también una nueva traducción: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de L. M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid 2002). Otro momento no menos conmovedor del litigio fue el protagonizado por John Searle y Jacques Derrida —cf. J. R. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, *Glyph* 2 (1977), 198–208; *The Word Turned Upside Down*, *The New York Review*, 27 octubre (1983), 74–79; J. Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, París 1990—. En España puede decirse que tuvimos nuestra propia versión de estas intrigas en el debate producido hace ya más de tres decenios entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno (su recapitulación resulta hoy accesible en M. Á. Quintana, «Una discusión sobre la didáctica de la filosofía y sus repercusiones», en L. Trupp (ed.), *Najnovšie Tendencie vo vzdelávaní učitel'ov moderných jazykov*, PHARE–Pedagogická fakulta Univerzity Komenského Bratislava, Bratislava 1997, 117–129). No es imposible evaluar el reciente *affaire* Sokal y su precipitado para las imprentas (A. D. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, trad. de J. C. Guix, Paidós, Barcelona 1999) como una secuela, en tono menor, de esa misma querrela: Sokal, desde un campo más o menos «analítico», ya no acusa a los filósofos «continentales» (como, en cambio, sí se habrían atrevido a hacer sin ambages un Russell o un Carnap) de que lo que hacen no sea «auténtica» filosofía; sino que simplemente se deleita en reconvenirlos porque lo que hacen no es «auténtica» ciencia natural o matemática —algo que, por lo demás, estos jamás hubiesen soñado estar haciendo; de hecho, los únicos filósofos que se sumergen esporádicamente en tales ensueños son, curiosamente, sus rivales los «analíticos», tan afectos ellos de Sokal: véase para un atinado balance de tal afer Q. Racionero, *La resistible ascensión de Alan Sokal. (Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad)*, *Éndoxa* 12 (2000), 423–483—.

7. Ciertamente que, en la enorme brecha abierta por una figura de su calado entre las placas tectónicas de lo «analítico» y lo «continental», ha ido cabiendo posteriormente un número cada vez mayor de filósofos (se nos ocurren, por ejemplo, los nombres de Richard Rorty, John McDowell y Robert Brandom en los Estados Unidos; Simon Glendinning o Andrew Bowie en el Reino Unido; Jacques Bouveresse o Elisabeth Rigal en Francia; Ernst Tugendhat o Manfred Frank —e incluso los mismos Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas— en Alemania; Maurizio Ferraris y Carlo Sini en Italia; Quintín Racionero, Isidoro Reguera o Javier Muguerza en España). Pero cuando se cae en la cuenta de que la inmensa mayoría de ellos se lucra de un ascendiente wittgensteiniano incontestable se repara en que no constituyen una excepción al aserto de que a fin de cuentas sea Ludwig Wittgenstein la única llave de paso concluyente que se abre entre lo estrictamente «analítico» y lo meramente «continental».

8. Esto, bien lo sabemos, no siempre fue así: cf. el apartado cuarto de esta investigación para comprobar cómo, en un primer momento, se trataron de secuestrar las rentas wittgensteinianas por parte de los más adeptos a un filosofar de género «analítico». Actualmente los simposios anuales de carácter internacional que organiza la Sociedad Austríaca Ludwig Wittgenstein cerca del lugar donde el filósofo ejerció su oficio de maestro de primaria (Kirchberg am Wechsel) parece que adolecen de una suerte de rapto no muy distinta; pero por fortuna el significado de Wittgenstein para la cultura occidental desborda ya con mucho las estrechas lindes de ese pueblecito de los Alpes austríacos.



munio, diríamos que Wittgenstein no aboga en estos afanes por la neutralidad (del latino *neuter*: ni con unos ni con otros) sino por la «alterutalidad» (de *alteruter*: con los unos y con los otros⁹). Y a diferencia de lo neutro, que es a menudo deleznable, la «alterutalidad» acaba por significar que uno se vuelve imprescindible para los unos, para los otros e incluso para los que no quisieran decantarse ni por una ni por otra facción.

2. WITTGENSTEIN POR EN MEDIO

La anécdota vivible en la librería Macmillan, e incluso el azar recién expuesto (casi propio de una «sociología de la filosofía») de que Wittgenstein sea el mejor mestizo entre las dos razas filosóficas que nos son coetáneas, podrían carecer de mayor predicamento de no ser porque insinúan ya cuál será una de las pautas que más asiduamente habrán de reiterársenos a la par que nos acerquemos hasta la personalidad y la filosofía de Ludwig Wittgenstein: se trata de lo que ya hemos evocado como su ser «en medio de».

En efecto, la estantería medianera de Macmillan no es el único territorio intermedio en el que nuestro filósofo se dispone. Wittgenstein se hubiera debido situar asimismo en una posición central si alguien hubiese tenido la idea de organizar dos estanterías diferentes, una para los filósofos que consideran la lógica y, en general, los lenguajes formalizados como aquellos que resultan más atractivos y otra para los filósofos que, en cambio, concluyen que al fin y al cabo es el lenguaje de todos los días,

el de andar por casa, el que mejor cumple la función de una comunicación eficaz¹⁰. También nos topáramos previsiblemente con Wittgenstein en la estantería de en medio de haberse alguien atareado en clasificar en anaqueles bien distantes, por un lado, los pensadores que prosiguen o tratan de reconstruir el paradigma de la razón «moderna» y, por otro, los pensadores que rompen con esa tradición para abrirse a unos usos de filosofar alternativos, que quizá aún sea útil denominar como «postmodernos» (o «postmetafísicos», o «postepistemológicos»...) ¹¹. Si catalogáramos en dos columnas diferentes, de una parte, los autores que han abogado por la filosofía como actividad bien recomendable (o, incluso, como la más excelsa de todas: recuérdense verbi-gracia los encendidos elogios de Aristó-

9. Nuestro diccionario de latín nos informa de que *alteruter* no significa exactamente esto que dice Unamuno, cuyo concepto quedaría mucho mejor reflejado por el vocablo *utrumque*; confiamos, empero, en la autoridad del antiguo catedrático de griego vasco-salmantino para emplear la forma *alteruter* tal y como él lo hiciera.

10. Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986, parágrafo 27: «Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y los múltiples modos en que estas se emplean, la multiplicidad de tipos de palabras y frases, con los que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje (incluido el autor del *Tractatus logico-philosophicus*)».

11. Por aprovechar la breve explicación que hace de esta circunstancia Richard Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández, Cátedra, Madrid 1989, 15), diríamos que a Wittgenstein habríamos de instalarlo ahí debido al hecho de que en su obra se persiguieron sucesivamente dos objetivos bien dispares: «En un primer momento, [trató] de encontrar un nuevo modo de dar a la filosofía carácter 'básico' [...]. Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo [pero, más tarde] terminó considerando que sus primeros esfuerzos estaban mal dirigidos, que eran un intento de mantener aún una cierta concepción de la filosofía después de haber rechazado las nociones necesarias para dar contenido a tal concepción (las ideas del siglo XVIII sobre el conocimiento y la mente). [Tanto Wittgenstein como Heidegger o Dewey] en sus obras posteriores se emanciparon de la concepción kantiana de la filosofía en cuanto disciplina básica, y se dedicaron a ponernos en guardia frente a las mismas tentaciones en las que ellos habían caído. Por eso, sus escritos últimos son más terapéuticos que constructivos».

teles al final de su *Ética a Nicómaco*) y, en otra parte, agrupásemos los autores que pirrónicamente han colegido, bien al contrario, que mejor nos iría si de una vez dejásemos de filosofar, de nuevo nos veríamos lanzados a la tesitura de tener que inventar una estantería intermedia para escritores como Wittgenstein: Pues, si bien es cierto que en su obra se repiten insistentes las invocaciones para que depongamos de una vez nuestros afanes filosóficos¹², no menos sensato es apercibirse de que, en la práctica (y no resulta innecesario insistir en la importancia que Wittgenstein daba a la *práctica* frente a las simples *parole, parole, parole*¹³), el pensador vienés aprovechaba para detenerse a filosofar incluso en las circunstancias más inverosímiles¹⁴. Ni siquiera está claro si habría que colocar a las obras wittgensteinianas el tejuelo de aquellos libros que patrocinan una actitud de reverente silencio ante lo que no se puede expresar con nuestras lenguas¹⁵, o más bien habría que ordenarlos entre los que se sobreponen a la tentación de tales quietismos enmudecedores¹⁶.

Pero lo extraordinario de Wittgenstein es que aún nos presenta otras aristas menos estrictamente filosóficas que, igualmente, nos constreñirían a asentarlos en una «estantería de en medio» en el rocambolesco caso de que otros sistemas de clasificación bibliográfica, más o menos borgianos, se llegaran a implantar. Pensemos por ejemplo qué habría de hacerse en el caso de que se debiera discernir entre un estante de filósofos cuya gnoseología atañese primordialmente a las ciencias «duras» (matemática, física, química) y un segundo estante donde reposaran los textos de aquellos otros filósofos más propensos a recapacitar sobre las ciencias etiquetadas como «blandas» (biología, meteorología, psicología, verbigracia). Pues bien, nuevamente habríamos de habilitar un estante intermedio para congregar en él los trabajos de un pensador tal que Wittgenstein, cuyos principales desvelos intelectuales se los suscitaba por igual la ciencia de la matemática (la más dura de las duras) y la ciencia de la psicología (acaso una de las más blandas entre las blandas)¹⁷. De hecho, la actitud de este austríaco ante el apabullante desarrollo tecnocientífico del siglo XX también se tendría que situar en un aparcador confinado hacia la mitad de nuestra particular biblioteca: Wittgenstein no encaja, en efecto, con la imagen del pro-

12. Cf. las anotaciones de M. Á. Quintana Paz, así como el cuerpo del texto al que se remiten, en L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, ed. y trad. de M. Á. Quintana Paz, Sígueme, Salamanca 2004, 116–118.

13. O, en el alemán materno de Wittgenstein, mero «*Geschwätz*» (F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. de M. Arbolí, FCE, México 1973, 62; cf. 104).

14. Son buena prueba de este extremo la mayoría de las escenas narradas en la obra recientemente vertida al español y citada en la nota 12.

15. Así se ha interpretado a menudo el mensaje central de su «Conferencia de ética» (en L. Wittgenstein, *Ocasiones filosóficas [1912–1951]*, trad. de Á. García, Cátedra, Madrid 1997, 57–65), además de los párrafos finales del *Tractatus*.

16. Puede comprobarse la desconfianza epistemológica que Wittgenstein sentía ante todo lo «inefable» al recorrer su «argumento del lenguaje privado» (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, párrafos 243–280); en cuanto a su desconfianza moral hacia esta misma estrategia inefabilista, cf. sus reflexiones a propósito del agustiniano «Et vae tacitibus de te quoniam locuaces muti sunt» (*Confesiones* I, 1, 4: «Y ¡ay de cuantos sobre ti guardan silencio sólo porque resulta que quedan como unos ineptos aquellos que sí que hablan de ti!») en M. O'C. Drury, «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», en *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*, Thoemmes Press, Bristol 1996, 75–96, aquí 86; y cf. asimismo F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, 61–62.

17. Cf. A. Wellmer, «Ludwig Wittgenstein über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos», en B. F. McGuinness (ed.), «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*», Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1991, 138–148, aquí 146; S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford 1982, 4; y L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar: diarios 1930–1932, 1936–1937*, trad. de I. Reguera, Pre-Textos, Valencia 2000, 31–10–31.

fesor universitario de «letras», poseedor de una escasa formación científica, que desprecia displicentemente las disciplinas que han alcanzado ágiles formulaciones matemáticas (recordemos, a este propósito, que su primer título universitario, y durante mucho tiempo el único con que contaba, fue el de ingeniero aeronáutico); pero a Wittgenstein tampoco le cuadra la señal de aquellos positivistas (más o menos truncados) que aún reverencian piadosos el progreso científico¹⁸, suspiran por influir en las tareas de la ciencia¹⁹ u otorgan a sus métodos y saberes un estatuto superior *tout court*²⁰ debido a lo maravillados que los han dejado su exactitud y certidumbre²¹.

Cabe atisbar aún más estanterías en medio de otras dos. Religiosamente, verbigracia, Wittgenstein acarrea la herencia judía de tres de sus cuatro abuelos; a la hora de definir genéticamente su pensamiento religioso, el propio Ludwig ampliaba hasta un «ciento por ciento» el influjo hebreo que arrastraba. Y, sin embargo, más de una vez concedió que la (cristiana) figura de Jesús de Nazaret jugaba en sus relaciones con lo espiritual un papel insustituible²². De hecho, incluso esta marca cristiana necesita ser dividida en dos partes para dejar nuevamente a Wittgenstein

en la mitad entre ambas: por un lado, su bautismo y gran parte de su ambiente vital en Austria, e incluso en Cambridge, fue católico-romano²³; por otro lado, empero, la reverencia ante el nudo deber que empapó gran parte de su ética personal²⁴ sus lecturas de san Pablo y su atracción hacia la doctrina de la predestinación tienen todas ellas un cierto sabor protestante (pietista, luterano o calvinista, respectivamente) que no es sensato descuidar²⁵. Cabría incluso ir más allá y preguntarse, legítimamente, si resulta menos lígrimo ubicar a nuestro autor entre los filósofos no creyentes que contarlos entre los creyentes; su confianza a Norman Malcolm en el sentido de que «no soy un hombre religioso, pero no puedo evitar el contemplar cada problema desde un punto de vista religioso»²⁶ no nos ayudaría demasiado a la hora de zanjar la cuestión de si debería ir consignado su nombre en el anaquel de los adeptos a alguna religión, en el anaquel de los agnósticos, o bien en ninguno (o en el de en medio) de los otros dos.

18. Cf., por ejemplo, la nota de M. Á. Quintana Paz alusiva al texto «Los cambios en nuestra forma de vida» en L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 127.

19. Cf. L. Wittgenstein, *Aforismos: Cultura y valor*, trad. de E. C. Frost y J. Sádaba, Espasa–Calpe, Madrid 2003, parágrafo 30: «Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore». Cf. asimismo L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 124.

20. Cf. el denuedo de lo que él llama «la idolatría de la ciencia» en L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, trad. de I. Reguera, Paidós, Barcelona 1992, 96–98.

21. Ante aquella extasiada aseveración de David Hilbert a propósito de su colega, el matemático Georg Cantor, en el sentido de que «nadie nos podrá expulsar jamás del paraíso que Cantor ha creado», Wittgenstein apuntó socarrón que «yo ni siquiera en sueños pretendería sacar a nadie de ese paraíso. Haría algo bien distinto: trataría de mostrarles a ustedes que eso no es un paraíso en absoluto»: L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, ed. de C. Diamond, Cornell University Press, Ithaca 1976, 103; en torno a las ideas wittgensteinianas sobre la exactitud, cf. el parágrafo 88 de sus ya citadas *Investigaciones filosóficas*.

22. Cf. para las alusiones y citas hechas en las dos últimas oraciones del cuerpo del texto, así como para otras observaciones en torno a este asunto, las notas de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 120–123.

23. Cf. *ibid.*, 123, con el fin de calibrar someramente las relaciones de Wittgenstein con el catolicismo.

24. Ray Monk captó tan paladinamente este factor que lo incluyó como subtítulo en su biografía wittgensteiniana: R. Monk, *Wittgenstein: El deber de un genio*, trad. de D. Alou, Anagrama, Barcelona 2002.

25. Cf. las notas de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 111–112.

26. Poco antes de su muerte, Norman Malcolm llegó a escribir todo un libro en torno a esta confesión: N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, ed. de P. Winch, Routledge, Londres 1993.

Con todo, quizás sea en la esfera sociopolítica del pensamiento wittgensteiniano donde más perplejidades hayamos de estar dispuestos a afrontar. Perplejidades quizá no tan sorprendentes si reparamos en que nos las habemos con alguien que nació y creció como un magnate, en la mansión del hombre más rico de todo el Imperio Austro-Húngaro (Karl Wittgenstein se llamaba el millonario padre de nuestro filósofo); pero también con alguien que renunciaría a los treinta años a toda su herencia paterna para convertirse desde entonces en un simple asalariado (en ocasiones, desempleado) sin vivienda propia, dependiente a menudo de la generosidad de sus amistades para poderse alojar bajo sus techos. Lo ajetreado de pareja situación socioeconómica presagia fuertes apuros en el mismo instante en que queramos achacarle a Wittgenstein un sesgo de clase o una tendencia ideológica definida; el estudio atento de su pensamiento sobre lo político no hace sino confirmar tal temor²⁷. Ya desde un punto de vista geoestratégico, o desde veterana dialéctica europea entre la germana *Kultur* y la anglofrancesa *civilisation*, sería difícil catalogar a alguien que combatió cada una de los dos grandes conflictos bélicos del siglo XX en cada uno de los dos flancos de las trincheras: Wittgenstein fue soldado raso voluntario (ascendido luego a teniente) del ejército austriaco en la Primera Guerra Mundial,

pero colaboró como ayudante sanitario del lado británico durante la Segunda Gran Guerra. Incluso la determinación precisa de su postura intelectual a lo largo de la «guerra fría» entre el bloque soviético y las democracias capitalistas no es posible ventilarla en un examen más o menos acelerado²⁸: cierto es que Wittgenstein coqueteó en ciertos instantes con el proyecto de instalarse en Rusia para cooperar en el proyecto comunista de una sociedad sin clases; pero no menos seguro es que esos mismos planes le produjeron un desencanto tan plagado de escepticismo como el que había embargado poco antes a sus amigos Bertrand Russell o John Maynard Keynes²⁹.

Lo excéntrico de estos caracteres sociopolíticos suyos aloja a Wittgenstein, consecuentemente, en una posición de igual modo marginal si uno aspira a delinear estrictamente dos bandos (dos estanterías) ateniéndose a sus opiniones ideológicas y a las repercusiones que su filosofía

27. Eso sí, sólo lo confirma, como hemos matizado, el estudio atento. Si uno prefiere, empero, los dictámenes sumarísimos, a la postre huecos, acerca de cuál es el tono político de la obra de Wittgenstein, no le faltarán sentencias tan taxativas como apresuradas sobre cuál es «en realidad» su propuesta ideológica. Un buen ejemplo de estas torpezas sea, acaso, el de H. Redner, *Malign Masters: Gentile, Heidegger, Lukács, Wittgenstein*, Macmillan, Londres 1997. Mas la personalidad de Wittgenstein resulta incluso demasiado sinuosa para un juez tan parcial como Redner: los deseos de condena de este le llevan a sobrecargar la sentencia de su imputado Wittgenstein con acusaciones tan mutuamente incompatibles como las de estalinismo, nazismo, conservadurismo, radicalismo, integrismo católico y socialismo *al mismo tiempo*; por fortuna, un residuo de honestidad científica lleva a Redner a reconocer que sus argumentos sólo pueden servir para aquéllos poco familiarizados con el pensamiento del vienes (ibid., xi–xii) dado que sus impresiones sufren de una incorregible superficialidad (ibid., xi) y, en el fondo, él mismo no se siente del todo a gusto habiendo incluido a Wittgenstein en la nómina del resto de filósofos que aborda en su libro, y que sí que cuentan con un temple autoritario más definido: Gentile, Lukács, Heidegger (ibid., 3).

28. Aunque también aquí, naturalmente, no falta quien sí parece tener la capacidad de ver las cosas muy claras; bien es cierto que, ¡ay!, apenas logra luego convencer a nadie de la cordura de sus veredictos: así le ocurre, por ejemplo, a K. Cornish, *The Jew of Linz. Wittgenstein, Hitler and their Secret Battle for the Mind*, Century Hutchinson, Londres 1999. Cornish nos presenta a Wittgenstein como una especie de agente soviético infiltrado en el epicentro de la intelectualidad inglesa; no se sabe si esta autora australiana merece suscitar en mayor medida nuestra hilaridad o, por el contrario, nuestra admiración ante su innegable talento imaginativo, que le augura un buen futuro en la literatura folletinesca.

29. Para el desaliento paralelo de Russell y Keynes en la URSS, cf. B. Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, George Allen and Unwin, Londres 1920 (versión cast.: *Teoría y práctica del bolchevismo*, trad. de J. C. García, Ariel, Barcelona 1969); J. M. Keynes, *A Short View of Russia* (Hogarth Essays), L. & V. Woolf, Londres 1925.

ha tenido para las faenas políticas de nuestras sociedades. Pongamos que alguien (un director de suplementos culturales de un diario, por ejemplo) deseara compilar dos listas exhaustivas: en una, ansiaría incluir a los intelectuales de la centuria pasada que apoyaron la democracia o que, al menos, elaboraron proposiciones teóricas que, a la postre, pueden servirnos para respaldar el sistema político del que presumen las naciones occidentales a principios del siglo XXI; en la otra, ese periodista desearía reflejar los nombres de cuantos pusieron a punto doctrinas que sustentaban uno u otro género de totalitarismo (o cuantos excogitaron doctrinas que, independientemente de sus siempre complicadas intenciones profundas, han venido finalmente a fomentar la implantación de sistemas totalitarios cualesquiera: nazismo, comunismo, fascismo...). Nuestro voluntarioso redactor ha confeccionado ya un listado abundante para ambas columnas: sir Karl Popper, a pesar de tan nobiliario título, ha ido a parar al grupo de los demócratas; Lenin, en cambio, se ha dirigido raudamente hacia el grupo totalitario; Friedrich A. von Hayek ha engrosado la nómina que ampara a la democracia, mientras que Pol Pot ha incrementado el número de los inclinados al totalitarismo. Y bien, llega el momento de dirigir a Ludwig Wittgenstein hacia uno u otro de los elencos disponibles. ¿Qué hacer? Pues bien, las opiniones que se han barajado a este respecto son tan heterogéneas, y ambas posibilidades cuentan con tantos argumentos juiciosos a su favor que, una vez más, la idea de inaugurar una columna «en el medio» no resultaría imprudente³⁰.

Entre conservadurismo y revolución el destino de Wittgenstein también sería, con toda probabilidad, una estantería de en medio: no en

vano ha influido poderosamente a teóricos conservadores como Roger Scruton o John Casey³¹, y gran parte de los hodiernos remodelados de los tradicionalismos románticos lo invocan como uno de sus adalides³²; mas, de nuevo, no debería pillarnos por sorpresa el hecho de que asimismo uno de los críticos actuales más consistentes del *statu quo*, Toni Negri, haya reivindicado recientemente la utilidad de Wittgenstein para emprender una rebeldía contra el estadio capitalista presente³³. En lo que concierne a las polémicas entre nacionalismos y comunitarismos, por un lado, y deseos más universalistas, liberales o cosmopolitas, por otro, tampoco está demasiado claro hacia quién se habría de orientar el voto de Wittgenstein: aunque ese agudo

30. Para los sostenedores de un Wittgenstein a fin de cuentas partidario del totalitarismo, cf. (aparte de lo ya evocado anecdóticamente en la nota de este artículo) las serias conexiones que se han apuntado entre nuestro autor y el marxismo por parte de F. Rossi-Landi, «Per un uso marxiano di Wittgenstein» y «Il linguaggio come lavoro e come mercato», en *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milán 1973, 11–60 y 61–104; T. F. Eagleton, *Wittgenstein's Friends*, *New Left Review* 135 (1982), 64–90; G. Thomson, *Wittgenstein: Some Personal Recollections*, *Revolutionary World* 37/9 (1979), 86–88; J. Moran, *Wittgenstein and Russia*, *New Left Review* 73 (1972), 85–96. Para una evaluación de Wittgenstein que lo conecte preferentemente con la alternativa democrática, cf. J. C. Edwards, *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, University of South Florida Press, Tampa 1990, 203–227; Richard Rorty se suma a este juicio prodemocrático de Edwards en la contraportada de ese mismo volumen.

31. Cf. C. Covell, *The Redefinition of Conservatism. Politics and Doctrine*, St. Martin's Press, Nueva York 1986, x y 1–14. El texto «clásico» sobre el presunto conservadurismo de Wittgenstein es el de J. C. Nyíri, «Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism», en B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times*, Blackwell, Oxford 1982, 44–68.

32. Cf. A. O'Hear, «Wittgenstein and the Transmission of Traditions», en A. P. Griffiths (ed.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 44–60.

33. A. Negri, *Del retorno. Abecedario biopolítico*, trad. de I. Bértolo, Debate, Madrid 2003, 165–167.

analista del fenómeno nacionalista que fue Ernest Gellner haya subrayado una y otra vez que para comprender al filósofo austríaco es imprescindible tener en cuenta su porfiado empeño de instaurar comunidades humanas sólidas, con fuertes vínculos identitarios y, en cierta medida, impermeabilizadas frente al batiburrillo intercultural del exterior³⁴, no hay que dejar de recordar que nuestro autor aborreció vehementemente cualquier tipo de patriotismo, y que avanzó la sugerencia de que el ideal de un filósofo había de ser el de vivir como un «ciudadano de ninguna comunidad»³⁵.

En suma, la factoría Wittgenstein semeja surtirnos de estanterías medianeras una y otra vez que le proponamos un tema. ¿Wittgenstein y la música? Bien, recordemos que el melómano Ludwig ceñía a seis el número de los grandes compositores (Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Brahms y Josef Labor) que, según él, habían copado lo mejor de la historia de la filarmonía: a principios de siglo XX podía considerarse ya pasada la era de la música verdaderamente interesante. Y, no obstante, pocos pensadores han podido ver transpuesta una de sus obras filosóficas a una composición musical contemporánea (pensamos en la *Tractatus Suite*, de M. A. Numminen), o han resultado atrayentes para un compositor tan vanguardista como John Cage³⁶. ¿Dónde ubicamos a Wittgenstein musicalmente hablando, pues, entre el esplendor de los clásicos o por en medio de cuantos nos son coetáneos? Cinematográficamente hablando, ¿son más wittgensteinianos los *westerns* y los relamidos musicales de Carmen Miranda, que a este catedrático de filosofía de Cambridge tanto satisfacían tras sus clases, o hemos de atender más bien al cine de autor de un Derek Jarman, que en su filme *Wittgenstein* (1993) nos ofreció no sólo un contenido, sino también una narrativa sabrosamente wittgensteiniana? ¿Aprendemos más sobre el filósofo vienes con los autores de novela negra, la mayoría francamente secundarios, que tanto le cautivaron³⁷, o es en cambio un escritor tan recio como Thomas Bernhard el que mejor nos habla de lo que el modo wittgensteiniano de estar en el mundo significó³⁸? ¿Se compadecen los aprietos que el propio Ludwig confesaba sufrir al ir a transcribir sus pensamientos sobre el papel³⁹ (que a alguno le ha hecho recelar si no adolecería en el fondo de dislexia⁴⁰) con el hecho de que ascienda hasta 20.000 o

34. Su mejor (y postrer) desarrollo en este sentido es E. Gellner, *Lenguaje y soledad: Wittgenstein, Malinowsky y el dilema de los Habsburgo*, trad. de C. Ors, Síntesis, Madrid 2002.

35. L. Wittgenstein, *Zettel*, trad. de O. Castro y C. U. Moulines, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1979, parágrafo 455. Sobre el repudio del nacionalismo miope, cf. la anécdota del estudiante húngaro que Wittgenstein narra hacia el final de las notas correspondientes al 11 de octubre de 1949 en L. Wittgenstein—O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, o sus comentarios en el mismo volumen, a propósito de la ausencia irremontable de «raíces», recopilados bajo la fecha de 28 de agosto de ese mismo año. Cf. igualmente el disgusto que Wittgenstein segregaba al encontrarse con las más sutiles formas de chovinismo, tal y como recoge R. Monk, *Wittgenstein*, 388–389 y 437–438.

36. J. Cage, T. Serizawa, R. Kanesaka y M. Takagishi, *Interview between John Cage and P3*, trad. de B. Smallshaw, P3 art and environment (1989). <http://www.p3.org/p3-light/JohnCageInterview.html>

37. Ray Monk aventura que esto es así, y que en las novelas de *pulp fiction* escritas por un Norbert Davis, Carroll John Daly, Cornell Woolrich o Erle Stanley Gardner cabe columbrar cierto *éthos* de la acción y cierto repudio de la lógica abstracta (a lo Sherlock Holmes) típicamente wittgensteinianos: R. Monk, *Wittgenstein*, 387–388 y 478–479.

38. Cf. T. Bernhard, *Corrección*, trad. de M. Sáez, Debate, Madrid 1992.

39. L. Wittgenstein, *Aforismos*, parágrafo 2.

40. J. Hintikka, *On Wittgenstein*, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont 2000.

tal vez 30.000⁴¹ el número de manuscritos y mecanografiados que nos legó⁴²? ¿La rozagante escasez de citas tan característica de sus textos concuerda acaso con la certeza de que entre sus lecturas menudeaban figuras estremecedoramente variopintas, que iban desde san Juan de la Cruz hasta Gottlob Frege, desde Sigmund Freud a L. E. Brouwer?

Ni siquiera al preguntarnos por su orientación sexual nos concede Wittgenstein una respuesta unívoca: aunque es ya indiscutible la pujanza de su inclinación homoerótica⁴³, no hay que despreciar el hecho de que vivió relaciones heterosexuales que llegaron a significar para él algo más que meros devaneos⁴⁴.

En definitiva, el perfil de Wittgenstein escapa ya desde un primer momento a muchas de las dicotomías que nuestra cultura occidental ha instituido para que con ellas nos hiciésemos un mapa de lo que es la vida y de cómo funciona el mundo. Wittgenstein nos obliga enseguida a tomar una escuadra, a agarrar un martillo y hacernos con unas cuantas maderas para montar una estantería que medie entre gran parte de las dualidades que impregnan nuestro modo de abordar la realidad. Hemos reseñado sólo algunas de las más propagadas: formal–coloquial, millonario–pobre, modernidad–postmodernidad, fe–increencia, totalitarismo–democracia, clásico–vanguardista, filosofía–ciencia, catolicismo–protestantismo, nacionalista–apátrida, tecnofilia–tecnofobia, apocalíptico–integrado, silencio–locuacidad, homo–hetero, conservador–revolucionario y (permítasenos añadir, aunque ahora se vea con más transparencia que es esta una pequeña bifurcación, sólo interesante para el reducido negocio de los que se laboran en la filosofía actual) analítico–continental. La lista podría fácilmente proseguirse. Tal vez cupiera decir, incluso, que lo más importante de Wittgenstein no es tanto que se coloque en una estantería intermedia entre cada pareja de alternativas recíprocamente excluyentes: sino que lo que en verdad resulta seductor en él es que procede meticuloso a una *everción* de cada uno los pares de esas disyuntivas, hasta tornárnoslas o bien inútiles, o bien ridículas⁴⁵.

En cualquier caso, lo cierto es que este azar nos vuelve bien espinosa la realización de lo que el lector tal vez lleve esperando (y ello comience a

impacientarle) desde que inició la lectura de este «Proemio»: que le suministremos una «introducción» a la persona y obra de Ludwig Wittgenstein desde un punto de vista más o menos «global». Que resumamos en unas cuantas líneas el «significado» de Wittgenstein para la cultura occidental, o algo así. Que al igual que se conoce fácilmente lo que en una conversación hay que decir (para

41. La segunda de estas cifras es la que brinda la página en red del Springer Verlag, que publica la *Wiener Ausgabe* de Michael Nedo (de la que hablaremos en breve): <http://www.springer.at/main/book.jsp?bookID=3-211-82500-2&categoryID=12>

La primera cifra, por su parte, la proporcionan H. K. Bang, *Wittgenstein's Posthumous Manuscripts given EU Status*, Coimbra Group Newsletter, 18 (2001), 13, y la página en red de la Oxford University Press (<http://www.oup.co.uk/academic/humanities/philosophy/wittgenstein/details>), que ha editado en formato de CD-ROM lo que se conoce como el *Nachlass* wittgensteiniano (cf. más adelante la nota de este estudio): L. Wittgenstein, *The Wittgenstein Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, ed. de los Wittgenstein Archives de la Universidad de Bergen, Oxford University Press, Oxford 2000. El trabajo de recopilación de sus

contenidos y el de elaborar una notación adecuada a las numerosas correcciones, anotaciones marginales e ilustraciones con que Wittgenstein configuraba sus escritos ha corrido a cargo, en primer lugar, del Norwegian Wittgenstein Project (desde 1981 hasta 1987) y con posterioridad, desde 1990 hasta la actualidad, de la Universidad de Bergen, donde se nutre actualmente de la cooperación entre su Departamento de Filosofía y el Centro HIT (Programa de Investigación para la Tecnología de la Información en Humanidades).

La edición en soporte no informático de este mismo legado, sin la mediación de editores (algo que no ocurría desde la fecha de fallecimiento de Wittgenstein, hace medio siglo) se va realizando lentamente por parte de Michael Nedo en la denominada *Wiener Ausgabe* (L. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe / Vienna Edition*, ed. de M. Nedo, Springer, Viena–Nueva York 1993–?). Esta edición no ha carecido de una polémica acerba (E. Toynton, *The Wittgenstein Controversy*, *The Atlantic Monthly* 279/6 [1997], 28–41; D. G. Stern, «Toward a Complete Edition of the Wittgenstein Papers: Prospects and Problems», en R. Casati, B. Smith y G. White (eds.): *Philosophy and the Cognitive Sciences. Proceedings of the 16th International Wittgenstein–Symposium*, vol. 1. Hölder–Pichler–Tempsky, Viena 1993, 501–505), a lo largo de la cual, entre los opositores a Nedo —como J. Hintikka, «An Impatient Man and His Papers», en *Ludwig Wittgenstein. Half Truths and One-and-a-Half Truths*, Kluwer, Dordrecht 1996, 1–19; o A. P. Kenny, *Wittgenstein's Troubled Legacy*, *Times Higher Education Supplement*, 26 de agosto (1994)— se ha avanzado la sospecha de si la formación universitaria exclusiva en zoología y física con que Nedo cuenta quizás no sea la más oportuna para el proyecto de edición del filósofo Wittgenstein. A fecha de 2005, la *Wiener Ausgabe* parece contar con trece volúmenes que constituirían aproximadamente la mitad del total planeado.

Cada vez se hace más incontrovertible la especie de que los dibujos, esquemas y croquis con que Wittgenstein completaba sus manuscritos poseen una importancia esencial para la comprensión del pensamiento wittgensteiniano, así como para su propio concepto de lo que es «pensar» o «comunicación» —baste con recordar aquí la relevancia del concepto *Bild* en el *Tractatus*; o las referencias a «*images*» (las cuales pueden ser tanto engañosas o supersticiosas como probatorias) que destila toda su obra; y el hecho de que en las publicaciones ya realizadas de nuestro autor asoman cerca de 450 gráficos (el *Nachlass* añade a esos unos 2.500, aparte de otras ilustraciones que de Wittgenstein se conservan desde su período manchesteriano)—. Ello ha ocasionado que, aparte de la edición facsímil de la *Wiener Ausgabe*, cundan las publicaciones que cuidan primorosamente la exactitud de la reproducción de tales ilustraciones (así ocurre con la reimpresión de 1997 en inglés de la segunda edición de las *Philosophical Investigations* por la editorial Blackwell). Una buena herramienta para tal interés es el del índice de todas las imágenes ya aparecidas que Michael A. R. Biggs ha plasmado en una página en red: *Ludwig Wittgenstein: A Visual Concordance to the Published Works*, Minerva 2 (1998), http://www.ul.ie/~philos/Ver_34/INDEX.HTM

42. Se trata de lo que habitualmente se conoce como el *Nachlass*. Este legado ya fue catalogado por G. H. von Wright, *The Wittgenstein Papers*, *Philosophical Review* 78 (1969), 483–503. Pero su labor es hoy en día incompleta por cuanto, desde entonces, han ido apareciendo numerosos textos cuya existencia Von Wright no pudo conocer (como, por ejemplo, L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar: diarios 1930–1932, 1936–1937*; o también L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1991). Los originales del *Nachlass* se conservan, en su mayor parte, en la Wren Library del Trinity College de Cambridge; otras instituciones que cuentan con originales dispersos del autor austriaco son los Bertrand Russell Archives, la Bodleian Library oxoniense y la Österreichische Nationalbibliothek.

43. Y precisamente por esto, por ser hoy en día ya *indiscutible*, no nos detendremos aquí a exhumar toda la discusión polémica (por momentos colindante con el folletín y, en sus peores instantes, digna del periodismo más amarillo) que se vivió a finales de los años ochenta, antes de que quedara fehacientemente establecido este hecho. Notemos tan sólo que la reflexión sobre vertiente homosexual de Wittgenstein ha generado algún aporte teórico corriente, como el de A. Evans, *Critique of Patriarchal Reason*, White Crane Press, San Francisco 1997: según Evans, la obsesión de Wittgenstein (y, con anterioridad, de su bien leído Otto Weininger) por desarrollar en toda su pureza la lógica se reduce, a la postre, a un tentativo de huida frente a los reclamos enojosos de su sexualidad marginal, con el fin de refugiarse en un mundo ideal, perfecto, asexuado.

44. Pensamos predominantemente en su amor por Marguerite Respinger a finales de los años 20 y principios de los 30.

45. Esta es una de las tesis que defiende en M. Á. Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2005.

Ni siquiera al
preguntarnos por su
orientación sexual nos
concede Wittgenstein
una respuesta unívoca:
aunque es ya indiscutible
la pujanza de su
inclinación homoerótica.

Las estanterías
intermedias pueden
resultar bien útiles a la
hora de ordenar
pulcramente una librería,
pero se vuelven un
estorbo si lo que
queremos es una
compendio urgente
acerca de cuál es el
significado de un filósofo.

mantener cierto decoro) a propósito de Adolf Hitler o a propósito de la desaparición de la capa de ozono, equipemos asimismo al lector con unas instrucciones básicas de lo que se puede decir a propósito del autor del *Tractatus logico-philosophicus*. Hacer cualquiera de estas cosas se vuelve una misión un tanto peliaguda cuando la sustancia que se quiere comprimir es la de un personaje que está tan «por en medio» como Wittgenstein. Dicho en pocas palabras: las estanterías intermedias pueden resultar bien útiles a la hora de ordenar pulcramente una librería, pero se vuelven un estorbo si lo que queremos es una compendio urgente acerca de cuál es el significado de un filósofo. Aunque esto sea, en el fondo, lo que habría que esperarse de un ensayo introductorio como este... ¿no es cierto?

3. WITTGENSTEIN URGENTE

Es cierto. Hasta ahora, hemos practicado una suerte de *via negationis* con la figura de Wittgenstein: hemos dicho lo que no es propiamente (ni un tradicionalista ni un jacobino revolucionario, ni un judío ni un cristiano, etcétera), pero hemos callado acerca de lo que, a fin de cuentas, sí que es. El resultado es que la identidad de nuestro autor empieza a configurarse como una especie de hueco ignoto entre muchos de los discursos que nos circundan cotidianos. Y habría que empezar a llenar esa oquedad.

Por supuesto, no tenemos nada que objetar ante tal proyecto. Pero habrá que puntualizar: tenemos a nuestra disposición al menos cuatro posibilidades diferentes a la hora de arrostrar parejo empeño.

La primera forma de salir del entuerto sería la de conocer la recepción que nuestro filósofo ha ido teniendo entre aquellos que lo han considerado un digno interlocutor para sus discusiones: se trataría de recordar la historia de los efectos que su lectura ha provocado⁴⁶. (Una síntesis de este relato, serpenteante pero no por ello ayuno de un hilo conductor, es el que reservamos para los apartados cuarto y quinto de este escrito). Averiguando así lo que se ha dicho, lo que se ha sopesado, lo que al principio pareció definitivo pero hoy no se cree más que circunstancial, las reacciones y la ausencia

de ellas, todo lo que, en suma, ha venido circundado a Wittgenstein en la historia de sus lecturas, podríamos sin duda hacernos con algo que fungiese de relleno del huero nicho de su identidad legado por *via negationis* del apartado anterior.

Un segundo modo no del todo inadecuado para emprender por fin la *via affirmationis* es el de acometer una lectura personal de la obra wittgensteiniana. Algunos consejos acaso no fútiles a este respecto nos hemos permitido donar en otro lugar⁴⁷.

46. Como ya habrá percibido el lector informado, manejamos aquí conjuntamente la gadameriana noción de «historia de los efectos» (*Wirkungsgeschichte*) y la idea de «estética de la recepción» (*Rezeptionsästhetik*) perteneciente a H. R. Jauss; el sostén teórico capital de cada una cabe asimilarlo, respectivamente, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 2001 (si bien ahí los traductores, a nuestro juicio erróneamente, acuden a la resurrección del arcaísmo «efectual» para lo que aquí preferimos denominar perifrásticamente «de los efectos»), y en R. Warning (ed.), *Estética de la recepción*, trad. de R. Sánchez, Visor, Madrid 1989. Las taxonómicas distinciones entre ambos conceptos no se nos ocultan, pero en el contexto en que nos encontramos carecen de una relevancia que vaya más allá del mero escrúpulo; se trata en suma, en ambos casos, de «pensar la obra y su efecto [o su recepción por parte del resto de la cultura] como la unidad de un sentido» (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, 670).

47. Cf. M. Á. Quintana, «Introducción», en L. Wittgenstein-O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 11-17.

La tercera posibilidad con la que se cuenta si se desea henchir de contenido la grieta excavada por Wittgenstein entre los discursos dualistas de nuestros pagos occidentales sería la de caminar por sus aportaciones teóricas de la mano de alguien ya ducho en tales periplos. En otras palabras: no se trataría tanto de viajar uno mismo por los parajes wittgensteinianos, sino de leer el diario de travesía confeccionado por algún otro explorador que se hubiese adentrado por el bosque, por los montes y riberas, de sus palabras. Nada hay que objetar a esta literatura de viajes y, de hecho, podríamos incluso ofrecer unas cuantas propuestas de este jaez⁴⁸, aunque no será el género que aprovecharemos aquí. Cabe recordar, por lo demás, que en ocasiones el narrador de esas expediciones ha logrado incluso alcanzar con su personal gesta una altura filosófica de un nivel quizá superior al conseguido por sus solas fuerzas: pensamos, por ejemplo, en Saul Kripke⁴⁹, que gracias a su lectura particular de algunos pasajes del pensador vienés ha alcanzado tal vez más reconocimiento que el obtenido mediante su propio quehacer como filósofo (ni mucho menos desdeñable, por otra parte). Además, lo que probablemente sea más encomiable de estos itinerarios es que todos gozan ya, desde su inicio, de una atmósfera bien honesta y respirable: a sus cronistas jamás se les ocurriría pretender ocultar que lo que nos refieren no es más que uno de los innúmeros trayectos por los que el peregrino inquieto podría transitar a través del paisaje wittgensteiniano; simplemente se permiten transmitirnos su peripecia personal, sus logros y sus cansancios, tras haber ido como romeros por tales campiñas. Lejos de sus intenciones queda la ejecución topográfica de un mapa general apto para cualquier destino, o la pintura de un panorama perspicuo que resulte adecuado para cualquier mirada sobre el horizonte wittgensteiniano⁵⁰.

Esta última cualidad es precisamente la piedra de toque que diferencia la opción recién reseñada con respecto a la cuarta y última que consignaremos. En efecto, hay quien sí se ha decidido a vendernos un mapa general, una «secuencia natural y sin fisuras»⁵¹, de los pensamientos wittgensteinianos, aunque para ello hiciese falta desdeñar, justamente, las propias opiniones de Wittgenstein a este respecto:

“[En un principio] me pareció esencial que [en mi libro] los pensamientos hubiesen de progresar de un asunto a otro en una secuencia natural y sin fisuras.

48. Nos permitimos destacar, en este sentido, D. Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Macmillan, Londres 1983; *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, Londres 1997; S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Clarendon Press–Oxford University Press, Oxford 1979; P. Winch, *Ciencia social y filosofía*, trad. de R. Viganó, Amorrotu, Buenos Aires 1990; *Comprender una sociedad primitiva*, trad. de M. J. Nicolau y G. Llorens, Paidós–I.C.E./U.A.B., Barcelona 1994; J. McDowell, *Mente y mundo*, trad. de M. Á. Quintana, Sígueme, Salamanca 2003; S. Glendinning, *On Being with Others. Heidegger, Derrida, Wittgenstein*, Routledge, Londres 1998. E incluso nos hemos permitido incurrir en este género, como ya registramos en la nota .

49. Cf. el ya citado S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

50. Curiosamente, sin embargo, las libertades que estos autores se toman frente al anhelo de ofrecernos al «auténtico» Wittgenstein son libertades que resultan, de hecho, de lo más wittgensteinianas; no hay que olvidar la exhortación con que se abren sus *Investigaciones filosóficas*: «No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios» (L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 12–14).

51. *Ibid.*, 10.

Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en un todo semejante, caí en la cuenta de que nunca tendría éxito en tal empeño; que lo mejor que yo jamás podría llegar a escribir se habría de quedar siempre en meras anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como yo intentara obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección. *Y esto estaba conectado, sin duda, con la naturaleza misma de mi investigación*, que nos obliga a cruzar viajando de un lado a otro, en todas las direcciones, una amplia región del pensamiento. Las anotaciones filosóficas de este libro son como un cúmulo de bocetos de paisajes procedentes de esos largos y enmarañados viajes. [...] Así pues, este libro no es, en realidad, más que un álbum⁵².

El redactor de una introducción a Wittgenstein que quisiera perpetrarla de acuerdo a esta cuarta forma de hacer las cosas debería, antes de nada, desechar advertencias como esta del mismísimo filósofo que estudia, o considerarlas como una mera confesión de sus discapacidades a la hora de sintetizar. «De acuerdo», nos diría, «Wittgenstein fue incapaz de elaborar en una ‘secuencia natural y sin fisuras’ sus propios pensamientos, pero yo sí que voy a ser capaz de hacer (al menos) eso mejor que él: he aquí el dibujo esquemático del total de la región de pensamiento por la que sus investigaciones discurrieron; he aquí mi introducción a Wittgenstein». Naturalmente, tal supuesto introductor no sólo tendría que subsanar estas taras del filósofo austríaco, sino que asimismo habría de reputar como una crasa equivocación el descubrimiento que este nos transmite en la cita recién traída a cuento: el descubrimiento de que sus dificultades estaban *conectadas, sin duda, con la naturaleza misma de su investigación*. Pero, una vez ya puestos a corregir a Wittgenstein, tampoco se va a andar uno luego con demasiados miramientos, podríamos argüir.

La cuarta estrategia posible de iluminación de la falla que Wittgenstein abre entre nuestros dualismos cotidianos consistiría, pues, en proporcionar una especie de prontuario que nos sirviese para hacer justo lo contrario de lo que ha pretendido el apartado segundo de este escrito: encasillar a Wittgenstein dentro de una silueta definida; contar en cuatro palabras lo que él contó en cuarenta mil; resumir sus «opiniones» filosóficas⁵³; compendiar contra quién o qué aventuró sus «tesis» de filosofía⁵⁴. A diferencia de las otras tres posibilidades que hemos menta-

do (y que, como ya hemos ido anunciando, explotaremos de un modo u otro en este o aquel momento de cuanto subsigue), esa cuarta opción para hacernos con un «Wittgenstein urgente» no va a ser aprovechada aquí por cuanto, como hemos visto, resultaría

52. *Ibid.*, 10–12. Las cursivas son mías.

53. De «opiniones» era justo de lo que Wittgenstein pensaba que no estaba hecha la filosofía: cf. L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, 55.

54. Tampoco la filosofía era para nuestro autor un conjunto de «tesis»: cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 128: «Si se quisieran proponer tesis en la filosofía, nunca se podrían llegar a discutir, pues todos estarían de acuerdo con ellas».

más «antiwittgensteiniana» de lo que un investigador respetuoso se podría permitir⁵⁵.

No contaremos en estas páginas, por lo tanto, la consueta historia del Wittgenstein mozuelo que, seducido por la lógica, acudió a estudiar junto a Russell y acabó ofreciendo, en su *Tractatus logico-philosophicus*⁵⁶, una filosofía según la cual sólo eran significativas las proposiciones que afirmaban (o eran en última instancia reducibles a) hechos, a un «darse efectivo de estados de cosas» (4.21); una filosofía según la cual estas proposiciones elementales eran verdaderas siempre que el hecho que expresasen se diese en efecto, falsas si no se daba, y carentes de significado si no había un hecho en el mundo que les pudiera corresponder —y, por ello, una proposición ética como «debes respetar a tu prójimo» no era ni verdadera ni falsa; la ética y la estética no hablan del mundo (6.42 y 6.421), que era sólo la totalidad de los hechos (1.1), así que ética y estética carecían de sentido—. No nos detendremos aquí a exponer cómo, mediante las llamadas «funciones de verdad» (5.101) y su noción de «tautología» (6.1), el *Tractatus* explicaba además la vía a través de la cual proposiciones más complejas, en las que se encuentran implicadas constantes de la lógica (verbigracia, el «si» de «si hoy es domingo, mañana será lunes»), podían ser verdaderas o falsas, a pesar de que conectores como «si... entonces» o la conjunciones «y», «o», no representasen cosa alguna (4.0312) —mientras que en las proposiciones elementales a sus nombres sí que les correspondían los objetos que participaban en los hechos (4.221 y 3.203–3.22)—. Tampoco nos demoraremos explanando que la lógica, por consiguiente, se revelaba como un sistema previo a toda experiencia (5.552), pero imprescindible a la hora de configurar el pensamiento y el lenguaje acerca del mundo, expresados ambos mediante proposiciones (3.2 y 4.001): la conclusión, un tanto tajante, que se colegía entonces era que «los límites *del* lenguaje [señalan] los límites de *mi* mundo» (5.62), un lenguaje y un mundo determinados, primordialmente, por el «armazón» de la lógica, pues (6.124).

Evitaremos asimismo explicar que estas ideas que Wittgenstein sostenía literalmente como «intocables y definitivas» al concluir, a sus apenas treinta años, el prólogo del *Tractatus*, no resistieron sus reflexiones ulteriores sobre el mismo campo. La primera rendija en su inconmovible certeza la abrió seguramente la comprobación de que había proposiciones incompatibles (como «esto es azul» y «esto es rojo») que, sin embargo, no eran por necesidad incompatibles

Lejos de sus intenciones queda la ejecución topográfica de un mapa general apto para cualquier destino, o la pintura de un panorama perspicuo que resulte adecuado para cualquier mirada sobre el horizonte wittgensteiniano.

55. Naturalmente, hay prólogos a obras de Wittgenstein (por no hablar de monografías completas) que sí que persiguen cumplir este objetivo; para el caso de que el lector de este «Proemio» se sienta defraudado al aprehender ahora que ni ha hallado ni hallará en ella un socorro de este tipo, trataremos de subsanar en parte su (razonable) sentimiento de frustración actual indicándole gentilmente dónde podrá localizar algún prefacio sustitutivo que acaso sepa remediar pareja insatisfacción: cf. verbigracia E. Rabossi, «Acerca de la filosofía de Wittgenstein», en L. Wittgenstein, *Estética, psicoanálisis y religión*, trad. de E. Rabossi, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1976, 7–27. Por otro lado, me parece de justicia reconocer que debo, entre otros azares, a la admirable contundencia de Alfredo Deaño (y su trabajo «Un falso Wittgenstein», en *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*, ed. de J. Hernández y J. Muguerza, Taurus, Madrid 1983, 239–267) mi negativa a facturar productos semejantes a los que el lector que sí que buscaba otra cosa podrá hallar en puntos de expedición como el antes señalado.

56. Las citas numéricas entre paréntesis que subsiguen en este párrafo se corresponden con los párrafos pertinentes del *Tractatus*

(esto es, contradictorias) desde un punto de vista exclusivamente lógico⁵⁷. Luego horadaron esa primera hendidura dubitativa ciertos comentarios como el que le hizo el economista Piero Sraffa, que mostraba la posibilidad de comunicarnos mediante «gestos» en los que bien poca «forma lógica» cabría recabar⁵⁸. Las consecuencias de esta revisión del *Tractatus* fueron todas las obras que con posterioridad a 1929 irían poblando la bibliografía wittgensteiniana: si nos entretuviéramos a hablar de ello, percibiríamos que en tales escritos el lenguaje se reconoció como un instrumento bien poco ideal⁵⁹ pero, con todo, útil para los fines prácticos de nuestra vida; la única gramática posible no era ya la de la lógica, pero esta tampoco se vio sustituida por nuevas normas férreas e independientes de los seres humanos: por el contrario, se reconocía que era posible inventar las reglas de nuestros juegos sociales sobre la marcha, «as we go along»⁶⁰. La filosofía, entonces, se convertía en una lucha contra las «supersticiones»⁶¹ que pueblan nuestro pensamiento y que nos obligan a buscar esencias y fundamentos metafísicos donde no hay (ni hace falta) nada similar.

Podríamos hablar al lector de cosas de ese tipo; podríamos intentar abastecerle de un «Wittgenstein urgente»; podríamos intentar narrarle apresurados historias más o menos como esas, relatos que sueñan con contener en pocas frases el curso todo de un pensamiento, de unas dudas y de las conciliaciones que estas hallaron. Pero no lo vamos a hacer.

4. CÓMO SE HA VENIDO LEYENDO A WITTGENSTEIN (PRIMERA PARTE)

Lo que sí que haremos es ponerle al corriente de los derroteros que han ido adoptando las lecturas y los lectores de ese clásico que es ya Wittgenstein durante los más de ochenta años de su *Wirkungsgeschichte* o historia de sus efectos⁶². Pues en esto, como en tantas otras cosas, puede serle útil a cualquiera el propósito de huir de grotescos anacronismos.

El primer libro que Wittgenstein sacó a la luz pública se titulaba en

alemán *Logische-philosophische Abhandlung* (Manual lógico-filosófico), pero hizo fortuna en el resto del mundo con el espinosiano nombre que escogieron sus traductores ingleses: *Tractatus logico-philosophicus*. Esa fortuna se debió en un primer momento al entusiasmo neto con que recibieron tal obra tanto Bertrand Russell (que había sido maestro de Wittgenstein hasta el inicio de la Primera Gran Guerra⁶³) como algunos austríacos agrupados en torno a lo que se conocería como *Círculo de Viena*⁶⁴ (estos, sin embargo, no conocerían personalmente

57. Cf. L. Wittgenstein, «Algunas observaciones sobre la forma lógica», en *Ocasiones filosóficas*, 46–53.

58. Cf. la anotación de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 130.

59. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 105.

60. *Ibid.*, parágrafo 83.

61. *Ibid.*, parágrafo 110.

62. Es decir, abundaremos en la «primera posibilidad» de las cuatro que barajábamos en el apartado anterior. Para un compendio de la (más reducida) historia de los efectos wittgensteinianos en España (limitada, además, al período previo a 1991), cf. J. L. Gil de Pareja, «Wittgenstein en el pensamiento filosófico español», en A. Heredia (ed.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, 353–366.

63. Cf. las anotaciones de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 106.

64. Cf. *ibid.*, 106–107.

a su paisano el autor hasta años más tarde). Ciertamente, había por aquellos años veinte y treinta del pasado siglo elementos suficientes en el *Tractatus* como para excitar el fervor de esta clase de lectores, entre los que se contaban R. Carnap, O. Neurath o M. Schlick. En primer lugar, ellos querían ser empiristas (sólo querían reconocer la experiencia como fuente de nuestros conocimientos acerca del mundo), lo cual les ponía en aprietos a la hora de explicar el hecho de que existan leyes (como las de la lógica o la matemática) que parecen no proceder de la experiencia ni ser refutables por parte de ella. Pues bien, el autor del *Tractatus* parecía conciliar elegantemente estas dos exigencias: a la vez que coincidía con ellos en que todas las proposiciones cognoscitivas han de referirse a hechos del mundo (presumiblemente experimentables, por lo tanto), les presentaba la lógica (y su correlato, la matemática⁶⁵) como una condición previa que tenía que tener el pensamiento para ser de verdad pensamiento⁶⁶ (o, lo que venía, a la postre, a ser lo mismo: una condición del lenguaje para poder ser lenguaje, esto es, significativo). No había, pues, «hechos lógicos» o «matemáticos» experimentables (y que, por ello, pudiesen venir a dar con una refutación de esos saberes⁶⁷), pero ello no le concedía a la lógica una especie de capacidad de conocimiento de otros «hechos» misteriosos, capaces de reposar más allá de la experiencia: en realidad, las proposiciones de la lógica no «hablaban» de ningún hecho ni de nada⁶⁸, no eran cognoscitivas, sino que simplemente presentan lo que es el armazón formal que hace al mundo pensable⁶⁹, y *por ello precisamente* eran tan irrefutables.

Había otros atractivos que hacían del *Tractatus* un bocado apetecible para neopositivistas como los Carnap, Schlick, Neurath o Waismann. Ellos andaban detrás de lo que habían imaginado como una *wissenschaftliche Weltauffassung*, una «concepción exclusivamente científica del mundo», que excluyese por completo todas las afirmaciones metafísicas, imposibles de calibrar con los métodos de la ciencia contemporánea. Y henos aquí con que Wittgenstein, después de haber despreciado como no significativos todos los asertos que fuesen más allá de la descripción de los hechos del mundo (lo cual, en congruencia, tildaba también como carente de sentido a la filosofía... ¡e incluso al propio *Tractatus*!), culminaba su obra imponiendo silencio ante todo el que pretendiese perorar en términos que aspirasen a ir más allá de esas descripciones: «De lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio», reza su notó y último párrafo⁷⁰. Para los positivistas, esta prohibición de hablar de «insentidos» (de metafísica, de ética, de estética...) debió de sonarles absolutamente afín.

Era evidente, entonces, que hacía falta releer esa obra con otros ojos o, al menos, sin las lentes del cientificismo militante, con el fin de prestar una mayor atención a las referencias que en su parte conclusiva se hacían hacia «lo místico», «el sentido del mundo», «el problema de la vida», «lo más alto», «Dios» o «la muerte».

65. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, párrafo 6.22: «La lógica del mundo, que se muestra por parte de las proposiciones de la lógica en las tautologías, la muestra la matemática en las ecuaciones».

66. *Ibid.*, párrafo 5.4731.

67. *Ibid.*, párrafo 6.1222.

68. *Ibid.*, párrafo 5.43.

69. *Ibid.*, párrafo 6.124; donde, además, se repite que las proposiciones lógicas «no 'tratan' de nada».

70. Especialmente desafortunada es la traducción de este párrafo aparecida en la traducción hispana más reciente ya citada (en la nota 6) del *Tractatus*, como bien arguye en su reseña de ella J. Padilla Gálvez (Éndoxa 17 [2003], 454–458, aquí 455).

Ahora bien, esta primera lectura (neoeempirista) de Wittgenstein, aunque nunca muerta del todo⁷¹, ha tenido que padecer embates que la han reducido hoy en día a un estado prácticamente terminal. Para empezar, algo debió de afectarle el hecho de contar con el testimonio contrario del propio Ludwig Wittgenstein: el cual, lejos de regocijarse con la reducción al silencio de todo un ámbito de la vida humana (el que queda fuera de la ciencia), le honró con honores difícilmente relegables a la trivialidad:

“Me hubiera gustado escribir que mi libro consta de dos partes: la primera de ellas es el libro mismo, y la segunda, todo lo que *no* he escrito en él. Y es justamente esta segunda parte la importante. Mi libro pone límites a la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo⁷².

Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger⁷³ con su ser y angustia. El hombre tiene la tendencia a correr contra las barreras del lenguaje [...]. En la ética siempre se intenta decir algo que no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto [...]. Pero la tendencia, el correr contra, *señala a algo*⁷⁴. Sólo puedo decir que no me burlo de esa tendencia de los hombres; antes bien que me quito el sombrero⁷⁵.

71. Más recientemente la han sometido a ciertos cuidados paliativos obras como las de M. Hintikka y J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986; también parece obstinarse en revivir esta desfalleciente interpretación un autor como D. Pears, *The False Prison: A Study in the Development of Wittgenstein's Philosophy* vol. I, Clarendon Press, Oxford 1987. Tal vez se me permita ilustrar con una anécdota personal (pero repetida con una frecuencia suficiente como para ir más allá de lo meramente anecdótico) la reacción que suele provocar hoy en día este tipo de *revivals*: hasta en un total de tres de los departamentos de filosofía en que he colaborado durante mi carrera universitaria se ha producido la circunstancia de que algún catedrático, deseoso de declararme lo arcaicos que resultaban los planteamientos de cierto grupo de filósofos rivales, ha optado por definirlos tal que gentes «que aún leían a Wittgenstein como si fuese un positivista».

72. Epístola de Wittgenstein a Ludwig von Ficker de noviembre de 1919, recogida hoy en L. Wittgenstein, *Briefe: Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, ed. de B. F. McGuinness y G. H. von Wright, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1980.

73. Nótese que con este nombre Wittgenstein está mentando la saga en casa del ahorcado: Martin Heidegger era, en efecto, la bestia negra del neoeempirismo, el paradigma del tipo de filosofía que ellos querían exterminar; cf. el ya citado trabajo de R. Carnap, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Sobre las relaciones entre Heidegger y Wittgenstein mucho se ha escrito; para limitarse, empero, a conocer las lecturas que uno había hecho del otro, cf. D. A. Rohatyn, *A Note on Heidegger and Wittgenstein*, *Philosophy Today* 15 (1971), 69–71.

74. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, 62.

75. *Ibid.*, 104.

76. Este calificativo especificativo (que no epíteto) excluye a neoeempiristas como Moritz Schlick o Friedrich Waismann, más moderados que casi todo el resto del Círculo de Viena en sus ansias por exterminar de la filosofía cualquier discurso no ortodoxamente científico.

77. Cf. en general todos los párrafos que subsiguen en el *Tractatus logico-philosophicus* al 6.41.

Mientras que para un positivista estricto⁷⁶ los textos de ética o metafísica merecían ser arrojados a las papeleras de las facultades de filosofía, Wittgenstein se habría «quitado el sombrero» ante esos legajos (o, al menos, ante el hálito que los movía), y hubiera hablado de ellos comparándolos con aquella parte que no escribió en su *Tractatus* pero que daba toda su relevancia al libro. Era evidente, entonces, que hacía falta releer esa obra con otros ojos o, al menos, sin las lentes del cientificismo militante, con el fin de prestar una mayor atención a las referencias que en su parte conclusiva se hacían hacia «lo místico», «el sentido del mundo», «el problema de la vida», «lo más alto», «Dios» o «la muerte»⁷⁷.

Desgraciadamente, la inmediata secuela que este nuevo modo de ver las cosas tuvo en la historia de las lecturas wittgensteinianas no fue mucho más sensata que la fascinación neopositivista anterior; si bien esta vez de donde semejaba haber huido la cordura era justa-

mente del extremo filosófico opuesto. Parecía paradójicamente haberse dado ahora licencia irrestricta para hablar de todo aquello que el *Tractatus* había callado: una caterva de discursos paraexistencialistas⁷⁸, pseudo-místicos⁷⁹ y proquietistas⁸⁰ azoraron durante cierto tiempo las salas en que tal libro se comentaba. El tono de estas arengas adquirió diversas modulaciones: desde las que, dadas a los argumentos trágicos, pronunciaban lúgubres jeremiadas por la pérdida irreparable de toda posibilidad de hablar de ética, metafísica o religión, hasta las de aquellos que decían recurrir a lo que llamaban «otros modos de expresión» en filosofía, para poder así ir «más allá» del *Tractatus* y «hablar de lo inefable» (nunca se sabrá si la incursión en este oxímoron era más patética que tediosa o más hilarante que soez).

Parecía sencillo, pues, que también en aquella segunda etapa de la recepción wittgensteiniana surgieran sospechas acerca de estos nuevos arrebatos; que se terminara por colegir que algo tendría que haber de equivocado en lecturas «existencialistas» o «místicas» de un filósofo que personalmente había estimado imprescindible «poner fin a tanta charlatanería»⁸¹. Y, con todo, al menos se nos legó una brillante enseñanza por parte de estos desasosiegos de inefabilidad. Habíamos aprendido algo que nunca tuvo claro la primera interpretación neompi-rista: que era preciso reconocer su importancia a aquello que el *Tractatus* mostraba, a aquello hacia lo que *apuntaba*⁸², no menos que a lo que *decía*; que ni «lo místico» ni la descripción de «estados de cosas» podían menospreciarse uno u otro como si fuesen meras bagatelas; que había que hacer por fin una lectura de Wittgenstein en la cual no sólo se les otorgase a ambos tipos de componentes una relevancia pareja, sino que, además, había que aprender a leer la trabazón que ligaba a los dos y justificaba el que el que figurasen juntos dentro del mismo plan de una obra coherente. El propio autor ya había insinuado este ensamblaje recí-

78. Cf. S. Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay*, Yale University Press, New Haven 1969; en algunos momentos Isidoro Reguera ha incurrido en parejos desvelos —I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*. Tecnos, Madrid 1994, 61 n. 39; 53—, arrogándole a Wittgenstein una especie de «razón melancólica» que con más exactitud habría que reservar a otros buenos conocidos de Reguera (cf. I. Reguera, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid 2003; la expresión «razón melancólica» ocurre pertinentemente en la página 32 de este libro, verbigracia).

79. Fue clásico en este sentido el trabajo de E. M. Zemach, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, *The Review of Metaphysics* 18 (1964), 38–57. La presentación de Wittgenstein como místico ha tenido tanto éxito que incluso una de las monografías académicas más prestigiosas que recientemente han compendiado la historia del misticismo germánico decide concluir su recapitulación (tras modelos de la talla de una Hildegard von Bingen, un Maestro Eckhart o un Jacob Böhme) nada menos que con el propio Ludwig: cf. A. Weeks, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: a Literary and Intellectual History*, State University of New York Press, Albany 1993.

80. Por el veterano rótulo de «quietismo» (que nombraba originariamente la herejía del español Miguel de Molinos y su *Gua espiritual*) se ha entendido en la bibliografía wittgensteiniana la postura que aboga por la desaparición de la filosofía y de disciplinas anejas (ética, metafísica, estética, religión) con la excusa de que tales razonamientos versan sobre un campo demasiado elevado como para poder discurrir o departir racionalmente acerca de él. Curiosamente, sin embargo, los quietistas, que tan inmisericordes se muestran al hacer callar a otros, suelen volverse bastante laxos cuando se les da a ellos el turno para disertar: no deja de causar asombro y admiración siempre nueva y creciente lo locuaces que pueden llegar a ser ensalzando las ventajas de permanecer silenciosos. ¿No nos las tenemos aquí con lo que K.–O. Apel denominaría una «contradicción performativa»? Los abogados del silencio han replicado perorando acerca del hecho de que también el *Tractatus*, que confiesa que él mismo, como libro, «no se puede decir» (la famosa metáfora de la escalera de su parágrafo 6.54), sin embargo ha sido dicho. Pero olvidan el matiz de que tanto ese parágrafo 6.54 como el siguiente, el séptimo, que también encarece cierto mutismo, están situados en las últimas líneas del *Tractatus*. Wittgenstein, tras recomendar el silencio, se calla; y eso es justo lo contrario de lo que hacen los quietistas wittgensteinianos, entre los cuales la preconización del silencio no es sino un exordio para proceder luego a endilgarnos sus alocuciones más encendidas (y prolongadas).

81. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, 62.

82. Con los verbos «mostrar» y «apuntar» pretendemos traducir uno de los dos miembros de la clásica diada tractariana «*zeigen sagen*» (el segundo miembro lo podemos traducir más unívocamente poco después, en cursiva dentro de esta misma frase, por el castellano «decir»); cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, parágrafo 4.1212 y la carta a Russell del 18–8–1919 incluida en *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, trad. de N. Míguez, Taurus, Madrid 1979. Se considera que el *zeigen* (mostrar o apuntar) alude a aspectos propios de lo trascendente (ética, metafísica,...), mientras que el *sagen* (decir) se vincula con la posibilidad de las proposiciones de figurar (decir) estados de cosas.

proco: «Sí, mi trabajo se ha ido prolongando desde los fundamentos de la lógica hasta la esencia del mundo»⁸³.

Esto es lo que finalmente hizo el tercer tipo de recepción o de «efecto» del *Tractatus* que aquí vamos a ponderar. Parece la lectura más prometedora. Podríamos denominarla como «idealista» o «schopenhaueriana», tal vez incluso «kantiana», y con ello no haríamos sino utilizar los mismos calificativos con que en alguna ocasión caracterizó su libro el mismo Wittgenstein⁸⁴. Esta perspectiva nos propone leer el *Tractatus* como si fuese un ejercicio filosófico de «crítica lingüística» (4.0031)⁸⁵: al igual que Immanuel Kant en su primera *Crítica* pretendió discernir entre aquello que se puede legítimamente conocer (los hechos y las leyes experimentales en que se asienta la ciencia) y aquello que no es subsumible bajo las leyes del entendimiento (la metafísica o la ética), Wittgenstein también trataría de delimitar ambos terrenos. Pero para él la pregunta que nos conduce a distinguir entre ambas esferas no es la kantiana (y, a la postre, un tanto mentalista) «¿qué puedo conocer?», sino (y he aquí su originalidad) la más bien lingüística «¿de qué se puede hablar?». Por ello se puede contemplar la estrategia wittgensteiniana como una especie de «giro lingüístico» de la crítica kantiana: Wittgenstein no se preocupa de acusar a la metafísica, como hacía Kant, del delito de no llegar a obsequiarnos con «auténticos» conocimientos (con eficaces «representaciones» del «mundo externo»); Wittgenstein, simplemente, le impone a la metafísica el sambenito de no resultar auténticamente significativa (de no saber, pese a sus balbuceos, decir nada más que sinsentidos: esto es, no saber decir).

Ahora bien, de la misma forma en que la filosofía de Kant había reconocido la necesidad de un sujeto cognoscitivo trascendental (era, en efecto, el análisis de cómo operaba este sujeto lo que le había conducido a dirimir entre genuina ciencia y metafísica falaz), también la filosofía de Wittgenstein, precisamente al estudiar cómo funciona la lógica de nuestro lenguaje, se había topado con un sujeto «metafísico» (5.633 y 5.641) que

estaba más allá de los límites del lenguaje pero, por así decirlo, lo rodeaba. El sujeto kantiano no era cognoscible por parte de las ciencias físicas o matemáticas, pero ello no negaba en modo alguno su vigencia; de igual manera, aunque no se pudiese *decir* nada significativo del sujeto wittgensteiniano (5.631), este se *mostraba* por el hecho de que «mi mundo» (con los hechos que contiene) le pertenece a un yo concreto, «mi yo» (5.641). Y a ese sujeto que así se mostraba le correspondían la ética, la estética, la metafísica, el sentido del mundo, la voluntad y demás

83. L. Wittgenstein, *Diario filosófico (1914–1916)*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Ariel, Barcelona 1982, 135 (2–8–1916). Modificamos levemente la traducción para hacer hincapié en el sentido de ligazón entre lógica y metafísica que la cita contiene.

84. Cf. G. H. von Wright, «Esbozo biográfico», en N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, trad. de M. García, Mondadori, Madrid 1990, 11–31, aquí 16. Cf. asimismo la anotación de M. Á. Quintana Paz, bajo el epígrafe «Se había sentido interesado por Schopenhauer», en L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 105. Para conocer algunos de los hitos fundacionales de este tipo de lectura son útiles E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford 1960; W. Stegmüller, *Ludwig Wittgenstein als Ontologe, Isomorphietheoretiker, Transzendentalphilosoph und Konstruktivist*, Philosophische Rundschau, 13 (1965), 116–152; D. Pears, *Wittgenstein*, Fontana / Collins, Londres 1970; W. Stegmüller, *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970.

85. En este y el subsiguiente párrafo las citas numéricas entre paréntesis aluden a los párrafos correspondientes de L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.

asuntos que los neopositivistas habían repudiado como menospreciables zarandajas. No lo eran: aunque al tratar de *decir* algo sobre ellas (*sagen*) se cayera en sinsentidos, lo cierto es que una consideración honrada de lo que sí se puede decir *señalaba* (*zeigt*) una y otra vez hacia ellas, nos las mostraba como una condición absolutamente irrebutable del lenguaje, es decir, de nuestras vidas —es decir, del mundo (5.621)—.

Para la lectura kantiano–schopenhaueriana, pues, quien acusara a Wittgenstein de neopositivismo se deslizaría hacia un yerro paragonable al de quien decretase que la filosofía de Kant no dejaba lugar alguno al sujeto trascendental. Mas no es menos cierto que cuantos redujesen al *Tractatus* a un mero devocionario místico perpetraban un despropósito similar al de aquellos que pasasen por alto las diferencias entre el profesor de Königsberg y su denostado visionario Swedenborg.

Con todo, quizá lo más seductor de esta recepción «idealista» del *Tractatus logico-philosophicus* no sea únicamente el hecho de que, ya desde el principio, pareciese ser la que mejor hallaba un equilibrio teórico entre la enjundia de «lo que se puede decir» y la de «lo que sólo se puede mostrar»; igual o más atractiva se nos presenta esta lectura al percatarnos de que es asimismo aquella que más opáparos frutos rinde aquí o allá en tierras de la filosofía actual. Buena prueba de ello es la reciente producción filosófica de John McDowell⁸⁶, por citar sólo un caso. Pero es ya hora de que nos tornemos hacia otra producción filosófica que ahora más nos incumbe, la del propio Ludwig Wittgenstein, y comprobemos cómo se han ido recibiendo las obras con las cuales, después del *Tractatus*, él siguió poblando el catálogo de clásicos del pensamiento occidental⁸⁷.

5. CÓMO SE HA VENIDO LEYENDO A WITTGENSTEIN (SEGUNDA PARTE)

La audiencia intelectual del mundo entero asistió con cierto desconcierto en 1929 al siguiente avatar: tras una década de silencio filosófico, Wittgenstein volvía entonces a la Facultad de Filosofía de Cambridge y reiniciaba, poco a poco, su producción teórica (que, sin embargo, sólo estaba circulando en forma de copias semiclandestinas por entre los conciliábulos universitarios); mas los nuevos escritos poco tenían que ver con la obra que le había lanzado años antes a la fama filosófica internacional. *Los cuernos azul y marrón*, por ejemplo, no parecían compartir ni el estilo ni las ideas de lo que había sido el *Tractatus*⁸⁸.

86. Cf. el ya citado J. McDowell, *Mente y mundo*; atienda especialmente al modo en que este filósofo estadounidense matiza que el «idealismo» del *Tractatus* (en cierta manera heredero de su homónimo kantiano) no debe entenderse como una suerte de «transformación» de la realidad en algo tan «etéreo» como son nuestros actos de pensar; sino que ese idealismo únicamente persigue borrar la distinción «moderna» (y a la postre artificiosa) entre las cosas «que conozco» y las cosas «mismas» (ibíd., 68–71).

87. Somos conscientes de que restan por reseñarse otras lecturas del *Tractatus*, como la que hace hincapié en su filiación fregeana (cf. verbigracia G. E. M. Anscombe, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, trad. de M. Pérez, El Ateneo, Buenos Aires 1977). No obstante, parece hoy por hoy plausible concluir (aunque aquí no podamos justificarlo con toda la meticulosidad que merecería) que tal tipo de lecturas no presentaría mayores inconvenientes a la hora de ser vinculado con las virtudes de la recién reseñada interpretación kantiano–schopenhaueriana (el texto de Anscombe apenas citado es una buena muestra en este sentido, por cuanto la misma autora se remite en diversos momentos a ligazones de este género).

88. En el apéndice de J. L. Craft y R. E. Hustwit, «Oets Kolk Bouwsma y su relación con Ludwig Wittgenstein», en L. Wittgenstein–O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 153–175, se constata algún testimonio, por parte del propio Bouwsma, de los pasmos que podían acaecer al comprobar la discrepancia entre el Wittgenstein de principios de los años veinte y el Wittgenstein de los años treinta y cuarenta.

La ofuscación se confirmó dos años después de la muerte de Wittgenstein, en 1953: la que se suponía que era su obra central de estos últimos años, las *Investigaciones filosóficas*, empezaba advirtiendo que existían «graves errores [...] en lo que había escrito en aquel primer libro»⁸⁹. ¿Cómo había que leer, entonces, a este «segundo Wittgenstein» que se había vuelto un fustigador inmisericorde de su identidad pasada?

La primera reacción fue la de ceñirse a lo que semejaba ser un primer hilo de continuidad⁹⁰ entre *Investigaciones* y *Tractatus*: en efecto, unas y otro razonaban en torno al lenguaje, acerca de cómo somos capaces de entender (a veces) lo que nos decimos, acerca de cómo las palabras apuntan hacia las cosas y cómo las cosas soportan esas indicaciones que les hacen las palabras. En consecuencia, se interpretó las *Investigaciones filosóficas* y, por ampliación, toda la filosofía wittgensteiniana posterior a 1929 como una suerte de teoría del lenguaje diferente a la del *Tractatus*, pero que a la postre continuaba con ahínco su misma empresa: procurar dar cuenta de cómo llega a sernos posible el fenómeno de la significación. Era el «segundo» Wittgenstein, por consiguiente, un «filósofo lingüístico». Y puesto que parecía que entre todos los lenguajes posibles el pensador no apreciaba ya tanto los formalizados (aquella «lógica» loada

en su obra inicial), sino que ponderaba con mayor ahínco los lenguajes más coloquiales, pronto se le alistó bajo el marbete de «filósofo del lenguaje ordinario» junto a Gilbert Ryle⁹¹, John L. Austin, James O. Urmson o, más adelante, John Searle.

Esta lectura de Wittgenstein como filósofo del lenguaje corriente nos presentaba a un autor fundamentalmente interesado en reconocer que, con el fin de que una expresión lingüística cobre sentido, no le es preciso gozar de una forma lógica perfecta, ni que sus nombres se refieran a objetos reales; ni siquiera necesita tener como contenido un hecho. Las palabras no eran entonces ya sólo la materia con la cual los humanos se hacen figuras representativas de los estados en que están las cosas⁹²: sino que eran instrumentos⁹³ con los que se emprenden multitud de actividades (dar órdenes, conjeturar, relatar sucesos, cantar, recitar papeles de un drama, suplicar, agradecer, contar chistes, rezar⁹⁴). Todas esas actividades resultaban

89. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 12. El estupor que esta frase era capaz de inducir lo resume Paul Strathern en una sentencia acaso demasiado taxativa, pero no del todo falta de verosimilitud: «Nunca antes había admitido un gran filósofo, ni siquiera ante sí mismo, que su filosofía estaba equivocada» (P. Strathern, *Wittgenstein en 90 minutos [1889–1951]*, trad. de J. A. Padilla, Siglo XXI, Madrid 1998, 49; anotemos que las características de este libro del periodista Strathern permiten incluirlo sin especial disonancia entre los «prefacios sustitutivos» hacia los cuales remitimos a ciertos lectores en la nota *. Absit iniuria verbis*).

90. Prescindiremos aquí del relato de otra «historia de los efectos» posible: se trataría de la bibliografía (nutridísima) que se desató luego sobre el angustioso asunto de si tal ilación entre el «primer» y el «segundo Wittgenstein» existía o no existía, y cuál era su verdadero contenido. Incluso se llegó a completar la parejita con un tercero en discordia, el «tercer Wittgenstein», que en ocasiones se ubicó en medio de los otros dos —E. Sinatra, *Ludwig Wittgenstein y los dos tiempos del synthome*, Virtualia 4 (2001), 14–27: <http://www.eol.org.ar/virtualia/004/default.asp?notas/esinatra-01.html>— y a veces al final de todos ellos —cf. A. J. Ayer, *Wittgenstein*, trad. de J. Sempere, Crítica, Barcelona 1986; D. Moyál-Sharrock (ed.), *The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works*, Ashgate, Aldershot 2004—. El debate sobre las relaciones *ad intra* y *ad extra* de la resultante trinidad, sus apropiaciones mutuas, sus procesiones y su pericóresis, la palpitante cuestión de si una persona generaba a las otras dos o simplemente las espiraba, dio lugar a una escolástica animadísima pero sobre la cual aquí —siguiendo de nuevo la enseñanza del ya citado A. Deaño, «Un falso Wittgenstein»— más vale guardar silencio.

91. Cf. las anotaciones de M. Á. Quintana Paz a L. Wittgenstein—O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, 134–135, donde además se abunda en la hesitación sobre la oportunidad de alistar a Wittgenstein en el grupo de los «filósofos del lenguaje corriente».

92. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 1.

93. *Ibid.*, parágrafo 291.

94. *Ibid.*, parágrafo 23.

significativas, de modo que el lenguaje debía de poder funcionar de maneras diferentes a la mera «figuración» a la que lo había forzado a restringirse el «ingenuo» autor del *Tractatus*. De hecho, si observábamos⁹⁵ a nuestro alrededor, podíamos percatarnos de que tales maneras de funcionamiento eran múltiples e «incontables»: constantemente se podían crear algunas nuevas e ir olvidando otras⁹⁶. Los filósofos, pues, no deberían perder cual quijotes su tiempo tratando de encontrar una presunta «esencia»⁹⁷ común que subyaga a todo lenguaje posible: les habría de bastar con la cuerda constatación de que tal «fundamento único» de la significatividad no existe y a continuación, como Alonso el Bueno, habrían de determinarse a descansar con solaz⁹⁸. En los nidos de antaño no hay pájaros hogaño, ni objeto alguno sobre el que filosofar.

Pero, ¿era realmente sensato recibir al «segundo» Wittgenstein como un filósofo del lenguaje? A diferencia de lo que antes hubo ocurrido con los neoempiristas o con los existencialistas (unos y otros malos intérpretes del *Tractatus*) no se puede acusar a los que así leyeron las *Investigaciones filosóficas* de errores fundamentales; prácticamente todo lo que de sus interpretaciones hemos reproducido en el párrafo anterior puede subscribirse sin mayor enmienda. El problema que les aquejaba, pues, no era tanto el de haber acogido a un Wittgenstein falso... sino más bien el de haber dado cobijo a un Wittgenstein incompleto. Aunque el filósofo vienes decía cosas como las recién relatadas a propósito del lenguaje y la representación lingüística, no era eso todo cuanto decía (ni, acaso, era lo fundamental)⁹⁹. El nuevo enfoque que a partir de los años 70 empezó a cundir entre quienes leían a Wittgenstein¹⁰⁰ era el enfoque de filósofos que se dieron cuenta, en efecto, de que las reflexiones de este autor no sólo concernían a la noción que nos hacemos del lenguaje: involucraban, de un modo no menos intenso, a nuestras ideas sobre el conocimiento, las normas (cualquier tipo de normas) y la racionalidad.

Detengámonos someros a procurar entender por qué resulta hacedero extender hasta ese punto sus implicaciones. En verdad, era posible leer a Wittgenstein como si desde 1929 hubiese estado lanzando por diversas vías un desafío bien serio a cierta concepción tradicional de la razón: se trata de la concepción que reputa la razón como una especie de regla universal que por sí sola se impone normativamente a las acciones de los seres humanos. El problema que nuestro autor diagnosticaba ahora residía en que, aun cuando existiera esa presunta «regla», uno no podría saber nunca por sí solo si la había utilizado correctamente o no: nos falta una segunda regla para saber cuáles de las presuntas aplicaciones de la primera regla están bien realizadas y cuáles se han llevado a cabo de un

Las reflexiones de este autor no sólo concernían a la noción que nos hacemos del lenguaje: involucraban, de un modo no menos intenso, a nuestras ideas sobre el conocimiento, las normas (cualquier tipo de normas) y la racionalidad.

95. *Ibid.*, párrafo 66: «¡No pienses, sino mira!».

96. *Ibid.*, párrafo 23.

97. *Ibid.*, párrafo 89.

98. *Ibid.*, párrafo 133.

99. Cf. E. Rigal, «Wittgenstein: ¿filósofo del lenguaje?», en M. Giusti, (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2000, 109–122; P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in 20th-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996, 169.

100. Cf. S. H. Holtzman y C. M. Leich, «Preface», en *Wittgenstein: to follow a rule*, Routledge, Londres 1981, xi–xiii.

modo equivocado; y lo mismo nos ocurriría en el caso de que gozáramos de la posesión de esa segunda regla requerida (sería entonces una tercera regla la necesitada para evaluar el uso que habíamos hecho de la segunda); todo lo cual llevaba visos de sumirnos en un *regressus ad infinitum* (en una petición infinita de reglas que nunca se acababa de satisfacer). Y ello resultaba de difícil acomodo para la idea tradicional de «actuar de acuerdo a la razón»: el resultado de estas dudas parecía decretar que nunca se sabe ni se puede saber si, en realidad, cualesquier reglas se han cumplido o no¹⁰¹.

Ahora bien, si Wittgenstein se hubiese quedado en este punto de sus disquisiciones, simplemente hubiese pasado a la historia de nuestros clásicos como uno más de los escritores escépticos que han ido proyectando sus sombras de duda sobre la firmeza de nuestras convicciones en torno a

la racionalidad. Y, de hecho, algunos lectores han reputado que es esta la principal (y escueta) contribución wittgensteiniana¹⁰². No obstante, aparece como muy contestable la especie de que se pueda erigir en medio de este bosque de inquietantes paradojas, tapizado por la perplejidad de no saber nunca qué es lo correcto y qué no lo es, el reposado jardín ameno en el que Wittgenstein aspiraba a recluir la filosofía para que allí encontrara al fin su «descanso»¹⁰³. Por consiguiente, más bien habrá que ponerse a indagar de qué remedios se sirvió nuestro autor para volver a introducir en nuestras ideas sobre la racionalidad la calma después de haber provocado, con sus punzantes dudas, aquellos desvelos¹⁰⁴. Las distintas respuestas que se han confeccionado al final de parejas indagaciones (las distintas ideas que se han avanzado como la «solución» wittgensteiniana al problema de cómo sabemos si se aplica bien una regla, si estamos siendo racionales o no) son, pues, las distintas lecturas que ha tenido el «segundo» Wittgenstein en los últimos lustros, una vez que se le ha reconocido como algo más que un filósofo del lenguaje y como algo menos que un escéptico inconsolable.

101. Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafos 84 y 201; *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, trad. de I. Reguera, Alianza, Madrid 1987, I 113; «El cuaderno azul», en *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de F. Gracia, Tecnos, Madrid 1998, 25–108, aquí 63–64. Reflexiones aledañas a esta se pueden rastrear en filósofos previos como Friedrich Schleiermacher («*Hermeneutics and Criticism*» and *other Essays*, ed. y trad. de A. Bowie, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 229); en Immanuel Kant (cf. el parágrafo vii de su *Crítica del juicio*); en Lewis Carroll («Lo que la tortuga le dijo a Aquiles», en *El juego de la lógica y otros escritos*, trad. de A. Deaño, Alianza, Madrid 2002, 151–158); y, más recientemente, en Hans-Georg Gadamer (*Verdad y método*, 62) y Robert B. Brandom (*Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994, 205–206). Las similitudes entre este problema de Kant, Schleiermacher, Carroll, Wittgenstein, Gadamer y Brandom y la «cuestión del criterio» de los pirrónicos (tal como nos la transmite Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.*, II, 4) es palpable. Sin embargo, también es perceptible la diferencia entre unos y otros: para estos últimos, los pirrónicos, el blanco del problema es el criterio del conocimiento (para poder adoptar un criterio epistémico como metro de la verdad haría falta conocer anteriormente que ese criterio es verdadero, para lo que sería preciso otro criterio que a su vez habría de ser verdadero, y por lo tanto necesitaría otro criterio...); por el contrario, en el caso de las «reglas para aplicar reglas» de los demás autores modernos mentados, el problema se amplía hasta cualquier tipo de normas, no sólo las que tienen que ver con el conocimiento (Kant, Schleiermacher y Gadamer, de hecho, están pensando más bien en reglas estéticas; Wittgenstein, seguramente, en reglas de la praxis). Para una ampliación de este nodo de la propuesta wittgensteiniana, cf. M. Á. Quintana Paz, «Entimemas y la tortuga de Carroll, o el problema de cómo llegar a ser determinados por reglas racionales», en AA. VV., *¿Qué cultura?*, vol. 1, Fundación Santa María, Madrid 2004, 145–159.

102. Algunas tan perspicaces como la de A. Botwinick, *Wittgenstein, Skepticism and Political Participation. An Essay in the Epistemology of Democratic Theory*. University Press of America, Lanham–Nueva York–Londres 1985.

103. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 133.

104. En L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 194, estos desvelos se parangonan con una marejada que agitate la superficie del mar de nuestras palabras: «¡Mira que altas van aquí las olas del lenguaje!». Mas inmediatamente se procede a devolver su tersura inicial a ese océano: «Las olas se calman tan pronto como nos preguntamos...». Wittgenstein parece, pues, más interesado en la calma de la tormenta que en la tormenta tras la calma: poco escépticismo melancólico o tragedia desgarrada cabrá hallar en tan calmas querencias.

El debate entre estas propuestas sigue abierto, y no puede ser nuestro propósito ni cerrar sus conclusiones ni hacer un balance definitivo de todo lo que en ese campo de batalla nos queda por columbrar. Mencionaremos simplemente, pues, las respectivas divisas de algunos de sus más esforzados contendientes.

En primer lugar destaca el escuadrón de los que creen que Wittgenstein se entretuvo en citarnos ciertas paradojas sobre la aplicación de reglas porque pensaba que ello, a fin de cuentas, nos venía a revelar que no se puede andar distinguiendo entre una regla y su aplicación para luego saber si la segunda «obedece» o no a la primera: la conclusión que Wittgenstein quería que adoptásemos es la idea de que una regla *es* sus aplicaciones (o, simétricamente, un conjunto de aplicaciones *constituyen* una regla); la relación entre una y las otras sería, en suma, definicional (lo que más técnicamente se ha denominado una «relación interna»)¹⁰⁵.

Una segunda facción en liza reúne a cuantos consideran que la solución que Wittgenstein quería que abrazásemos contra las dudas que antes había destapado lleva el nombre de «formas de vida» (*Lebensformen*)¹⁰⁶. Esas «formas de vida» constituirían el criterio último que dirime cualquier demanda sobre cuál sea la aplicación correcta de una norma: «así es como obramos», «esto se hace así» son el tipo de asertos (y de actitudes) con que nos acabaríamos topando si preguntásemos, insistentes, por la justificación de una u otra manera de uso de una regla. A la hora de especificar qué sean tales formas de vida se produce, empero, cierto cisma dentro de esta comunidad de exegetas wittgensteinianos: algunos creen que con las «formas de vida» Wittgenstein se refería a construcciones culturales y, por lo tanto, variables según cuál sea el grupo humano en que nos encontremos¹⁰⁷; algunos otros intérpretes, en un tono más bien naturalista, consideran que para Wittgenstein la forma de vida era en realidad una sola, válida para toda la especie *homo sapiens sapiens*, de vigencia universal como resultado, tal vez, de nuestra evolución natural¹⁰⁸.

105. El texto canónico de este planteamiento es G. P. Baker y P. M. S. Hacker, *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity: An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1985. Para una comparación entre esta postura y la que detallaremos al final de este apartado quinto, cf. R. Read y J. Guetti, *Acting from Rules: «Internal Relations» versus «Logical Existentialism»*, *International Studies in Philosophy* 28/2 (1996), 43–62. Ni en esta ni en las siguientes interpretaciones del «segundo» Wittgenstein que vamos a mentar señalaremos textos del filósofo vienes que puedan avalar a cada partido en pugna: dado que, precisamente porque se trata de interpretaciones rivales, un mismo párrafo que a cierto bando puede entusiasmarle porque opine que con él se corroboran sus desarrollos, a otro partido antagonista puede parecerle que no sólo no hace tal cosa, sino que incluso abona una tesis contraria. Cierta neutralidad expositiva nos obliga, pues, a no conceder a ningún clan baluarte alguno por seguro.

106. El término contaba ya con cierta prosapia antes de que Wittgenstein lo utilizara insistentemente en sus trabajos: Eduard Spranger y Oswald Spengler se habían lucrado de él sin vacilación, y no hay que dejarse escapar el hecho de que este último era una de las lecturas favoritas del autor de las *Investigaciones filosóficas* (cf. L. Wittgenstein, *Aforismos*, párrafo 101). Cf. E. Spranger, *Formas de vida: psicología y ética de la personalidad*, trad. de R. de la Serna, Revista de Occidente, Madrid 1972; O. Spengler, *La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1998.

107. C. Taylor, «Lichtung oder Lebensformen. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger», en B. F. McGuinness (ed.): «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht Verstehen*», 94–120; W. Welsch, *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1996, 413–414. No hay que minusvalorar el hecho de que también Spranger y Spengler, citados en la nota anterior, barajaron el término *Lebensformen* en este sentido, no en el universalista de los autores citados en la nota siguiente. —Es conveniente dejar bien asentado que en ninguno de los autores apenas referidos existe traza alguna de relativismo por el hecho de haber adoptado esta posición: no todo aquello que deja de comulgar con el universalismo ha de deleitarse con impulsos relativistas, como hemos intentado ya especificar en M. Á. Quintana Paz, «Cómo no ser ni universalistas ni relativistas», en I. Murillo (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca—Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca 2004, 149–167—.

108. Cf. B. Stroud, *Wittgenstein and Logical Necessity*, *Philosophical Review* 74 (1965), 504–518; A. García, *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Tecnos, Madrid 1976; P. Strawson, *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, trad. de S. Badiola, Antonio Machado, Madrid 2003.

Si Wittgenstein resulta singular en la historia del pensamiento humano es precisamente porque, a diferencia de la mayoría de los filósofos, nunca persiguió descubrirnos un fundamento desde el cual juzgar nuestros trabajos y días.

Hay, por último, algunos lectores que no creen que la vocación que se impusiera Wittgenstein fuese la de dotarnos de algún nuevo criterio fundamental con que justificar la manera en que se han de obedecer todas nuestras normas; tampoco creen estos lectores que para Wittgenstein la aplicación de una regla estuviese ya predeterminada con la simple comprensión de lo que esa regla verdaderamente es. Según ellos, si Wittgenstein resulta singular en la historia del pensamiento humano es precisamente porque, a diferencia de la mayoría de los filósofos, nunca persiguió descubrirnos un fundamento desde el cual juzgar nuestros trabajos y días. Lo que el autor de las *Investigaciones filosóficas* estaba deseando mostrarnos sería, pues, que nada puede decidir si hemos acatado o no una regla (racional, lingüística, ética, legal, estética...) más que nosotros mismos —los agentes implicados en las prácticas sociales dentro de las cuales se actúa mientras que se enarbolan, citan, respetan, suponen o infringen tales reglas—. La decisión de si una norma se ha cumplido o no concierne por lo tanto en exclusiva a los seres humanos —y no a «fundamentos», «lógicas», «principios trascendentales», «conceptos» o «legisladores» independientes de nosotros, situados más allá de nuestros afanes y negocios comunes—. En cuestiones de normatividad estamos solos, pero ello no quita un ápice de contundencia a nuestras reglas (como temería un escéptico): si renunciamos a regodearnos en la nostalgia por una definición suprahumana de lo que las normas piden, nos apercibiremos de que en la interacción social hay ya todo lo que hace falta para que una norma cobre autoridad entre nosotros¹⁰⁹.

Resulta claro que esta última interpretación de Wittgenstein suena particularmente consonante con el Wittgenstein «por en medio» con el cual iniciábamos este trabajo: al igual que allí el dibujo definitivo de la personalidad filosófica de Wittgenstein, siempre tan escurridiza entre los dualismos tradicionales, quedaba un tanto en nuestras manos de lectores, sin punto fijo alguno en el cual encasillarlo, así también aquí el filósofo nos vendría a decir que, en general, lo de las normas y las reglas es un asunto que queda a disposición nuestra como agentes sociales, y que jamás podremos fijarlas definitivamente en uno u otro principio fundamental. Es de justicia reconocer, empero, que esta

congruencia no tiene por qué apuntalar con una particular reciedumbre adicional la interpretación del «segundo» Wittgenstein susodicha; tan sólo permite que se nos trasluzca de qué color están teñidas las simpatías del redactor que incoó de ese modo el presente escrito.

109. Los autores citados en las notas 48 y 49 han venido leyendo a Wittgenstein en esta línea, por lo que remitimos a tal elenco para una noticia bibliográfica detallada de este tipo de recepción. También (*si parva licet componere magnis*) la obra aludida en la nota se desliza en ese sentido. Compendios más escuetos de tales deslizamientos cabe hallarlos en M. Á. Quintana Paz, «El giro retórico de Wittgenstein», en D. García Marzá y E. González (eds): *Entre la ética y la política: Éticas de la sociedad civil*, Universitat Jaume I, Castellón 2003, 128–147; *De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo*, *Thémata* 32 (2004), 135–157.

6. EL TINO DE WITTGENSTEIN PARA NUESTROS TRABAJOS Y DÍAS

Pergeñado de esta manera el abigarrado paisaje de los dables aportes que la reflexión cabe Wittgenstein podría suministrarnos (y viene suministrándonos) en nuestras cuitas hodiernas, sería al cabo tentador terminar por colegir que la(s) filosofía(s) wittgensteiniana(s) se podrían reputar de la misma guisa como el pensador vienés invitaba a que mirásemos nuestro lenguaje: tal que «las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. —Tan diversas como las funciones de esos objetos son las funciones de las palabras [o las funciones de la filosofía wittgensteiniana, cabría insinuar por nuestra parte aquí]»¹¹⁰. Según esta insinuación, el juego entre la pluralidad de interpretaciones que hoy pululan en los debates wittgensteinianos no debería aspirar a clausurarse un día, tras haberse demostrado como erróneas todas ellas excepto una, la finalmente «correcta»; sino que más nos valdría consentir en que tal pluralidad tiene por sí misma una razón de ser —la misma razón de ser que la pluralidad de herramientas en todo taller bien surtido—: la de brindarnos diversos instrumentos con los que resolver dispares problemas y avatares de nuestro cotidiano pensar. No se trataría, pues, de discutir de forma descontextualizada cuál es la «mejor» interpretación de Wittgenstein, sino sólo de decidir, a cada momento, qué interpretación resulta para tal o cual empresa «preferible».

Esta perspectiva «pragmática» (y un tanto *irenista*, por qué no decirlo) ante el panorama de lo wittgensteiniano en 2006 tiene, sin duda, algunos inconvenientes: entre otros, que se escabulle a la hora de dar respuesta a la que tal vez sea la pregunta fundamental de todo pensamiento filosófico, la que cabría compendiar en un «Está bien, pero ¿cuál es, a fin de cuentas, el problema fundamental que hemos de resolver aquí (y en función del cual, pues, habremos de elegir nuestros útiles de trabajo)?». En dejando la contestación a tal pregunta al albur de los diversos «usuarios» de la filosofía wittgensteiniana, la perspectiva «pragmática» susodicha puede presentarse tan flexible cuanto huera.

Rellenarla, empero, habría de ser la misión de otro escrito explícitamente ocupado desde su inicio con tales tareas. Bástenos, pues, para un artículo como este, el cual desde su principio quiso ser un mero mapeo de las posibilidades wittgensteinianas que nos rodean, el haber dibujado tal cartografía. Ciertamente que los buenos mapas no nos resuelven la duda de hacia dónde, por entre las múltiples rutas que reproducen, habremos de caminar; pero precisamente es sólo por este silencio suyo que pueden aspirar a ser estimados como planos aceptables.

110. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 11.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE QUINTANA

El Autor diseña una posible cartografía del pensamiento del filósofo Ludwig Wittgenstein, para ello parte de una posición en el espacio, la que le sitúa en medio de dos tradiciones perfectamente diferenciadas en el interior de una biblioteca (la acreditada, grandiosa y divertida librería Macmillan de la ciudad de

Londres): Estantes de Filosofía Analítica (del entorno Anglosajón), de Filosofía Continental (la de la Vieja Europa) y, en medio de ambos, las obras de Wittgenstein.

Palabras clave: Wittgenstein, Círculo de Viena, neopositivistas, Filosofía Continental y "formas de Vida".

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE QUINTANA

L'auteur dessine une possible cartographie de la pensée du philosophe Ludwig Wittgenstein, et pour pouvoir faire cela, il doit partir d'une position dans l'espace, position qui lui place au milieu de deux traditions tout à fait différenciées à l'intérieur d'une bibliothèque (la réputée, grandiose et amusante librairie Macmillan de la

ville de Londres): des étagères de Philosophie Analytique (de l'entourage anglo-saxon) de Philosophie Continentale (celle de la Vieille Europe) et, au milieu des deux, les oeuvres de Wittgenstein.

Mots clés: Wittgenstein, Cercle de Vienne, néopositivistes, philosophie Continentale et "Moyens de Vie".

SUMMARY OF QUINTANA'S ARTICLE

The author settles the L. Wittgenstein's philosophy between two different librarian traditions; in one hand, the Macmillan Library in the middle of London with the Anglo-Saxon Analytic Philosophy, and in the other hand,

the Mainland's Philosophy of old Europe.

Key words: Wittgenstein, Vienna's Circle, Neopositivists, the Mainland's Philosophy of old Europe, The Ways of Life.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON QUINTANA

Der Autor konzipiert eine mögliche Kartographie des Denkes des Philosophs Ludwig Wittgenstein. Dafür geht von einer Stellung im Raum aus, die zwischen zweien genauen unterschiedlichen Traditionen in einer Bibliothek stellt. (Die aus London angesehene, großartige und lustige Macmillan Buchhandlung): Bucherbretter von

Analytische Philosophie (Angelsachseumfeld), von Kontinentalphilosophie (aus dem Alte Europa) und dazwischen der Werke von Wittgenstein.

Schlüsselwörter: Wittgenstein, Wienkreis, Neopositivisten, Kontinentalphilosophie und „Art zu Leben“.

CUSTODIA DE LA JUSTICIA: DESCARTES Y ARISTÓTELES

Víctor Samuel Rivera

Universidad Nacional Mayor de San Marcos



LA CLEMENCIA DEL PRÍNCIPE

Es conocida la historia de aquel homicida campesino, que era vecino de Descartes en Holanda. Un buen día de 1646 ese hombre había encontrado a su padraastro mientras éste golpeaba salvajemente a su cuñado, como consecuencia de lo cual lo mató. Al parecer lo mató con no menos salvajismo que la furia habitual del padraastro, ya que el crimen fue realizado como consecuencia de un horrible acceso de ira. Sin embargo, quedaba fuera de duda que el asesino fuera un buen hombre. Tan es así que, convencido de que era innecesario siquiera hacer uso de la celda local, un guardia resolvió liberar por su cuenta al homicida. Esta acción le valió al policía ser sometido a disciplina, según cuenta el propio Descartes, quien no dudaba de que aquél había obrado con justicia¹. Como sea, para sor-

1. Cfr. *Carta a Huygens (padre) del 27 de diciembre de 1647*, AT V pp. 655–656. Cito de acuerdo con la edición canónica de las obras de Descartes según Charles ADAM y Paul TANNERY (AT) en su reedición de 1996, de acuerdo al tomo, página y línea, cuando es necesario.



presa del homicida, el pueblo, la policía y, según toda evidencia, también del propio filósofo, aunque en primera instancia el reo fuera declarado absuelto y otros tribunales de mayor jerarquía habían sido de igual parecer, una Corte Superior resolvió no librar al pobre vecino de una condena proporcional al delito. Al parecer, el pobre campesino debía confrontar la pena de muerte. Renato Descartes, a instancias de la familia de su vecino —seguramente conocedora de sus contactos sociales— movió entonces cielo y tierra para intentar que se conmutara la pena, de lo cual tenemos aún constancia a través de la *Carta a Constantin Huygens de noviembre de 1646*, así como por otros documentos y referencias².

De la apelación de Descartes nos queda el texto relativamente extenso de la carta citada, así como las muestras de interés de su autor por el desenlace de la diligencia y la suerte de la familia del modesto campesino, cuyos bienes con seguridad habían sido confiscados³. Al parecer, el juicio del campesino carecía de todo error procesal y era jurídicamente intachable. No había duda de que las razones legales de su condena eran correctas y que el dictamen de la instancia superior que la había resuelto tenía un propósito correctivo respecto de la liberalidad del policía que había soltado primero al campesino y de la aparente benignidad con que los tribunales inferiores parecían haberlo exculpado. Descartes, sin embargo, no estaba de acuerdo.

Como hijo de una familia de magistrados y, tal vez, también como abogado graduado y bachiller en Derecho que era por la Universidad de Poitiers, después de todo, algo sabría Descartes de administrar justicia y no habría que sorprenderse de su alegato⁴. Lo curioso es que este alegato contra la decisión judicial contiene una argumentación bastante extraña para

un racionalista. En realidad, tanto por los recursos de que se vale como por las instancias de verdad a las que recurre, su argumentación es aristotélica; se trata de apelar a la clemencia y alcanzar el perdón del reo. ¿Se recurrirá acaso a una aclaración de la ley? ¿Se intentará corregir su aplicación? Pues no. Pero tampoco se buscará la impunidad. “Me alegro —dice Descartes— de vivir en un país donde se castigan con rigor los crímenes, ya que la impunidad hace que los delincuentes se tomen muchas libertades”⁵. En realidad se trata de apelar a la clemencia bajo el supuesto de que la condena no es incorrecta, sino al contrario, de que corresponde con la aplicación legítima de la ley bajo el presupuesto de que el orden de lo

2. Un relato bastante completo del episodio (el más completo que conozco) se halla en la maliciosa biografía de Richard Watson, uno de cuyos propósitos es acomodar a Descartes como un ilustrado individualista. Creo que la empresa de Watson sólo es válida trastocando gravemente el sentido filosófico de los textos. Cfr. WATSON, Richard; *Descartes, el filósofo de la luz*. Buenos Aires: Vergara, Grupo Zeta, 2003 (2002), pp. 220 y ss. Cfr. también RODIS LEWIS, Geneviève; *Descartes*. Barcelona: Península, 1996 (1995), pp. 234 y ss.

3. Watson cita una presunta “Carta a Huygens de enero de 1646”, fecha que sin duda es una conjetura, pues el texto que acompaña pertenece a una carta a Huygens que Adam y Tannery fijan (por comprensible ignorancia de datos en la edición original) en el inviable año de 1648. Prefiero la posición de Rodis Lewis, que la fecha en noviembre de 1646. Cfr. AT V pp. 262 y ss. La biografía de Watson incluye una traducción completa de la carta; aunque procedente del inglés, ha terminado siendo la única traducción disponible en español que existe hasta donde yo sé. Cfr. también *Carta a J. Van Forest del 5 de enero de 1647*, AT X pp. 613–614, *Carta a Huygens del 27 de diciembre de 1647*.

4. Sobre los estudios de Derecho de Descartes cfr. GILSON, Etienne; *Descartes, Discours de la Méthode, texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1939 pp. 106–108, 119.

5. “Je suis bien aise d’être en un pays où les crimes soient châtiés avec rigueur, pour ce que l’impunité des méchants leur donne trop de licence”. AT V p. 263 l. 1–4. La transliteración del francés antiguo es de mi responsabilidad en todos los casos, así como las traducciones, salvo que se indique lo contrario.

legal no es condición suficiente para la aplicación de la justicia. Para ello Descartes seguirá un procedimiento oratorio, uno de cuyos referentes claros es el llamado a la piedad de acuerdo con los parámetros de la *Retórica* de Aristóteles⁶. La estrategia retórica hace recurso a lo que bien podemos llamar una hermenéutica de la contingencia moral. Para esto se basa en detalles narrativos del caso concreto, en la estimación moral de la comunidad y en otros criterios de justicia adicionales cuya fuente inmediata, como en toda concepción aristotélica de la racionalidad práctica, es un análisis psicológico del reo, así como un examen moral subtendido en referencia a valores y creencias sustantivas dentro de una comunidad de tradición, cuyo consenso normativo hace de criterio⁷.

Resumamos el alegato de Descartes. Dado el acceso de ira del asesino, que todo el mundo reconoce por legítimo; dado el carácter malsano del padrastro y la violencia manifiesta que estaba ejerciendo en el momento de su muerte. Considerando además que los vecinos estiman al reo un buen hombre y que, finalmente, la víctima era considerada por todos como un canalla, parece justo perdonar al victimario. Incluso —sugiere Descartes— hasta parecería más injusto no sólo no tener clemencia con el reo, sino no haberle dado muerte a la sabandija de la víctima como, por lo demás, resulta ser el consenso moral entre quienes conocen el caso⁸. En realidad, en opinión de quienes conocen esta narración, faltaría tan sólo asignar un premio para varón tan justo, quien tuviera el valor de afrontar las consecuencias de acabar de una vez por todas con una reconocida alimaña social. Habría más bien que explicar la incomprensible conducta del tribunal. Lo único que podría permitir la comprensión el fallo de la instancia superior, si seguimos el razonamiento de la carta de Descartes, es el desconocimiento que ese tribunal tiene respecto de la persona del acusado. Nadie duda del asesinato; menos de que el crimen merece alguna sanción por la ley. No está demás insistir en que Descartes jamás reclama que haya ciertos criterios de justicia que hacen razonable la pena. Desde el punto de vista legal hay que aplicar lo que Aristóteles llama la “justicia correctiva”, esto es, una reparación equivalente al daño producido, lo que en este caso flamenco significa la muerte del vecino a cambio de la de su padrastro⁹.

Con toda certeza ése era el punto de vista de algunos deudos de la malvada víctima, pues a alguien hay que atribuirle la apelación previa del tribunal de primera instancia que había dejado libre al asesino. Y es que, al parecer, la clemencia alegada exige un cierto sentido de lo justo que es manifiestamente distinto de la reparación legal. En suma, “a veces sucede que los mejores hombres come-

6. Cfr. en general *Rethorica*, II 2.

7. Ya he argumentado largamente que Descartes en lo que a la racionalidad práctica se refiere debe considerarse una suerte de miembro de número de la revolución conservadora. Cfr. mi *Belicosa y Pacífica, la teología política de Descartes*. En: *Yachay, revista de filosofía y teología* (Universidad Católica San Pablo, Cochabamba), # 39, 2004. De hecho, creo que su manera de ver las cosas era semejante a la de un reaccionario del estilo del Conde de Maistre.

8. “Es mejor salvar a un solo buen hombre que condenar a mil malvados” dice Descartes, y “El campesino por quien pido clemencia es reconocido por no ser conflictivo y jamás ha perturbado a nadie antes de que ocurriera esta desgracia”. Cfr. *Carta a Huygens de noviembre de 1646*, AT V p. 263 l. 9–10, 12–15. En adelante, todas las traducciones de Descartes son de nuestra responsabilidad.

9. Cfr. Et. Nic. Lib. V cap. 2 1130b 30–1131a 9.

ten errores enormes. En tales casos la concesión de la clemencia es mejor que la ley”¹⁰. Cualquier aristotélico habría llegado, luego de una argumentación como la esgrimida, a la misma conclusión. Es simplemente un hecho histórico que Descartes había estudiado en la Flèche los diez libros de la *Ética a Nicómaco*, literalmente, “palabra por palabra”¹¹ y que, por consiguiente, la racionalidad, y no digo ya nada de los criterios argumentativos y el enfoque aristotélico de la estimación moral, le eran familiares. Espero que no sea difícil desde ahora esperar de mi lector que acepte como plausible que Descartes era también uno de esos aristotélicos¹².

Es importante destacar un punto inicial aquí acerca del aristotelismo de Descartes. El documento que se acaba de reseñar, cuya rogatoria iba dirigida al Príncipe de Orange, exalta frente al carácter jurídico de la decisión del tribunal superior razones relativas a las capacidades morales del vecino, razones que son expuestas como intrínsecamente superiores; esto presupone una distinción, específicamente aristotélica, que discrimina entre la justicia como la aplicación de la ley y el sentido moral de la justicia¹³. No está demás decir que en la perspectiva aristotélica de la que Descartes se está sirviendo el sentido de lo justo es anterior al de lo legal. A este respecto, una apelación cualquiera que no se hace en nombre de la justicia positiva es un darse la vuelta a la justicia “natural”. Y de hecho aquí “natural” significa en primer lugar una definición negativa. No informa nada acerca de lo que es justo, pero sí sugiere que el límite de la ley o su aplicación. Si tomamos a la naturaleza como “lo dado”, esto es, como el sentido manifiesto del límite, que hay casos en que una ley puede ser manifiestamente injusta, y esta sugerencia es válida para todo tipo de leyes justamente porque la naturaleza de la justicia no funciona con el modo de ser de una ley. En el lenguaje aristotélico eso significa que la naturaleza limita la ley porque es un acontecimiento primero en el orden de la esencia, de tal manera que un dictamen legal sólo es “justo” propiamente hablando cuando es capaz de pasar el escrutinio del sentido de lo justo. Vale decir: la ley sólo trata de lo justo bajo el horizonte del sentido de la justicia, que es anterior, de tal manera que la aplicación de

la ley es también su realización en tanto justicia. Esto explica por qué este horizonte, tal y como aparece en la *Política* y es desarrollado también en la *Ética a Nicómaco*, remite a una dimensión previa en la cual descansa su racionalidad y que es la que constituye su sentido¹⁴.

Aunque podríamos reconocer aquí una simple apelación al derecho natural frente a la legislación positiva, sería una idea desafortunada pensar la cuestión en términos de un código atípico de leyes

10. AT V p. 263 l. 6–8.

11. Cfr. HAMELIN, Octave; *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada, 1949, pp. 22–23.

12. Hay que recordar que éste es un hecho histórico, pero también filosófico. Descartes fue educado bajo los parámetros de la tradición aristotélica. Según la *Ratio Studiorum* para las escuelas jesuitas de 1586 (aunque hubo una posterior, de 1599) “Tanto en lógica como en filosofía natural y ética, así como en metafísica, debe seguirse la doctrina de Aristóteles”. Cfr. GILSON, *op. cit.* p. 118, de cuya fuente he traducido la nota respectiva del latín. Es obvio que esto influye en la versión de la racionalidad en base a la cual se interpreta de modo general el derecho natural clásico, cuya versión hermenéutica aquí he preferido llamar “sentido de la justicia”.

13. Cfr. *Et. Nic.* Lib V cap. 7.

14. Cfr. *Política* Lib I cap. 2 1253a. En la *Ética a Nicómaco* esto corresponde al Libro I.

que sirvieran de criterio para apelar acerca de la validez de otras, como en el derecho natural de los ilustrados franceses revolucionarios del siglo XVIII o los “derechos humanos” actuales, por ejemplo. En realidad, en una perspectiva aristotélica o, cabría decir incluso, pre o postilustrada de la racionalidad práctica, la justicia originaria que está antes de la ley resulta ser siempre en primer lugar una capacidad humana (aunque no sólo eso, como veremos). Habría que decir aquí que la justicia “natural” justamente es “natural” porque no funciona con el modo de ser de una ley, sino con el de una capacidad moral humana. Y la capacidad de las leyes la tienen las personas, que son quienes finalmente determinan la dirección de lo justo. Un caso de ello es el juez en la *Ética a Nicómaco*¹⁵. Para el caso del incómodo ejecutor vindicante del vecindario holandés de Descartes, se apela a la capacidad de Su Alteza el Príncipe de Orange, el protector de la Flandes protestante y el único capaz de conmutar la pena del tribunal.

Demás está decir que una capacidad humana está sólo de manera contingente vinculada con normas, por lo que éstas nunca pueden ser el criterio de sí mismas. Desde una perspectiva aristotélica de la vida buena, y en tanto ejercicio de una actividad específicamente humana, la justicia “natural” no es sólo una apertura hacia un horizonte abierto hacia las capacidades humanas sino fundamentalmente una apertura hacia la racionalidad como la capacidad humana por antonomasia, hacia lo que es la *phrónesis*. Esto se debe entender aquí, todavía de un modo modesto, como la puesta en ejercicio de aquella versión de la racionalidad humana en cuyo medio tiene sentido llevar una vida buena aristotélica¹⁶. Es en este sentido que la justicia “natural” del mundo pre o postilustrado debe tomarse en cuenta ante la justicia “legal”: Como la humanidad, entendida como una capacidad hermenéutica en cuyo seno tiene lugar lo legal como evento. Esto está presupuesto cuando el alegato da vuelta la vista. Muestra, como actitud hermenéutica, que hay algo justo a lo que se alude cuando se alega frente a la ley, y que eso justo manifiesta una capacidad racional humana. De un lado remite aquí a una capacidad orientada teleológicamente, que es sentido en tanto se constituye como una actividad portadora de significado. Por otra parte, debemos recordar que la “racionalidad” es aquí no otra que la *phrónesis*, una aptitud para la vida racional que se instala en el orden de la persuasión y de lo plausible, y cuyo dominio tiene en Aristóteles los márgenes de un consenso inestable cuyo acontecimiento es un diálogo comunitario emergente desde la tradición¹⁷.

Veamos. Mientras las leyes pretenden establecer criterios definidos de lo justo

15. El *phrónimos*, el hombre prudente aristotélico portador de las virtudes. Cfr. Et. Nic. Lib. II cap. 6 1106a 26–b23 Este hombre es la medida de la moralidad, ibid. Lib. III cap 4 1113 a 33; cfr. Lib. X cap 5 1176a.

16. La modestia, tal vez, no es la *areté* más apropiada para la actividad del pensamiento. Como sea, remito para una introducción al esquema de la racionalidad práctica en Aristóteles al pedagógico trabajo de DRI, Rubén; *La filosofía política aristotélica*. En: BORON, Atilio (comp.); *La filosofía política clásica*. Buenos Aires: CLACSO, Eudeba, 2000, pp. 97–130. Que se nos excuse por dejar la pedagogía en manos más apropiadas.

17. En esto sigo la descripción que Miguel Giusti hace de la racionalidad política aristotélica. Cfr. *Economía, sociedad y política*. En: SANTUC, Vicente S. J. et alii; *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy, racionalidad, historia y convivencia social*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, pp. 57 y ss. Cfr. también GIUSTI, Miguel; *Alas y raíces*. Lima: PUCP, 1997.

—aduce Aristóteles— es manifiesto que la hermenéutica que las hace justas en su aplicación se abisma hacia atrás en el orden del sentido; dado que las leyes pretenden un carácter de aplicación universal, pesa sobre ellas la lamentable severidad de los argumentos aristotélicos contra el platonismo. En la medida de que su diseño como pautas generales está desprovisto de contexto, hay una diferencia entre la demanda de justicia a partir de las normas y el sentido de lo justo. La diferencia se instala en lo que resulta ser el carácter inexorablemente defectivo que va inserto en las pretensiones de verdad de la ley como criterio de justicia, y es en ese margen que la justicia se practica como un ejercicio para la *phrónesis*. Es precisamente el carácter defectivo de la ley lo que se revela en la apelación como diferencia, que se hace así una actividad de ir en encuentro, desde la definición segura (pero defectiva) de lo justo ofrecida por la ley, hacia un orden contingente que busca y se busca un lugar a través de la apelación. En Aristóteles esta actividad debe entenderse como un envío hacia el horizonte de la *endoxa*, de las opiniones plausibles sobre lo justo que tienen su asiento en lo común¹⁸ y cuyo acontecer es la contingencia misma como actividad racional. Esto constituye una remisión desde la ley a la *phrónesis*, desde la justicia como ley a la justicia como una capacidad moral cuya esencia se eleva de modo privilegiado a través del alegato. Esto se ve más claro si se recuerda cuán razonable (¡y natural!) es el hecho absurdamente ordinario de que una ley puede ser aplicada de modo injusto, incluso aunque se conserven los parámetros generales de la legalidad o tal vez, precisamente por esa causa. Es en este peculiar sentido que se produce el alegato de Descartes para pedir clemencia. La mera idea de la defección de la justicia legal y la diferencia califica a la *phrónesis* como el acontecer propio del sentido de lo justo como aplicación de la justicia. Esto es así, de acuerdo a este modelo de racionalidad de la justicia, por indicación de la *phrónesis* misma, como una actividad que cierra su sentido en su propia realización como diferencia a través del horizonte plausible de la *endoxa*, esto es, del razonamiento acerca de lo contingente a partir de premisas plausibles, inciertas y discutibles¹⁹. Por esto es que Aristóteles, como también Descartes, recomienda que haya pocas leyes²⁰. Hasta aquí lo aristotélico de la distinción entre la justicia legal y el sentido de lo justo que Descartes presupone en su apelación a la clemencia ante el Príncipe de Orange.

Ahora volvamos donde el aristotélico Descartes y su vecino el homicida. Aceptando que sea lo propio de la ley ocuparse del delito y la sanción, Descartes evalúa lo justo no sobre la base del criterio legal, sino a través de indicadores de capacidades morales frente a las circunstancias, que hemos de entender como “reto”. La víctima, un canalla; el victimario, un buen hombre

18. Cfr. *Rethorica*, I 2, 1358a 10–32.

19. Cfr. GIUSTI, Miguel; *Análisis y dialéctica*. En: *Arété*, vol 4 # 1 1992, pp. 65 y ss. Cfr. POLO, Miguel Angel; *La rehabilitación de las virtudes*. En: *La morada del hombre, ensayos sobre la vida ética*. Lima: UNMSM–Instituto de Salud MSC Cristóforis Deneke, 2004, pp. 61 y ss.

20. Cfr. *Discours*, AT VI p. 18.

empujado por la situación, retado por el maltrato intolerable de su cuñado. Desde un punto de vista aristotélico, aquí maliciosamente acomodado a un lenguaje hermenéutico que nos es más familiar, se trata de dar el abismo hacia atrás en el orden de los argumentos de justicia para incorporarse al envío de la *phrónesis*. Hasta aquí el quehacer del mero alegato. Pero no es aquí un alegato cualquiera. Es el de la clemencia, esto es, lo que podemos definir como el del perdón del culpable por una consideración racional de justicia en el margen del consenso. En este sentido, el argumento de fondo, aquello que sirve de marco hermenéutico para el ruego de Descartes, no es la mera distinción entre lo justo y lo legal y la consecuente remisión a un orden de razones plausibles solamente. En realidad, para entender la cuestión específica de la clemencia hay que anotar que la diferencia aristotélica de lo justo legal y la justicia “natural” es sólo un criterio, un criterio en el sentido de un síntoma o un indicio wittgensteiniano dentro de una hermenéutica más amplia de la justicia cuyo centro es la idea de verdad. De lo que se trata en realidad para ser justos es de poder alegar a la verdad como sustento. Y esto también es bastante aristotélico, tanto que es observado por Aristóteles mismo respecto de la *areté* en relación con la verdad en la *Ética a Nicómaco*²¹. Pero, ¿hay acaso una verdad relevante para la dimensión de lo justo? ¿Qué carácter de lo justo es el que cuenta para la verdad? La verdad que importa aquí es la que expresa el alegato. No es la verdad científica. Es una verdad moral cuya densidad, como vamos a ver en el siguiente acápite, tiene un carácter ontológico. Es lo que llamaremos “la verdad como custodia”.

Tal vez la exploración de nuestro motivo logre asomarnos, dentro de una agenda de urgencias de nuestro tiempo, al brillo de la justicia como un evento de nuestra hondura. Nunca antes como ahora se ha visto la humanidad más acosada (ya tal vez convencida) de que hay criterios universales de justicia, de que hay condiciones últimas de un régimen de lo justo que, sobre todo en los bajos parámetros de la cultura de prensa es, si no análogo, idéntico con un proceso global de expansión del mercado y la tecnociencia. Las consideraciones acerca de lo que es justo o injusto que plagan el quehacer de la discusión pública parecen haber dado por resuelta la agenda de lo justo bajo los parámetros de algún tipo de legislación “global” que, o bien apela a declaraciones universales de “derechos”, o bien a instancias judiciales cuyos criterios de justicia son esas mismas declaraciones. Es curioso cómo se da por sentado que la naturaleza de lo que se imparte en dichos tribunales es idéntica a una justicia cuyos fines son intrínsecamente ajenos al desacuerdo. Pero esta última característica es bastante sospechosa, pues parece corresponder abiertamente a la concepción de la racionalidad que hace también global al “mercado” y al liberalismo vulgar de los medios de masas. En este sentido la agenda de la administración de justicia “global” no parece diferir mucho de la actividad autofundante del mercado, y en su ejercicio el punto de fondo parece

Resumamos el alegato de Descartes. Dado el acceso de ira del asesino, que todo el mundo reconoce por legítimo; dado el carácter malsano del padrastro y la violencia manifiesta que estaba ejerciendo en el momento de su muerte. Considerando además que los vecinos estiman al reo un buen hombre y que, finalmente, la víctima era considerada por todos como un canalla, parece justo perdonar al victimario.

21. Cfr. *Et. Nic. Lib. IV* cap. 7.

ser solamente la constatación o no de hechos que corroboran delitos. Habría que decir que estas extrañas características que asocian la impartición de justicia global a la universalidad del mercado y el dominio del mundo a través del saber de la tecnociencia hacen pasible a la visión universalizadora de la justicia de las mismas críticas que Gadamer o MacIntyre han deslizado contra el quehacer de los administradores y los gerentes²² y que está implícita en el anticipo del mundo nihilista dominado por la técnica anunciado por Heidegger²³. Parece que la actividad de ser justos y hacer justicia dependiera sólo de tener “coraje para seguir adelante” y de, en el mejor de los casos²⁴, asegurar a los reos globales que han de ser tratados con los mismos criterios de justicia que cualquier carterista.

Un gerente acomoda la fábrica para ser más productivo. Un administrador o un burócrata tratarán de lograr las metas que le han sido asignadas y no afectará el funcionamiento institucional preguntando por ellas. Pero, ¿es la justicia del evento de las fábricas? ¿No es motivo de reflexión que la justicia del mundo tardo moderno sea ciega al universo de los fines? ¿No puede estar afectada por la propaganda, por los medios de masas, por el fomento político de los poderosos? Lo que se presta a ser una empresa debe tener su humanidad resuelta. Y si no la tiene resuelta, debe resolverla. Parece difícil de creer que pueda sin más dejar de ser preocupación filosófica la ontología oculta de la justicia en esta época, particularmente para aquellos que explican el error, la crueldad o el negocio global sobre el hombre bajo el paraguas de que, si algo anda mal, es que el “proyecto inacabado” de los gerentes reclama nuestra lealtad con un apremio aún mayor, y que las cosas no son mejores porque aún no hemos sido lo suficientemente eficaces en seguir las normas de la aldea global. Pero esto no es sino una paradoja dentro del estertor de la modernidad. El encuentro con la finitud, que ha sido la gran tarea de la reflexión filosófica en la última media centuria, no parece haberse dado por concernido en el orden de lo que es justo y del hombre justo. Pero hay un orden de lo justo que depende de nuestro propio

sentido de la emergencia como agentes de la vigencia del pensar, y por ello la esperanza no debe ser abandonada a la certeza de los fabricantes. En el tiempo desfondado en que nos ha tocado hacer la humanidad a través del pensar, tal vez, desde lo hondo, sea posible elevarnos sobre nuestra caída. Y la caída es imperceptible desde nuestro propio presente, hundido como está en la certidumbre administrativa de los jueces y gendarmes “globales”. Por ello la reflexión sólo puede tener como vía de autenticidad una *anamnesis*, un ansia rememorante

22. Cfr. el clásico de MACINTYRE, Alasdair; *After Virtue, a Sudy in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1984 (1981), caps. 2, 6–8; GADAMER, Hans-Georg; *Sobre la planificación del futuro* (1966). En: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 153–170. Este tema es retomado justamente en polémica con Habermas, el creador de aquel argumento por el cual cuando la modernidad produce malestar es porque aún no ha cumplido plenamente su esencia. En argumento tan consistente como decir si tenemos síntomas de cáncer al pulmón es porque no hemos estado consumiendo tabaco los últimos 200 años de la manera más apropiada. Cfr. *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971). En: *Verdad y método II*, pp. 243 y ss.

23. Por ejemplo, en su *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956 (1935), p. 73.

24. Existe, como en todo, el peor de los casos: Hacer una coalición militar y asesinar miles de personas en nombre de “la libertad y la democracia”, hacer un bloqueo económico para matar de hambre al pueblo en nombre de los “derechos humanos” o intervenir el país con un organismo de un mecanismo global “neutral”, financiado todos sabemos desde dónde. Justicia a la carta.

hacia nuestro saber pasado, allí donde el evento de la ciencia no había logrado aún adormecer en la eficiencia la humanidad del dolor, la alegría y el cambio en la frágil existencia del que es capaz de la muerte. No hago aquí sino remitirme a la urgencia como tarea de un recuperarnos desde el pasado, algo que parece ser la agenda inevitable del pensamiento luego del caer abismal del olvido de nosotros mismos, el diagnóstico de la pérdida moderna del hombre tal y como lo sugiere Heidegger²⁵. Y en ese abismo, desde la esperanza extraviada en ese abismo de certezas infundadas y de olvido, hemos de alegar. Y lo haremos, ya que requerimos de un expediente, con una carta de Descartes en la mano. Alegar para elevarnos hasta una verdad de lo que hemos perdido con la cual, tal vez, algo de la esencia de la justicia esté marchando hacia nuestro encuentro.

LA ELEVACIÓN DE LA CUSTODIA

Si somos consecuentes con una lectura aristotélica del alegato de Descartes, hay que recordar que la verdad, en lo que concierne a los criterios de justicia, posee un estatuto peculiar.

Lejos de tratarse aquí de establecer la verdad de “hechos” relativos al incumplimiento de una norma, la verdad relevante aquí (¡no nos sorprendamos!) es la del tipo del que pueden exhibir las capacidades morales humanas²⁶, que Aristóteles llama “virtudes” (*aretai*)²⁷. En todo caso, el examen de las capacidades morales es una condición necesaria para el sentido de la justicia; más explícitamente, habría que decir que en una concepción aristotélica está presupuesto que todo criterio alterno de justicia pasa primero por el examen de las capacidades morales, lo cual es especialmente cierto en la justicia impartida a través de la ley, que es su versión aplicativa política²⁸. No se trata del registro de las bondades de las personas o sus cualidades morales en abstracto, por cierto. No es una mera evaluación de las personas en tanto más o menos virtuosas. Se trata más bien de la verdad que muestran esas capacidades humanas en tanto son o se han hecho objeto de un reto, en tanto han tenido que confrontarse con una situación efectiva contingente. Pero esto sólo es posi-

25. Permítaseme la cita de estas lecciones de Friburgo de Heidegger en 1923 donde, entre otras cosas, se explica el rol de la hermenéutica filosófica: “El desmontaje de la tradición tiene su punto de partida en la actualización del momento presente... Desmontando críticamente la tradición no queda posibilidad alguna de extraviarse en problemas que sólo en apariencia sean importantes. “Desmontar” quiere decir aquí: retorno... a *Aristóteles*, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo estamos nosotros en medio de esa caída”. HEIDEGGER, Martín; *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999 (1982), p. 100. El subrayado es del original.

26. He preferido hasta ahora llamar a las “virtudes” aristotélicas capacidades morales con el deliberado propósito de asociar la comprensión de la “*areté*” moral a condiciones comprensivas, esto es, hermenéuticas, por dos razones: 1.– Porque las virtudes aristotélicas son capacidades cuya comprensión no es histórica, esto es, no determina un rol para el concepto de “relato” o “narrativa”, lo que las hace difícilmente comprensibles en una dimensión fracturada de la ontología, cual es nuestra herencia de la conciencia histórica posmoderna. Para nosotros una capacidad es tarea en un relato, para Aristóteles una *areté* es el esfuerzo por el cumplimiento de un *télos*. 2.– Porque, deliberadamente, queremos unir la idea de virtud con la de fragilidad ontológica, ya dentro del contexto narrativo, dado que esto nos permite una visión más generosa, no ya sólo del exitoso moral víctima de la ley que es el ejemplo del alegato de Descartes y tanto su modelo moral como el de Aristóteles, sino una visión más frágil (y justa) del pobre, del débil, el discapacitado y el miserable. En parte, esto último lo debo a mi lectura del último MacIntyre. Cfr. MACINTYRE, Alasdair; *Animales racionales y dependientes, por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001 (1999). También, para la comprensión de la virtud como agenda luego de la caída del mundo moderno cfr. su ya citado clásico *After Virtue*, especialmente caps. 12 y 14.

27. Cfr. POLO, Miguel Angel, *op. cit.* pp. 67–68.

28. Si somos ortodoxos en lo que al propio Aristóteles respecta, habría que tomar como excepción la justicia en las relaciones transaccionales. En el derecho de los contratos y de las relaciones comerciales se da por sentado el criterio rawlsiano de igualdad, en aquella versión en que lo justo es eximirse de las diferencias y atender como medida de lo justo sólo el cumplimiento de los términos del contrato. Aun así, Aristóteles vacila.

ble —aunque no lo indique así expresamente Aristóteles— bajo el despliegue de una narración. Es sólo en un relato de los hechos, en un relato de cómo las capacidades morales han sido retadas y han respondido en una decisión que se hace lugar el carácter de justicia (o injusticia) de la acción de una persona. Hay que anotar, además, que el carácter único que presenta al relato, en el marco de un reto irrepetible dentro de una historia particular, es lo que hace que haya que considerar a la verdad de lo justo como evento, en su sentido posheideggeriano de un aspecto del ser enviado, como un ser enviado del reo a manifestar una verdad que es sólo suya. Esta verdad es la verdad del carácter de su ser (su “virtud”) frente al reto.

En el caso del vecino de Descartes hay que remitirse a la *Carta a Constantín Huygens de noviembre de 1646*, que es el documento que contiene el alegato a la clemencia del Príncipe de Orange. Allí detalla Descartes haber sido encargado por los parientes del campesino para defender su causa, los penosos detalles de carcelería y la sucesión de juicios posterior a su detención²⁹. El aspecto fascinante de la carta radica en lo que tiene de diferente respecto de lo que es una estricta perspectiva aristotélica. La argumentación de la carta tiene dos aristas. Una es un examen psicológico de las circunstancias, que en el caso de Descartes se hace sobre la base de la teoría de las pasiones, que ya para 1646 estaba en gestación. En realidad, a pesar de que suele tomarse como algo original, en tanto enfoque causal del comportamiento no se diferencia mucho del que hace el propio Aristóteles en la *Retórica* cuando se trata de explicar conductas morales y justificarlas, en este caso en alusión a una cólera repentina ocasionada por un acto injusto del que se es víctima³⁰. Respecto de las pasiones y la clemencia, todo lo que podía decirse al respecto está claramente presente en ese sentido sin necesidad de una teoría cartesiana de las pasiones, lo que se demuestra en la correspondencia con la Princesa Isabel de Bohemia del año anterior. Expresamente se habla allí de las cóleras que están fuera de lugar y que exigen reparaciones a destiempo o sin considerar las circunstancias, a lo que (en oposición a la clemencia) se trata como mera “venganza”³¹. Sin duda la perspectiva de la clemencia es la misma en esa carta que en la *Retórica* y, demás está decirlo, que en la *Ética a Nicómaco* y otros escritos prácticos de Aristóteles para tema análogo que sería ocioso citar. Como sea, junto a esta arista psicológica del alegato hay otra cuyo sentido es manifiestamente narrativo y que entiende el alegato como un acontecer de sentido que se da en el conocimiento mismo de la historia del delito, lo que explica, dicho sea de pasada, su vinculación retórica. Ambos tipos de argumentación están entretnejidos entre sí y Descartes los trata como una exposición de la “causa”, palabra maltratada por la tradición que aquí no parece significar otra cosa que “argumentación plausible”: Si Descartes estaba verdaderamente haciendo de abogado, su alegato se limitaba a seguir la versión aristotélica de la

29. Cfr. AT VI, p. 264 l 15–265 l. 16.

30. Cfr. *Rethorica*, Lib. II cap. 2.

31. Cfr. *Carta a Isabel del 1 de septiembre de 1645*, AT IV p. 285 l. 5–22.

racionalidad judicial y, por ende, estaba siguiendo el modelo dialéctico de la *phrónesis* arriba aludido. No pretendía otra cosa que aducir razones plausibles para “apelar a la clemencia” con el fin de “conseguir la gracia de Su Alteza”³².

Para comenzar, el relato es la historia de un buen hombre. Esto es: un hombre con capacidades morales³³. Estas capacidades son garantizadas por el testimonio de vecinos y amigos, el de los jueces de instancias inferiores que absolvieron al reo y, por supuesto, el testimonio del propio Descartes³⁴. A estas se opone el reto, que se define no como algo que se hace, sino como un destino que llega, al que califica literalmente de “la desgracia” (*la malheur*)³⁵. El día de los hechos el reo estaba en su casa acompañando a uno de sus hijos, que estaba al borde de la muerte por una enfermedad. Las razones psicológicas relativas a la ira se entretajan con la narración de las capacidades para presentar la singularidad del reto, de “la desgracia”: “Mientras estaba al lado de su hijo alguien acudió a llamarlo para que fuera a ayudar a su cuñado, a quien atacaba un enemigo común, de tal manera que no es extraño que no fuera dueño de sí mismo en el enfrentamiento. Así es como los hombres más excelentes, viendo por un lado morir a su hijo y por otra el peligro de un hermano, sean más inclinados a la violencia”. El examen de la cólera repentina se ha tejido con una historia larga de tolerar un padrastro perverso de parte de un buen hombre cuyas capacidades se enfrentaron a un acontecer narrativo, a la “desgracia de matar” que en el texto es algo que adviene y que para el caso se experimenta como un envío hacia el crimen más que como el acto humano de realizarlo. Obsérvese además el carácter único e irreplicable de la secuencia estimativa para el perdón, que se trata de una exigencia de todo punto de vista excepcional, que no puede ser sin más una norma general (“no es punible matar al suegro cuando uno está con cólera”) y que, con toda certeza, es algo diferente del simple delito de asesinato. Y sin embargo, Descartes la trata como una respuesta ante un reto que da cuenta de capacidades morales excepcionalmente buenas.

En la medida en que Descartes está en clave aristotélica, sería bueno recordar que el tratamiento que hace de la violencia en la carta a Huygens que estoy citando no podría ser más ajustada al que hace Aristóteles sobre los accesos de ira de acuerdo a la *Ética a Nicómaco*. Esto es manifiesto en lo referente al tratamiento de las acciones motivadas por la ira, así como las consideraciones que hacen a estas acciones dignas de la atención de la clemencia. Este es el aspecto principal, y aunque lo voy a tocar en relación a la *Carta a Huygens de noviembre de 1646*, también el ligeramente posterior *Tratado de las Pasiones* lo expone en términos

32. Así, se trata de “avoir recours à la clemence de Son Altesse afin de tacher d'obtenir sa grace”. AT V p. 262 l. 10–12.

33. Obsérvese el trato moral que recibe el acusado en la *Carta a Huygens de noviembre de 1646*: “El campesino por quien intercedo tiene reputación de ser persona no conflictiva y no ha molestado a vecino alguno antes de esta desgracia”. Incluso “Los principales parientes del propio difunto perdonaron al homicida el mismo día en que se produjo el entierro del finado”. “Más aún, el juez local lo ha absuelto”, etc. Por ello “es mejor la salvación de un hombre bueno”, etc.

34. Cfr. *ibid.* AT V p. 262 l. 11.

35. Cfr. *ibid.* “(le paysan) a tenu la malheur d'en tuer un autre”. AT V p. 262 l. 8–10.

El documento que se
 acaba de reseñar, cuya
 rogatoria iba dirigida al
 Príncipe de Orange,
 exalta frente al carácter
 jurídico de la decisión del
 tribunal superior razones
 relativas a las
 capacidades morales del
 vecino, razones que son
 expuestas como
 intrínsecamente
 superiores; esto
 presupone una distinción,
 específicamente
 aristotélica, que
 discrimina entre la justicia
 como la aplicación de la
 ley y el sentido moral de
 la justicia

análogos. Otro punto es la idea de la extraña referencia que se hace del asesinato, no como un crimen, sino como una “desgracia”, “haber tenido la desgracia de matar a (un) otro”. Hemos intentado interpretar que cuando Descartes llama el crimen “desgracia” se refiere al reto de las capacidades como un acontecer destinal, como un acaecer narrativo privilegiado que de alguna manera fuerza la manifestación del carácter moral de quien lo enfrenta. Hay un sentido obvio en que podemos entender esto, a saber, que matar a una persona o cualquier otro delito mayor —dada la penosa carga de problemas que trae consigo— es algo indeseable. Nadie elige ser asesino en el sentido propio. Y es precisamente este carácter del reto de no ser elegido hace que el daño causado por el criminal sea estimado en un sentido diferente; esta consideración es la que conduce a Aristóteles, hablando ya en términos históricos, a distinguir entre la mera violación de una norma y la “desgracia”. Violar una norma está mal. Pero en los casos en que se produce un daño sin la mediación de una deliberación previa se trata más de algo que acaece que de algo que se hace³⁶. Creo que con esta consideración bastaría para ampliar la significación hermenéutica de los retos como algo que está dado y define el rango de las capacidades en la medida en que es algo no elegido. No es lo mismo el heroísmo frente a la batalla, por ejemplo, que prueba las capacidades humanas para el valor en su reto. Si bien la batalla nunca es elegida (el reto es ontológicamente inelegible, incluso para el héroe), la actitud resuelta del héroe es un decidir en el ser del reto; yo soy héroe porque quiero cumplir mi rol en la batalla. Eso es a sabiendas del valor de la batalla respecto de mis virtudes, bajo la confianza en que en el ser del reto mis acciones son ellas mismas mi propia elevación³⁷. Alguien que comete un crimen en un acceso de ira, en cambio, se encuentra con su ser en el reto, pero no sabe qué es lo que va a encontrar allí cuando es retado. La falta de una “confianza”, de un desconocimiento de si las capacidades se elevarán o no es lo que hace que el reto mismo aparezca como una “desgracia”. En este sentido, el “pobre hombre” al que le acaece “la desgracia” está sujeto de lo que sea capaz de mostrar el alegato.

Justamente un ejemplo de “desgracia” en el propio Aristóteles es la reacción descontrolada en un acceso de ira. Pero, como puede constatarse con una lectura no muy acuciosa de la *Ética a Nicómaco*, la definición de “desgracia” y su vinculación con la ira tiene como propósito lo que hoy llamaríamos una hermenéutica del estatuto moral de las reacciones de ira con miras a la clemencia. En efecto, la argumentación se dirige a determinar que cuando se comete un acto injusto o

36. “Así, pues, cuando el daño se causa de una manera imprevista, se habla de desgracia; cuando se ha causado con intención, se habla de falta”. Et. Nic. Lib V cap. 8 1135a. Obsérvese que se afirma esto en el contexto de la indulgencia con “los actos inspirados por ira” (1136b).

37. Cuando no se percibe la relación entre la tragedia del héroe y el relato que la narra pareciera que éste atravesara una tensión en la que se “hiciera cargo” de su destino. Pero el “su” de “su destino” está remitido a una narrativa originaria que les es hermenéuticamente previa. El héroe es elevado por el destino en la narrativa en que se sitúa su reto. Pero es obvio que el héroe desconoce qué narrativa alzarán en el futuro su memoria. Mientras no lo sepa, puede tener “confianza”. Es obvio, como se verá, que la víctima de una “desgracia” está mucho más anclada en el destino, justamente porque no tiene nada en qué confiar salvo en su propia rectitud, que es dudosa, dado que su realidad es el delito. Cfr. SIMMEL, Georg; *El individuo y la libertad, ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1996 (1986), pp. 40 y ss.

un delito como consecuencia de un acto espontáneo de cólera, hay que considerar que éste es excusable. Y esto porque resulta ser de la esencia de la ira momentánea una relación ética de fondo con el sentido de la justicia, que le sirve de horizonte. Vayamos con más lentitud. En la medida en que la ira es una pasión reactiva ésta suele, según el Estagirita, ser la respuesta ante una demanda de justicia que se considera manifiesta y correlativa con la ira. Obviamente, para que éste sea el caso la cólera debe ser precedida por un acto injusto, como es el caso del cuñado a punto de ser matado a golpes por el padrastro. En realidad Aristóteles piensa que de alguna manera la ira siempre significa un modo de ser que está mediado por la justicia, lo que diferencia los accesos de ira de otras pasiones, como la concupiscencia, por ejemplo, cuyo “acaecer” es análogo al de las pasiones de un animal. Debe ser por ello que la idea de pedir clemencia en casos de arrebatos de deseo sexual parece absurdamente infundada, experiencia que explícitamente aduce Aristóteles. Con esta salvedad, la consideración clemente acerca de los accesos de ira se extiende a toda acción humana que, considerada por sí misma, corresponde con la definición de un acto injusto pero que, si es precedida por un acto injusto inicial, se convierte en una actitud cuya injusticia, por decirlo así, queda saldada³⁸. El acto injusto (pues es injusto matar), no constituye así un acto de injusticia.

No es un ejercicio ocioso enfatizar que el razonamiento de Descartes es idéntico al de Aristóteles, y que no hay aquí sólo una mera coincidencia de términos, sino un horizonte compartido tanto del significado de la racionalidad práctica como de la clase de actitud ontológica que merece tanto la virtud de la justicia y el juicio sobre lo justo como el sentido de una súplica narrativa por misericordia. Así es cómo, en resumen, tenemos el argumento del que se apropia Descartes para defender a su vecino, quien declara, casi recitando de memoria la definición de justicia del Libro V de la *Ética a Nicómaco*, que “los delitos cometidos sin violencia premeditada son los más excusables”³⁹. Este argumento, que podría ser tomado como una mera alusión trivial, es recogido de modo sistemático por Descartes en su tratamiento de la ira en el *Tratado de las Pasiones* (1649), en cuyos detalles no ingreso porque estaría simplemente repitiendo a Aristóteles⁴⁰. El razonamiento para solicitar clemencia es, a este respecto, perfectamente aristotélico; la inicial remisión al derecho “natural”, sumada a la idea de

38. Dice Aristóteles refiriéndose a la definición de la injusticia: “La injusticia cometida debe ser voluntaria, debe proceder de una elección deliberada y debe ser anterior a toda ofensa”. Por definición, un acto injusto no puede considerarse “injusticia” (esto es, deja de ser punible) si hay una ofensa precedente pues “según la opinión común no se comete injusticia cuando uno mismo ha sido víctima de ella y devuelve mal por mal”. Cfr. Et. Nic. Lib. V cap. 11 1138a 34 y ss. Para lo relacionado con la versión castellana de Aristóteles, aunque adaptada bajo mi responsabilidad, me remito a la traducción de SAMARANCH, Francisco. *Obras de Aristóteles, Del alma, Ética nicomaquea, Ética eudemia, Política, Constitución de Atenas, Poética*. Madrid: Aguilar, 1986. Nunca Descartes pudo ser más aristotélico que al defender al vecino homicida. Habría nada más que saber cuán íntima era la virtud de la justicia con el alma del Príncipe de Orange.

39. “*Les fautes ainsi commises, sans aucune malice préméditée sont, ce me semble, les plus excusables*”. Carta a Huygens de noviembre de 1646, AT V p. 264 l. 14–16. Cfr. para Aristóteles la cita anterior.

40. Cfr. el artículo 65 de las *Passiones*. Es evidente que la definición de la ira manifiesta un trasfondo normativo análogo al del sentido de la justicia. “*Tout de même le mal pris par d'autres, n'étant pas rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l'indignation, et lorsque'il y est rapporté il émeut aussi de la colère*”. AT XI p. 378 5–8.

Un gerente acomoda la
fábrica para ser más
productivo. Un
administrador o un
burócrata tratarán de
lograr las metas que le
han sido asignadas y no
afectará el
funcionamiento
institucional preguntando
por ellas. Pero, ¿es la
justicia del evento de las
fábricas? ¿No es motivo
de reflexión que la
justicia del mundo tardo
moderno sea ciega al
universo de los fines?
¿No puede estar
afectada por la
propaganda, por los
medios de masas, por el
fomento político de los
poderosos?

ver para atrás de la ley para buscar lo justo, consiste en hurgar (esta vez a través del relato) la injusticia manifiesta que motivó la ira, definida además en términos de la remisión a un acto injusto que la ha precedido⁴¹. Esa injusticia es también la razón de la clemencia. Es curioso notar que de esta manera la hermenéutica de la clemencia eleva moralmente a la propia injusticia, que asume el rol de reto del reo. “La desgracia”, que es un acontecer narrativo, adquiere la curiosa función de revelar las capacidades morales. Es en la apelación a la verdad del reto que el reo manifiesta su propia verdad.

Creo que, a este respecto, la consideración que hacemos de la verdad es aristotélica en un sentido fuerte. No es difícil mostrar que en el propio Aristóteles hay una concepción de la verdad en lo relativo a la justicia que no deja dudas de su dimensión prioritariamente hermenéutica. Esto voy a intentar probarlo con una breve exégesis de la *Ética a Nicómaco* 1127b. Hay una virtud (esto es, una capacidad moral humana) que está relacionada con la verdad, que ordinariamente podríamos llamar “franqueza”. Lo curioso es que el trato que hace Aristóteles de la virtud en torno a la verdad distingue el sentido de lo verdadero de una manera que nos es ventajosa y que, a no dudarlo, es la misma que el aristotélico Descartes tomaba en cuenta. De un lado está la verdad “del hombre que le es respetuoso en los casos en que la cuestión no es de gran importancia”. De otro, como parece manifiesto, “la verdad en las relaciones de negocios y en todo aquello que tiene relación con la justicia y la injusticia”⁴². Es obvio que un crimen es del segundo tipo de contextos. Ahora bien. Como en ambos casos la virtud del hombre franco consiste en decir la verdad, lo que marca la diferencia entre los dos tipos de franqueza no puede ser el objeto, que sigue siendo el mismo, sino el proceder virtuoso. La verdad simple y sencillamente no se considera de la misma manera cuando se quiere ser franco que cuando lo que se pretende es la justicia. En el primer caso la verdad atañe al quehacer del hombre franco en oposición al que miente. Las razones del que miente siempre son en relación a sí mismo, sea por jactancia, para vanagloriarse de cualidades o bienes (que no se tienen), sea por reserva, por una suerte de temor de exhibir cualidades o bienes (que uno realmente tiene). Quien dice la verdad, en oposición a los mentirosos, se presenta él mismo, esto es, exhibe lo que le pertenece. Es natural pensar que Aristóteles temía que el presentar-se de un hombre justo “en una cuestión de importancia” fuera algo bastante más complejo, de tal modo que la relación con lo que puede considerarse su opuesto, esto es, la mentira, queda fuera de lugar. No puede tratarse de una cuestión de magnitud. Tenía que tratarse de una cuestión relativa a la manera de ser del hombre en relación con la verdad.

Veamos. ¿Por qué habría que distinguir Aristóteles entre una franqueza para la justicia y una veracidad para la vida

41. Cfr. *ibid* AT V p. 263 l. 4 y ss.; cfr. con los artículos correspondientes a la misericordia que están contenidas en el *Tratado de las Pasiones*, # 185–188.

42. Cfr. *Et. Nic.* Lib. IV cap. 7 1127a 30– 1127b 5.

ordinaria? Creo que la respuesta va de suyo. Si en la franqueza es la oposición radical entre la mentira y la verdad lo que hace virtuoso, cuando el trato con lo verdadero se busca en la justicia pasa a una consideración en que esa diferencia no puede tener la misma radicalidad. Y no se trata aquí, por supuesto, de mentir, ni de justificar la impunidad o hacer un apólogo del uso de la mentira en los juzgados, sino de tener una consideración de la verdad cuyo sentido esté orientado (como dice Aristóteles) “a lo más importante”. ¿Y qué, en definitiva, es “lo más importante”? Ocurre que la diferencia ocurre “porque los actos de ese tipo pertenecen a otra virtud”⁴³. Lo relevante de la verdad cuando dice la justicia es un modo diferente a la simple oposición entre mentir o no, de tal modo que esa distinción se subordina a una consideración en la cual la *areté* no está —digamos— principalmente en la “verdad”. ¿Entonces dónde está? En este momento es bueno recordar la definición aristotélica de la justicia. La justicia en principio se define de modo idéntico a lo que es una capacidad moral humana en general (*areté*)⁴⁴. Lo que la distingue es que, a diferencia de las otras capacidades morales, que en principio son en relación con uno mismo, la justicia es en esencia la *areté* “en la relación con un otro”⁴⁵. Es en este sentido no sólo que trata de cosas “más importantes”, sino que es la capacidad moral más importante⁴⁶. La justicia como capacidad moral humana tiene un alcance que nos abre hasta la diferencia como el evento efectivo mismo de lo virtuoso. Por eso no es “presentar-se”. ¿Cómo podría esta relación con un otro tolerar una visión de la verdad en la que ésta se limitara a la “franqueza”? ¿Qué significaría tener “franqueza” en la verdad con lo diferente? ¿Cómo ser franco en la relación con un otro? Si la justicia fuera cuestión de “franqueza” (¡y con un otro!) no harían ya falta jueces; bastaría con policías, matones y psiquiatras.

Es sin más un triste malentendido hacer descansar la justicia, que es la *areté* con un otro, en un simple intercambio de información, en hablar “francamente”. Justamente el trato con un otro abre una esfera de lo verdadero que es también el lugar de la diferencia, en la medida en que la justicia no consiste en ser honesto con uno mismo, sino en asignarle al otro un lugar moral, el lugar “justo”, en tanto que ese “otro” es otro realmente. Curiosamente, el texto de la *Ética* a Nicómaco 1127b, luego de caracterizar al hombre franco, afirma que si éste es genuinamente virtuoso, entonces mostrará la *areté* relativa a la verdad en los casos en que se trata de la justicia de un modo diferente de cuando se trata de las cosas triviales. En lugar de un elegir entre decir la verdad y mentir “tendrá una tendencia a rebajar la verdad, ya que tal actitud es

43. *Et. Nic.* Lib. IV cap. 7 1127b 1–2.

44. Eso quiere decir que el esquema hermenéutico básico para un aristotélico consecuente es que el trato con las capacidades humanas en general es también (y siempre) un trato con la justicia.

45. “Entre todas las virtudes tan sólo la justicia parece ser un “bien de otro” puesto que interesa a los demás, ya que realiza las cosas que son ventajosas para otro, sea un magistrado, sea un miembro de la comunidad”. *Et. Nic.* Lib. V cap. 1 1130a 5 y ss.

46. “Por la relación con un otro es que con frecuencia parece que la justicia es más importante que las demás *aretai* y más admirable”. *Et. Nic.* Lib. V cap. 1 1129 b.

la que parece ser de mejor gusto, mientras que la exageración es digna de cólera⁴⁷. Esto es, si el hombre franco es además un hombre con la capacidad moral desarrollada de la justicia, cuando se trate de preferir entre “la verdad” de los hechos y la verdad del hombre, siempre preferirá al hombre⁴⁸. Lejos de ser esto un defecto moral, digamos, una cierta “preferencia” parcial o interesada o una referencia al derecho a la “impunidad”⁴⁹, se trata más bien de la esencia del evento de la clemencia. De hecho, además, éste es el parecer expreso de Descartes, y no ya en la agenda ocasional de un alegato, sino como una afirmación conceptual. Es famosa su discusión con el Padre Iohannes Caterus acerca de la eficacia del argumento ontológico y la realidad objetiva de las ideas, que está consignada en las *Primeras Respuestas*. Caterus, de pasada, reprocha la argumentación de Descartes, aduciendo que funciona como si, ya que la misericordia de Dios puede ser separada de su justicia por nuestra mente, de eso se concluyera que ambas pudieran distinguirse realmente en la cosa misma⁵⁰. En este contexto Descartes, irónicamente, y para comenzar, como buen aristotélico, contesta que no le cabe en la cabeza andar hablando de la justicia como si ésta pudiera distinguirse en la realidad de la virtud del hombre justo. No hay pues, justicia, fuera de las capacidades morales humanas

efectivas relativas a la relación con un otro. Pero añade, además, que tampoco se le ocurre cómo la justicia podría separarse de ese hombre justo de tal modo que pudiera entenderse como algo independiente de su capacidad para la clemencia. “No puedo fingir del mismo modo que alguien pueda ser justo sin tener misericordia”⁵¹. Si hubiera una justicia con preferencia a la verdad (pero no la hay) la clemencia, como actitud virtuosa, sería por definición algo moralmente superior. Agreguemos: tal contraste es innecesario, pues la clemencia es de la esencia de la justicia. La remisión, tanto a la clemencia como a la verdad del reo, serán en su conjunto un solo llamado a la dimensión más originaria de la verdad, aquella que trasciende las meras verdades sobre las que hace contraste la mentira, en suma, a aquella que es capaz de imponerse como un advenir fundamental de la justicia, no en la honestidad del hombre franco, sino en la diferencia que establece la relación con un otro⁵².

47. *Et. Nic.* 1127b 12–12. Quiero decir aquí que lo que menos me interesa es hacer una exégesis rigurosa: Quisiera, más bien, que se notara la profundidad hermenéutica y las implicaciones ontológicas respecto a la idea de verdad de Aristóteles en relación con la justicia, que es además la que comparte Descartes porque, después de todo, este texto es un pedido de clemencia para con la clemencia.

48. Con todas las diferencias que nos separan, debo remitir a la hermenéutica del perdón y la excusa en Aristóteles que hace Agnes Heller desde su peculiar perspectiva materialista, para lo que se basa en ejemplos tomados de la *Retórica*. Cfr. HELLER, Agnes; *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península, 1983, pp. 204 y ss.

49. En la retórica política ordinaria se habla de “impunidad” siempre que no hay castigo, en particular para crímenes políticos. La tendencia de los últimos años que es correlativa a la expansión planetaria del poder de la tecnociencia es a perseguir a personas que los han cometido incluso muchos años después de que los hechos han expirado y cuando, curiosamente, la correlación política de los agentes se ha invertido. El hecho concreto es que “impunidad” sólo significa dejar sin castigo un crimen manifiesto en el momento que ocurre y sin el significado conflictivo que tienen los hechos propiamente políticos. Sin duda, hay una diferencia muy seria entre un crimen político y un crimen como el examinado aquí, pero el esquema general de apelación, en lo que creo se desprende de mis reflexiones, es el mismo.

50. Cfr. *Primerae Obiectiones*, AT VII p. 100.

51. “*Nec eodem modo iustitiam absque iusto, vel misericordiam absque misericordia, intelligo; neque fingere licet illum eundem, qui est iustus, non posse esse misericordem*”. Cfr. *Primerae Responsiones*, AT VII p. 120.I. 3–6.

52. En este advenir la verdad, que puede ser el claro de lo oculto, es también la sorpresa de lo presente. Si Heidegger interpreta la verdad como libertad es justamente como esto que nos sorprende en el decirse del alegato que, en tanto humano para el hombre, es siempre memoria de la misericordia y el misericorde. Cfr. *De la esencia de la verdad*. En: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000 (1939), especialmente pp. 176 y ss.

EL PRÍNCIPE DE HINOJOS

En este acápite voy a hacer algo un poco engorroso. Voy a recapitular. Y es que hay un sentido en el cual, a partir de la versión aristotélica de la racionalidad práctica, vamos llegando ya propiamente al propósito de esta contribución, lo que podríamos considerar un alegato posmoderno acerca de la justicia. La idea central desde el punto de vista filosófico que está tras el relato de Descartes y el campesino homicida no es, sin duda, demostrar sólo ni principalmente que Descartes era un aristotélico moral. Ese hecho creo que está hasta aquí suficientemente documentado. Lo está en su concepción de la justicia natural como hermenéutica de la ley, la idea de que los recursos de apelación deben atender al caso concreto y, sobre todo, que lo justo consiste en razones que giran en torno a una verdad que no es la verdad de los hechos, sino fundamentalmente la de un hombre frente al carácter sustantivo de una tradición. Pero el objeto específico es, en realidad, que la cuestión sirva para hacer un atisbo a la naturaleza de la clemencia por medio de una *anamnesis* de nuestra propia comprensión olvidada de su esencia. ¿Por qué la clemencia? Porque nuestra tradición, aquel horizonte donde lo global de la comprensión del hombre aloja el sentido masivo de lo justo, está ya atenta como tiempo, está ya a la espera de encontrarnos (o reencontrarse) con la esencia de la justicia. Una hermenéutica de la clemencia ofrece un ángulo privilegiado para una comprensión de lo justo y la justicia desde un punto de vista de la verdad que se acerque al horizonte atento al abismo de lo infundado, ese vértigo inevitable que es de la esencia de nuestro pensar después de los meta relatos⁵³. Se trata de realizar una hermenéutica de la justicia a través de una concepción de la verdad que sea capaz de tomar en serio el estar alojados tras una ontología de la finitud ya que, éste es el caso, es en atención a la fragilidad de la condición ontológica del hombre que se apela a la clemencia⁵⁴. Si hubiera alguien cuyo sentido de lo justo le impidiese el acceso a la finitud, ése, según parece, no podría abrirse al evento de la clemencia; el alegato para él sólo sería una estratagema para buscar la impunidad del culpable. Y aunque nuestro tiempo es también una apertura al reconocimiento de la finitud, la lógica de la expansión planetaria de la “justicia” parece ocluir el reto de tal reconocimiento. Es urgente, pues, desde el horizonte de la finitud, quebrar una escucha para que la esencia de lo justo participe en el orden del tiempo de la humanidad de nuestra condición. Qué mejor estrategia, pues, recurrir a la *anamnesis*, a un pensar rememorante que nos remita a recuperar para el pensar la justicia en el orden de la finitud, que al final eso es lo que adviene en la presencia de la misericordia. Es así como, a través del alegato de Descartes para pedir misericordia al

Justamente el trato con un otro abre una esfera de lo verdadero que es también el lugar de la diferencia, en la medida en que la justicia no consiste en ser honesto con uno mismo, sino en asignarle al otro un lugar moral, el lugar “justo”, en tanto que ese “otro” es otro realmente.

53. Como es un exceso repetir lo ya escrito mejor por otro, quisiera remitir particularmente a VATTIMO, Gianni; *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2000. También *Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1986 (1980), especialmente caps. 1 y 3. *Mutatis mutandis*, habría de decir para la última referencia.

54. Desde este punto de vista “la ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su “evento”, el cual sucede en el “historicizarse” suyo y nuestro”. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 11.

Príncipe de Orange y la revisión de la perspectiva aristotélica de la justicia, que llegamos a la idea de la verdad como custodia y a la del alegato como elevación. La verdad es custodia porque exhibe la presencia de lo justo. El alegato es elevación porque exhibe el carácter del hombre retado por su destino. Si hay alguna agenda aquí, es preguntarnos acerca de qué modelos de “verdad” y “justicia” queremos para las sociedades que van en camino de recordar aquello que la modernidad ha descuidado más que a nada, a saber, al hombre⁵⁵.

De acuerdo a nuestras reflexiones, la verdad de la justicia es la verdad del hombre, lo que en la clemencia se abre como brillo de la verdad del hombre justo cuando éste ha cometido (sin duda) un delito. ¿Cuál es el carácter de la verdad del reo? En primer lugar, el reo mismo en tanto carácter moral que es retado, que no consiste en el reto ni en sus propias capacidades morales, sino en ambos como una continuidad narrativa de retos y capacidades enfrentadas a retos. De hecho es así como podemos inferirlo del propio Descartes, en la *Carta a Huygens de noviembre de 1646*. Hay aquí sin duda una expresión de lo verdadero que es idéntica con la de lo justo, en tanto uno y otro no sólo se revelan, sino que se hacen evento. Es porque son evento que lo justo es un des-velarse narrativo, es porque el reto es único en una narración irrepetible y única que su verdad es evento. La verdad relevante en la justicia (o lo que sería lo mismo, una justicia que se revela en la verdad) es, pues, un evento que exhibe el alegato, aunque su manera de ser es en realidad la realización misma de la respuesta frente al reto. Estamos aquí ante una concepción de lo verdadero que es la misma que la manera de ser del hombre. En esto sin duda hay algo de aristotélico, pues podemos recoger aún estas conclusiones en sus propios términos. Podríamos decir que la relación entre las capacidades y los retos es la que hay entre las virtudes éticas (*aretai*) y la acción deliberada, a lo que podríamos agregar que a la idea de la verdad como justicia corresponde la capacidad específica del hombre justo, cuyo recto criterio para juzgar (esto es, su criterio moral de verdad) es idéntico con su propia realidad moral. Esta es la doctrina estandarizada de Aristóteles. Pero en este punto hay que ir más allá, y recoger más bien nuestra afirmación preliminar de que aquí se trata de

una concepción de la verdad que se entiende mejor si la tomamos como evento y después del acontecer epocal de lo que podríamos llamar el derrumbe de la soberbia universalista de los modernos, de lo que Gadamer llamaba el “delirio de una Ilustración absoluta”⁵⁶.

¿Qué verdad ésta, la de la clemencia? Sin duda la Ilustración debe ser llamada

55. Agradezco aquí las observaciones conceptuales de los profesores Cristóbal Aljovín, Miguel Polo, Eduardo Hernando Nieto y Miguel Angel Quintana, investigador en Turín, así como la paciencia de mis amigos sicólogos, la sicoanalista Rosa María Normand Fort y Víctor Andrés García-Belaunde, en lo que a humanidad y aguantar diferencias radicales de opinión se refiere. Estas cualidades son poco frecuentes en los filósofos modernos del “proyecto inacabado”, tan descuidados de los hombres y tan afanosos, sin embargo, por la “humanidad”. Habría que recordar nomás los famosos accesos de cólera de Kant cuando alguien osaba criticar ante él la Revolución Francesa.

56. Cfr. GADAMER, Hans-Georg; *Semántica y hermenéutica* (1968). En: *Verdad y método II*, p. 179.

a la misericordia, pues su verdad es sólo la verdad de la ley rectamente aplicada. Pero la verdad para un premoderno como el aristotélico Descartes de 1646 no es un criterio suficiente de justicia. Tanto para él, como podría serlo para Gadamer o Heidegger, la verdad de la ley ha separado la justicia de la misericordia. Ha dejado la esencia de lo justo fuera el evento humano de la narrativa que es la que permite la justicia como una apelación a la esencia del hombre. Es, pues, una verdad desatenta a la urgencia de sí misma. La verdad en relación con la justicia sólo tiene sentido cuando se la toma como un acontecer moral con una densidad ontológica propia y alterna a la verdad que se opone sin más a la “mentira”, cuando esalzada por el alegato como un advenir en procesión sobre el significado moral del reto de Alguien. Del reto del “Otro” sobre el que se alega, cuya historia se revela como una epifanía de la justicia⁵⁷. La verdad del reo, que es también la de su reto, debe ser entendida como el desvelamiento de un margen en que el carácter de ser de la justicia se ubica como diferencia⁵⁸. Y esto no es la mera interpretación de la ley, pues la ley, sea la de los códigos o la de las declaraciones universales, no entiende de la clemencia (¿qué podría significar eso!). La verdad aparece en la procesión del alegato como el brillo de algo justo que adviene y se muestra como siendo en la realidad humana de la desgracia, en la que se hace manifiesto el reconocimiento del carácter único e irrepetible del reto⁵⁹. En este sentido, la diferencia es colocada por el alegato ella misma como lo justo que viene y se instala y se hace presente en la palabra del hombre. Esto nos lo indican de modo manifiesto los elementos en el proceder de un alegato por clemencia, en el que de lo que se trata es de volver vistas al evento de una verdad desatendida y que, en su diferencia, que se alza en el relato de un hombre, revela la justicia a través de algo tan modestamente humano como las capacidades morales del acusado.

Aquí permítaseme una última digresión. En realidad es difícil no pensar que toda apelación posible es también un recurso a la verdad como evento. Esto parece ser del carácter mismo de la verdad justa. Pero al enfocar nuestra óptica desde la solicitud de perdón, es inevitable reconocer que la solicitud de clemencia es un medio privilegiado para hacer una hermenéutica de la justicia. En cualquier otro tipo de apelaciones se trata de llegar a un equilibrio entre posiciones plausibles en torno a la ley (u otro criterio explícito análogo) y en todos los casos los hechos del reo son especialmente menos importantes que la verdad del mismo, hay un sentido en el cual sólo cuando se solicita el indulto la verdad del reo rebasa el orden de lo plausible. Es en estos casos que tiene sentido el “plegar-se”, que es una actitud ontológica. No se trata ya de negociar el consenso o la tran-

Qué mejor estrategia, pues, recurrir a la *anamnesis*, a un pensar rememorante que nos remita a recuperar para el pensar la justicia en el orden de la finitud, que al final eso es lo que adviene en la presencia de la misericordia.

57. Mi uso de “epifanía del otro” aquí es deuda de la crítica de la Ilustración en su agenda negativa del otro como aparece en PORTALES, Gonzalo; *Políticas de la alteridad, tolerancia y márgenes de la verdad en el proyecto ilustrado de modernidad*. Santiago de Chile: ARCIS– Cuarto Propio, 2001.

58. Remito a la concepción de Heidegger sobre la verdad ontológica en LERNER, Salomón; *En torno a la comprensión heideggeriana de la metafísica*. En: Areté, vol I, # 1, 1989, pp. 77 y ss., especialmente pp. 89 y ss.

59. En el sentido de la conocida interpretación de la verdad como “*alétheia*”, como desvelamiento de lo oculto. Cfr., por ejemplo, HEIDEGGER, Martín; *La doctrina platónica de la verdad*. En: *Hitos*, especialmente pp. 187 y ss. Cfr. *La Cosa*. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid, vol 15, 1953, pp. 3–20.

La clemencia, habrá que
 decir a los gerentes del
 globo, con la custodia de
 la justicia alzada, y con
 las palabras de
 Descartes al Príncipe de
 Orange, “es el más
 glorioso y augusto acto
 que puede llevar a cabo
 Príncipe alguno”

sacción, sino simple y sencillamente de reconocer el carácter adveniente y anterior del sentido de la moralidad. Por ello la clemencia que se pide también se impone y se eleva como superior moralmente. La misericordia no es un regalo (no solamente); es también un merecimiento cuya verdad brilla justa en un sentido más originario. Es en este sentido que la hermenéutica de la clemencia debe ser entendida principal y fundamentalmente como una ontología de la verdad. En el caso del vecino de Descartes la verdad de su asesinato no es el la del crimen, sino la de la justicia. Por ello “el recurso al perdón es más apropiado que el de las leyes” ya que “es mejor que se salve un hombre bueno antes que condenar a mil canallas”⁶⁰. Una vez salida en procesión la narrativa de lo justo a través del alegato, por así decirlo, la diferencia se amplía hasta el extremo de hacer el castigo del reo una causa moralmente sin brillo (no falsa, sino sin brillo), puesto que no atiende en escucha el brillo de la verdad.

Ante la procesión del alegato, que es el advenir de los argumentos acerca de las capacidades y los retos, lo justo se muestra como la verdad narrativa de la respuesta ante ellos, que se convierte así por eso en la custodia, en la portadora manifiesta de la justicia. Es la verdad como custodia la que es invocada para presentar la diferencia con el dictamen de la ley, que es también una apertura de diferencia del ser mismo de lo justo. La justicia, en tanto elevada por el alegato en la custodia de la verdad, no es un proceso de deliberación. Es un acatamiento obediente y plegado ante la custodia. Y ello parece ser cierto tanto para la decisión del tribunal como para quien realiza los actos justos, pues de ambos se dice que hay una verdad que es la misma. ¿Quién podría creer acaso que ésa es la verdad de los “hechos”? ¿Un juez positivista? ¿Y podría tal juez, apegado a los hechos, ser justo? No digo ya “clemente”. Podría serlo si hubiera especialistas en la verdad. Pero entonces la cuestión de lo justo y la de lo verdadero tendrían su resolución contrapuestas con la mentira y la injusticia. Pero esto haría de la “verdad” de la justicia una dependiente de los recursos de la técnica. Pero, ¿hay “técnicos” de la verdad, acaso? Si los hubiera, ¿al servicio de quién estarían? Un saber técnico se desentiende de la naturaleza de sus fines y, propiamente hablando, carece de agente, pues la única voluntad que cuenta en una técnica es la del que se sirve de ella, no la del que la aplica. Pero eso haría de la justicia una tecnología, abismada ya en la arbitrariedad del saber de los gerentes y la burocracia eficiente de la ley, unos aplicadores de “derechos”. Pero a los gerentes sin custodia habría que extender nuestra sospecha. No puede serse perito y no servir a alguien, que es lo propio del saber de la técnica. Pero, ¿a

quién? Como dice MacIntyre, “una voluntad arbitraria es la voluntad arbitraria de alguien, y la pregunta de *a quién* pertenece esa voluntad tiene obvia importancia moral y política”⁶¹. Así, la

60. “*L’usage des graces est plus utile que celui des lois a cause qu’il vaut mieux qu’un homme de bien soit sauvé que non pas que mille méchants soient punis*”. AT V p. 263 l. 7–10.

61. Cfr. *After Virtue*, p. 110, subrayado en el original. Me valgo de la traducción (adaptada) de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987, p. 142.

verdad de los hechos exige peritos, pero no acepta alegatos. La verdad de los hechos admite imperfecciones técnicas que enmendar, pero no entiende razones que escuchar. Conoce la dureza de la demanda, pero ignora la dulzura de la clemencia. ¡Qué le importa al martillo a quién le asesta el golpe! Cuán diferente es esto, pues, del alzamiento de la custodia. Los gerentes de la universalidad no se pliegan sino ante la ley. La verdad de la justicia es de la esencia de la misericordia. Atenta al hombre, consiste en razones y se abre entre razones; en el ejercicio de esas razones, cuando hay un alegato de clemencia, a veces, algunas veces, brilla una realidad moral que, al ser una verdad alzada, adveniente desde lo hondo del sentido de lo justo, exige el plegarse para hacer también justo al hombre⁶².

Descartes, al alegar ante el Príncipe frente al mero ejercicio “eficiente” de la ley, eleva la custodia de la justicia apelando a la manifestación de su ser como el relato del justo. Y sólo con una concepción de la justicia con lugar para las capacidades morales puede la verdad ser evento de custodia, de custodia de lo justo. Una justicia que fuera sorda a las capacidades, que ignorara la narración del reto de aquel por quien se pide misericordia, ¿qué clase de justicia sería? Sin duda, no una justicia en el ser de lo justo. Y esto porque una justicia que desconociera la verdad como custodia se habría ocluido a la diferencia. Y una justicia ocluida, así, extraña al acontecer de un otro, de un otro en tanto que el otro humano de la clemencia, sería del quehacer de la crueldad. Es más, hay que decir que la “justicia” practicada al margen de la clemencia es intrínsecamente perversa. No en vano dice Descartes en el *Tratado de las Pasiones*, para describir a los hombres sin misericordia, que “se trata de espíritus malévolos y envidiosos” cuya característica es que “odian por naturaleza a todos los hombres” o que “son tan brutales y cegados por la buena suerte o desesperados por la mala, que no piensan que alguna vez pueda llegarles la desgracia a ellos mismos”⁶³. Obsérvese: Para el malévolo cartesiano no hay clemencia porque tampoco hay para él “desgracia” (*malheur*). El que se apega a la ley y cierra la escucha al alegato de clemencia es porque él mismo se considera ajeno a su propio ser como evento, porque ignora o se instala en un lugar en el ser que es intrínsecamente extraño a la historicidad del quehacer moral del hombre. Por el contrario, para él no hay otra humanidad que la de la ley, que toma por espacio de lo in-finito, que es su propio sitio. No hay pues “desgracia” (*malheur*) que pueda acaecer en la historia del cruel, dado que para él sólo él mismo es toda la historia. ¿Cómo puede

62. En este sentido declara Aristóteles que “no hay ninguna sabiduría especial en discernir los actos justos de los injustos, ya que no hay dificultad en comprender lo que la ley ha prescrito. Pero saber cómo hay que obrar para que ambas cosas sean justas es una labor más ardua” y es que en la ley “no es donde se da la verdadera justicia” sino “en la disposición del carácter”. Cfr. Et. Nic. Lib. V cap. 9 1137a 16 y ss.

63. Estoy haciendo un uso libre de una traducción de Francisco Morales Buey, aunque confrontándola con el original. Cfr. DESCARTES, *Las pasiones del alma*. Traducción de Francisco Morales Buey. Barcelona: Península, 1972, p. 121; AT IX p. 470 l. 25– 471 l. 3. Por si hubiera alguien que pensase que hay aquí algo de “malévolo” de mi propia parte, presento el original: “*Mais il n’y a que les esprits malins et envieux, qui haïssent naturellement tous les hommes, ou bien ceux qui sont si brutaux, et tellement aveuglés par la bonne fortune, ou desesperés par la mauvaïse, qu’ils en pensant qu’aucun malheur puisse plus arriver, qui soient insensibles à la pitié*”. ¿Qué puede hacer que alguien piense así, aparte de la insania moral? Tal vez, hacer que el pensamiento del hombre sea isométrico con la tecnociencia. ¡Ay del día en que el otro, ese Otro con quien son injustos, les aplique a los jueces de la isometría esa misma locura como “criterios de justicia”!

un lugar (un lugar sin desgracia) otorgarle la gracia a otro? Menos aún si en ese lugar está ausente el Otro mismo como una historia.

Sin duda, una vez reconocida dentro de una hermenéutica de nuestras capacidades, que es también una ontología, la justicia no puede desconocer en la custodia la realidad de su propia finitud. La custodia no se lo permite. ¿Qué clase de justicia, pues, la que es capaz de desconocer en su carácter de ser la relación con un Otro? Si cabe, tal vez, una justicia infinita. Una justicia que en la franqueza sea capaz de abarcar el ser del Otro y cuya verdad no haga ya otro distingo que el de la frontera del delito. Pero para esa justicia ¿habría acaso diferencia entre la ley y la humanidad? Para ella la ley misma sería la humanidad, o la humanidad tendría su esencia en una ley. No importaría ya, pues, ni siquiera qué ley. La humanidad del gerente de lo justo. Esta no sería sino la humanidad cuyo concepto denuncia Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, una humanidad que es ley porque también es la toma de posesión de la justicia a partir del evento mismo de la nada. El burócrata judicial, el último hombre, juzga a la humanidad en la medida en que la ha olvidado, y la convoca en la ley como si la tuviera “cubierta”. Por ello es capaz de punirla, y punirla infinitamente. Quehacer del nihilista. Pero, ¿qué es esto sino soberbia? La soberbia de la Ilustración, esa pretensión de la meta narrativa revolucionaria ilustrada de juzgar con la medida de la ley de Newton, incluso hoy que ya no creemos más en dicha ley dieciochesca.

Una justicia cuya ley fuera idéntica a la humanidad no podría haber sido diseñada para el hombre. Sería, o una justicia divina o la justicia de quien, para ser justo, se vería ante el fallo de deshacerse primero de la finitud del hombre. El hombre, ese hombre cuyo reto a veces es la desgracia, no sería para esta justicia sin custodia sino el margen del error de la exégesis; toda clemencia para él sería tomada por impunidad. De hecho, el mero asomo del hombre para esta justicia sin custodia sería intrínsecamente punible. Este parece ser el horizonte de caída desde el cual hacen de gerentes los dictaminadores globales de lo justo ¿Nada nos ha dicho ya el siglo XX sobre eso, acaso? ¿Ya no hemos tenido suficientes dictaminadores? No parece que difieran entre sí sino en el largo del bigote⁶⁴. Algo debía, desde la rememoración, recordarnos el pensamiento de lo justo tras el alegato de Descartes de 1646. Pero la memoria del hombre, ¡ah, la memoria!, inútil herramienta para quien no escucha alegatos de clemencia de un hombre, cuya desgracia es, a diferencia de la del

cruel, revelarse en el ser como un Alguien. Terminemos, pues, nuestro alegato, con una carta de Descartes de 1646. Terminemos elevando nuestro alegato ante la globalidad de la tecnociencia, esa práctica de la tecnología que hace de la justicia para el hombre de

64. En mi apreciación sobre el carácter perverso de la tecnociencia como un quehacer invasivo del fuero de lo humano hay mucho que citar. Sólo como una observación y a modo de ejemplo, habría que tomar en cuenta críticas cuasiheideggerianas como las de MEYER, Hermann J.; *La tecnificación del mundo, origen, esencia y peligros*. Madrid: Gredos, 1966, especialmente cap. 7. En el contexto de mi país, remito a la posición del peruano PEÑA CABRE-RA, Antonio; “La filosofía y la crisis de la civilización occidental”. En: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VI, 1988, pp. 90–95.

la esencia del actuar automático de la fábrica y lo regala a la simplicidad de la transacción mercantil. Con el testimonio de que en la mirada hacia el pasado se hace posible un retorno al pensar desde la caída, que se realiza como rememoración obediente de nuestra pérdida. Y apelemos, pues, al hombre justo, al que ante el advenir del alegato reconoce su ser en el plegarse. El hombre justo que así, plegado, se hace digno a través del perdón de su diferente, cuya justicia se ha hecho manifiesta en el advenir narrativo del reto de su otro, ese Otro a quien pretende juzgar, pero que un día podría juzgarlo también a él. La clemencia, habrá que decir a los gerentes del globo, con la custodia de la justicia alzada, y con las palabras de Descartes al Príncipe de Orange, “es el más glorioso y augusto acto que puede llevar a cabo Príncipe alguno”⁶⁵.

65. “... aussi est-ce l'action la plus glorieuse et la plus auguste que puissent faire les Princes que de pardonner”. AT V p. 263 l. 10–12.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE RIVERA

El Autor utiliza como pretexto la conocida historia del homicida campesino que era vecino de Descartes en Holanda y la defensa que el reputado filósofo realizó ante las autoridades para destacar la ética Aristotélica presente en el pensa-

miento cartesiano, así como subrayar la importancia de la clemencia a la hora de impartir justicia.

Palabras clave: Areté, Justicia, diferencia, anamnesis y humanismo.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RIVERA

L'auteur se sert de la très connue histoire de l'homicide paysan qui était voisin de Descartes en Hollande et la défense que le réputé philosophe fit devant les autorités, pour faire ressortir l'éthique aristotélicienne présente dans la

pensée cartésienne, ainsi que mettre en valeur l'importance de la clémence au moment de faire justice.

Mots clés: Areté, Justice, différence, anamnèse et humanisme.

SUMMARY OF RIVERA'S ARTICLE

The defence made by Descartes on a trial against one of his neighbours who had been accused of murder, is used as a pretext by the author who brings out the Aristotelian ethics, which is present in the Cartesian

thought, and points out the importance of clemency when being on trial.

Key words: Areté, Justice, Difference, Anamnesis, Humanism.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON RIVERA

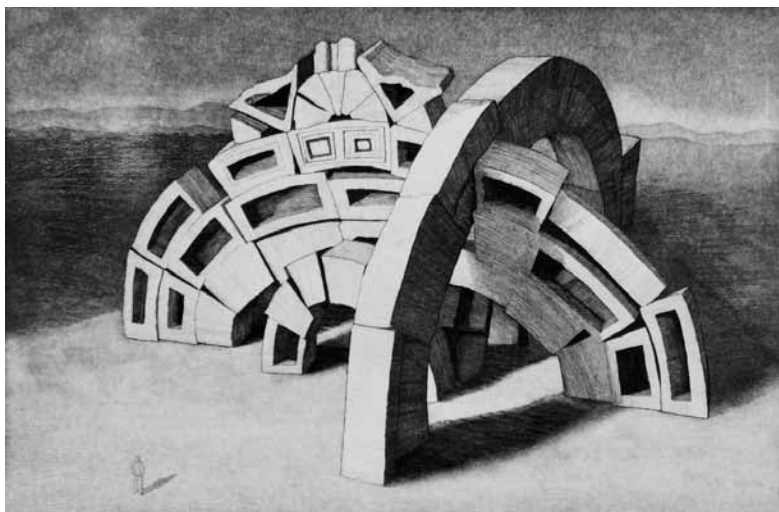
Der Autor benutzt als Vorwand die bekannte Geschichte des mordenden Bauers, der in Holland ein Nachbar von Descartes war sowie die Verteidigung, die der bekannte Philosoph vor den Behörden durchführte, um die aristotelische Ethik gemäß des kartesianischen

Denkens aufzuzeigen. Seine Absicht war es auch, die Bedeutung der Gnade hervorzuheben, wenn es um die Frage der Gerechtigkeit geht.

Schlüsselwörter: Arete, Gerechtigkeit, Unterschied, Anamnesis und Humanismus.

LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA Y NUESTRA IDEA CONTEMPORÁNEA DE EUROPA

Julio Seoane Pinilla



El objeto de este artículo es recuperar la Ilustración escocesa tratando de buscar en ella un aliado que dé cuenta de óptima manera de la Europa que hoy estamos construyendo. Mi idea es que hoy nos sería más útil recoger el legado escocés que tratar de reconstruir nuestro presente bien desde la Ilustración francesa, bien desde la modernidad que Locke comenzó a instituir. Como se verá la reflexión que aparece con Francis Hutcheson es una reflexión sobre la ciudadanía desde una marcada preocupación franco-holandesa por temas del aquí y ahora ingleses (comerciales, matrimoniales, de educación... en suma, de la sociedad civil). Mayor ecumenismo europeo no cabe. Veámoslo.

Cuando se trata de dar cuenta de la Ilustración escocesa hay distintos puntos de vista según se subraye su comunidad u originalidad con respecto al pensamiento o los pensamientos que en su tiempo andaban fun-



cionando. Desde la distancia es común que tendamos a reunirla con los pensadores ingleses máxime cuando Hume, que por su origen solemos reunirlo con el camino que comienza con Hutcheson y termina con Smith, no deja de ser uno de los grandes representantes del pensamiento inglés (y así lo hubiera querido él mismo). En este sentido si bien reconocemos cierta originalidad y diferencia en el pensamiento escocés con respecto al pensamiento que se origina por partida doble desde Hobbes y Locke, tal diferencia la solemos contar en el haber de una fértil adquisición de nuevos términos que gustamos de hacer confluir en Hume quien finalizaría el camino lockeano con aquellos nuevos aportes escoceses. Y lo que no quepa en David Hume quedará relegado a una “escuela del sentido común” o algunos otros autores evidentemente menores cuyo interés puesto que no es el de haber fertilizado el pensamiento anglosajón no puede ser otro que el de la curiosidad filosófica.

Existe otro modo de acercarse al pensamiento escocés del XVIII que es el que podemos encontrar (¡cómo no!) en los estudiosos que sobre todo se agrupan en torno a las universidades de Edimburgo y Glasgow. Es este un acercamiento más nacionalista que trata de retomar la Ilustración escocesa como una Ilustración no sólo distinta a la inglesa sino también diferente a la francesa y punto de fructífera influencia para la Ilustración alemana. Desde el interés que anima a las recuperaciones “escoceses” del pensamiento de Hutcheson, Ferguson o Millar podemos adivinar la inevitabilidad de hablar de estos y otros pensadores rememorando efluvios de auténtico güisqui de las Highlands y el convencimiento contumaz de que sin Escocia ni Kant, ni Goethe, ni Schelling habrían sido posibles. Dejando aparte el hecho evidente de que es bien cierto que existía una comunicación cercana y una traducción pronta de las obras escocesas al alemán, de que realmente Hutcheson, Millar o Campbell eran conocidos por los grandes pensadores del XVIII y principios del XIX alemanes y tenidos en gran estima, lo cierto es que por este lado se tiende a olvidar (si no despreciar abiertamente) a Hume e incluso al Smith de *La riqueza de las naciones* sin pararse a tener en cuenta que si bien es cierto que se integran en el pensamiento que hemos dado en paradigmaticar como pensamiento británico, no lo es menos que lo hacen en una importantísima y original mezcla que a la cebada y agua pura de las Highlands añade las preocupaciones que nacieron con Locke, Hobbes y Mandeville a fin de crear el combinado que en mayor medida a formado nuestra modernidad.

O tremendamente originales o un capítulo más en el entramado del pensamiento anglosajón así es como son vistos hoy los pensadores que se pueden agrupar bajo el ciertamente unificado pabellón de la Ilustración escocesa. No quede por decir que también existen recuperaciones que tratan de recoger en los escoceses la verdadera fuerza irlandesa. Y no están desencaminados estos exégetas puesto que en realidad algunos grandes de

la Ilustración escocesa habían nacido en Irlanda. Es desde aquí, por ejemplo, que se puede acusar a Hutcheson de haber “negado a Gael” y por ello concentrarse en otros compañeros suyos que no sólo recogían a Ossian, sino que lo tomaban como parte de una cultura más amplia capaz de saltar a la otra isla aledaña antes que cruzar la frontera con Inglaterra.

Personalmente (y dado que mi lejanía y mi poca tolerancia a las bebidas espirituosas me lo permite), creo que ambas posturas (no voy a decir nada de la tercera en litigio que conozco poco y me parece que no ha generado sino una literatura ciertamente marginal) son compatibles y que precisamente de esa compatibilidad se puede extraer algunas pequeñas lecciones que hoy, cara a la fábrica de una ciudadanía común, nos pueden ser útiles. Pues me resulta claro que si bien es cierto que Escocia planta su tradición ilustrada en un suelo de sustrato totalmente diferente al de Inglaterra también lo es que los problemas planteados, las cuestiones dirimidas y la mirada en las contestaciones se dirige *también* (y en primer lugar) a Inglaterra; que son Locke y Mandeville quienes están en el frontispicio de todos los libros (el primero para seguirle, el segundo bajo la preocupación de que el camino lockeano no caiga en tales sendas); y, por último, que Hume y Smith no son en absoluto autores no escoceses sino que muy por el contrario parten de un evidente “sentido moral” y una preocupación por la sociedad civil que son, ambos puntos, los que dan cuerpo a la Ilustración escocesa (aunque no por ello se abonan al mismo tipo de conclusiones que mantuvieron Millar, Ferguson o Campbell cuya obra, por decirlo con palabras de Hutcheson, tenía mayor vigor en lo que tocaba a la defensa de la virtud). Por ser tan esquemático como desagradablemente sincrético diría que la originalidad nacional escocesa cobró cuerpo y valor (sabor añejo) precisamente cuando se integró en la discusión propia de Inglaterra. Y lo hizo con una tradición y unas lecturas que se recogían entre Holanda, Francia y Alemania. Y de esa “europeización” del pensamiento escocés nacía su particular originalidad. También vale decir que el pensamiento inglés se fertiliza precisamente cuando desde Escocia se le importa palabras francesas, holandesas y alemanas. Que por ñoño europeísmo no quede en esta presentación inicial que ahora comienzo a matizar.

1. LA DIFERENCIA CON INGLATERRA

Aceptemos por un momento la explicación más chauvinista: Edimburgo mirado desde un punto de vista de centro intelectual era la ciudad que en las Islas estaba a la altura de París. Londres era un gran centro comercial pero el foco de la reflexión se situaba en Escocia que fue, y eso es ciertamente innegable, el lugar de donde surgieron los libros que se traducían al francés, alemán e italiano.

Aceptada esta inicial división entre la capital cultural y la capital comercial bien podríamos seguir el hilo de la misma hasta la consecuen-

Quiero mencionar el hecho dramático al que se enfrentó la Ilustración francesa que estaba realmente obnubilada con esta explicación contractual de la sociedad moderna, que además adoraba al señor Locke, pero se sentía tremendamente incómoda con el olvido completo del Derecho romano, esto es, de las leyes realmente universales.

Esta mezcla de interés-utilidad la presentó tempranamente Locke llamándola propiedad. Frente a ello en Escocia aparece la justicia antecediendo a la propiedad lo cual es algo que ciertamente distingue a sus pensadores.

cia que suelen sacar de ella los exegetas preocupados por la “escocidad” de la Ilustración escocesa, a saber, que en Londres la preocupación por justificar el orden social confluye en una argumentación interna que piensa la ciudadanía y sus normas desde el mismo acto de la ciudadanía, mientras que en la capital cultural, en Edimburgo, aquella justificación se construye “desde arriba”, de una forma externa al mismo orden social. Es decir: desde los intereses de una capital boyante, de rico comercio y una industria incipiente parece ser que el orden de la sociedad que se está estableciendo se justifica desde ese mismo orden “vivido” y actualizado en sus actuaciones comerciales cotidianas (y tómesese el adjetivo comercial en un sentido bien amplio). Aquí el fundamento desde el que se legitimará la ciudad no es externo a ella, sino que en definitiva es el mismo interés (que ya había reclamado su categoría de concepto moral con Hobbes, pero que a partir de Locke se instituye como piedra angular de nuestras relaciones sociales). Si como digo es el interés el que da cuerpo a la sociedad, el Derecho, desde este punto de vista, no es sino el conjunto de acuerdos consuetudinarios que la tradición no ha legado. Y lo ha hecho creando jurisprudencia.

Pues bien, lo que significa la jurisprudencia una vez que hemos hablado de algo así como un contrato (sea éste político o mercantil) es ni más ni menos que las leyes se articulan a partir de las relaciones fácticas de los ciudadanos. Y en efecto, en Inglaterra parece que cobra carta de naturaleza una justificación contractual del orden social, pero contractual desde abajo, no desde un contrato general que una voluntad general dé en construir, sino un contrato entre partes que tan sólo pide regulaciones para que tal acuerdo se pueda dar en todo momento y lugar. Frente a esta idea, el Derecho que se hereda de Roma sólo deja a los acuerdos entre las partes que la tradición instituye un papel muy marginal, aquel que no ha sido *todavía* regulado por las leyes que por ser generales (y universales si se quiere) no tienen en cuenta a las partes, sino que se imponen a ellas.

No voy a seguir en mucho por este camino, pero parte de la diferencia entre el derecho anglosajón y el que se utiliza en el resto de Europa se origina precisamente en este lugar. Como no quiero seguir en mucho apenas sí quiero mencionar el hecho dramático al que se enfrentó la Ilustración francesa que estaba realmente obnubilada con esta explicación contractual de la sociedad moderna, que además adoraba al señor Locke, pero se sentía tremendamente incómoda con el olvido completo del Derecho romano, esto es, de las leyes realmente universales. Ello le llevó a hacer unas veces piruetas otras simplemente discretos olvidos que no dejan de ser tremendamente significativos.

En este punto Escocia se “alía”, si se me permite la expresión, con Europa y ya en el XVII cuando antes del Tratado de Unión con Inglaterra tuvieron la necesidad de actualizar y de re-crear su propio derecho

apostaron por leerlo en Holanda y Francia antes que en Inglaterra. No sé muy bien el motivo aunque me imagino que rivalidades de vecindad debieron tener aquí alguna relevancia. Escocia entra en el XVIII con, por un lado, un derecho consuetudinario establecido en las tradiciones añejas de las Highlands (aquellas que servirán para recrear Ossian, aquellas que llevarán a la admiración al romanticismo alemán) y un derecho que MacIntyre ha llamado romano-holandés donde desde unos primeros principios generalmente de orden teológico se deducen todas las obligaciones y derechos. Esos principios son externos al sistema y han de ser evidentes a los hombres de estudio, es decir, no parten de los acuerdos de los individuos particulares, pero sí que cuando menos se hacen *claros y evidentes* a quien reflexione sobre los mismos. Sea dicho de paso: esta exterioridad no es en modo alguno algo ajeno a nuestra Modernidad; realmente, por ejemplo, no hay mejor reflejo del proceder de la ciencia que esta organización en torno a leyes que no se establecen por el estudio de la naturaleza, sino que están ya organizando la naturaleza de “modo natural”; como se ve mucho más similar es esta visión a la opción escocesa que a la difícil inducción humeana que tan mal convino a la investigación científica (paradigma hasta hace poco de la reflexión racional).

Por resumir lo dicho y siguiendo en este punto a MacIntyre¹ podríamos afirmar que para Escocia: (a) Los primeros principios sin que sea posible reconstruirlos desde la mera investigación experimental, sí que admiten explicación. Al menos es menester mostrar que el sistema que forman es coherente. (b) Buscar tal coherencia es el oficio del acuerdo de los filósofos. Obviamente quien no consigue llegar a este acuerdo es porque yerra en su consideración de algún punto y por ello la tarea de la reflexión es precisamente mostrar dónde está el error, por qué no se ve lo que se debería de ver y señalar el buen camino de la crítica racional. (c) Los primeros principios son divinos, o mejor, de orden teológico y aquí Escocia recoge el legado del aristotelismo. Y tal orden teológico supone también al mismo tiempo que esos principios no son humanos, no son mera creación de la voluntad de los individuos particulares (y menos creación con vistas a sus relaciones particulares) y aquí Escocia recoge, frente a Inglaterra, el racionalismo cartesiano, espinosista o leibniziano. Debo decir que si bien esta caracterización *grosso modo* es correcta, me parece tremendamente errónea a menos que se tenga en la cabeza qué puede significar para Leibniz o Spinoza el concepto de teológico y en qué medida eso no fuera humano. Como no es este lugar sino de una presentación somera creo que puede valer con lo dicho y lo advertido. (d) De lo anteriormente dicho se debe deducir que los primeros principios son evidentes (para la sana reflexión) y por ello no parten del egoísmo (del interés particular) sino del amor (del interés general o bien público).

A decir de MacIntyre lo que caracteriza a Escocia es esta mezcla de racionalismo

1. A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994

y religiosidad, pero de religiosidad que se acerca a una teología razonado muy a lo Santo Tomás (aunque eso sí, ya protestante, ya con una razón sin mucha fuerza, ya con unos primeros principios más intuitivos que aristotélicamente demostrados²). En principio no es irrazonable la perspectiva de MacIntyre; y en suma, para lo que me interesa en este momento no creo que haga falta ser mucho más explícito: la organización interna de la comunidad atenderá a sus *intereses* internos; y estos son principalmente los referidos a la utilidad para satisfacer el interés particular del individuo-ciudadano. La traducción de esta mezcla de interés-utilidad la presentó tempranamente Locke llamándola propiedad. Frente a ello en Escocia aparece la justicia antecediendo a la propiedad lo cual es algo que ciertamente distingue a sus pensadores y que bien es cierto resulta el punto de razón para quienes desean hacer desaparecer del pensamiento escocés a Hume y al Smith de *La riqueza de las naciones*.

Realmente esta mezcla de interés-utilidad la presentó tempranamente Locke llamándola propiedad. Frente a ello en Escocia aparece la justicia antecediendo a la propiedad lo cual es algo que ciertamente distingue a sus pensadores que en modo alguno se compadecen con groseras percepciones de la moral en torno a la utilidad o el interés. Y groseras para Escocia hasta el punto de que Mandeville es el *putting-ball* con el que desde que así lo instituyó Hutcheson, todos, absolutamente todos los pensadores escoceses se entrenan antes de comenzar su discurso moral; y groseras para Escocia hasta el punto de que Hume no pudo obtener un puesto como docente en la Universidad pues aun siendo admitido que su pensamiento era muy superior al que aquel que le desbancaría en las “oposiciones” a tal puesto, no ofrecía suficiente vigor en la defensa de la virtud (de la justicia). Y fue Hutcheson quien le censuró y quien obró con este argumento para que Hume no accediera a la enseñanza universitaria.

2. EL COMETIDO DE TRABAJO DE ESCOCIA

Se ha solido poner de relieve la tendencia secularizadora de la Ilustración escocesa en el sentido no tanto de que acepte la común preocupación ilustrada de no dejar lugar a las explicaciones no racionales, cuanto secularizadora en la medida en que el objetivo de la actividad intelectual es el “aquí y ahora”: la reflexión se hace sobre el mundo social en el que se movían sus autores. Posiblemente por ello son los creadores del concepto de sociedad civil y quienes primero teorizaron sobre la misma. Y lo hicieron siempre bajo la narración de una historia que unificaba Europa en una misma historia de la civilización de la sociedad humana y su con-

versión en sociedad civil. Las naciones civilizadas, que es así como desde que Ferguson Escocia se refirió por lo común a Europa, se construyeron en un idéntico relato de la humanidad sometida

2. La razón no es que sea sólo esclava de las pasiones, pero ciertamente sigue al sentido moral. Los primeros principios frente a Aristóteles no es que se impongan por su evidencia, verdad o finalidad, es que se deben promover con distintos modos, acciones y cálculos y, además, dependen del orden social que pretendan instituir, del bien público que deseen promover.

da a idénticas y universales leyes, a saber, aquellas en las que el interés colaboraba con el bien público como base del establecimiento de una sociedad civil (civilizada y social —sociedad—); es decir, Locke y la teología escocesa de la sociedad civil que reunía ágape, benevolencia y bien público, es decir aquellas leyes que emanan de la simpatía, y aquellas otras donde el bienestar social es el objetivo primero de la buena política.

Este es el primer punto que deseo señalar: existe una historia predicable de toda la humanidad civilizada (de Europa) y tal historia se rige por unas leyes que parten no del egoísmo sino del primer impulso a la sociabilidad que constituye al género humano. En eso precisamente se distingue Europa del resto del mundo y por ello enarbola su característico modo de civilización frente a otros modos de ciudad organizada, de política. Porque aquí, y eso es lo importante, cuando se habla de naciones civilizadas no se está contraponiendo Europa al Nuevo Mundo o a África, también existe esa contraposición es verdad, pero sobre todo se está contraponiendo Europa a otros modos de civilización que siendo admirables no son los *nuestros* no son Europa, no son el *cabo de la historia*. Cuando Ferguson ha de emplearse en la definición del derecho que hace civilizadas a las naciones, cuando tiene que hablar en definitiva de Europa, se fija sobre todo en los modos de hacer la guerra, que en último término son los modos en como se dirimen las diferencias entre naciones, pero también son reflejo de los modos en como se dirimen las diferencias entre los particulares de esas naciones. Pues bien incluso frente a esas naciones admirables que fueron Grecia y Roma Europa alza su diferencia (para mejor obviamente): “el Príncipe de Condé derrotado y hecho prisionero en la batalla de Dreux, durmió durante la noche en la misma cama que su enemigo el duque de Guisa”³ porque frente a la barbarie de la civilización romana y griega, Europa respeta la palabra y el Derecho incluso afecta a nuestros enemigos. Y ello es algo que no se ha improvisado en últimos años sino que incluso se puede recuperar en un relato antiguo pues ya “las formalidades del duelo y un tipo de desafío como prueba judicial eran conocidas por las antiguas naciones celtas de Europa”⁴. Como se ve Ossian siempre anduvo por allí.

No viene al caso abrumar con citas en este momento a nadie y tan sólo pido que se tome el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson de una manera naïf (o simplemente, y casi mejor para el caso que se recuerde lo que alguna vez lejanamente nos contaron sobre aquella obra). Seguro que sería algo así como la presentación de una historia de la humanidad que finaliza en una meta no ya establecida, pero sí encauzada. Esa meta se llama Europa. Pero, realmente ¿qué es Europa? Pues bien, es el resultado de una larga historia donde las naciones han cobrado *su* civilización cuando (1) frente a Roma y Grecia (naciones también civilizadas y admirables) han atendido a

Existe una historia predicable de toda la humanidad civilizada (de Europa) y tal historia se rige por unas leyes que parten no del egoísmo sino del primer impulso a la sociabilidad que constituye al género humano.

3. A. Ferguson, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, p. 252

4. *Ibid.*, p. 253

derechos individuales propios de *todos* los hombres; y (2) frente a la Inglaterra que culmina con el Sr. Locke o a la Francia mecanicista de Helvetius, pero a veces también de Voltaire, no se han desecho en el contrato de los individuos realizado siguiendo sus propios intereses y razón, sino que han reconocido que aun dando un sí a Locke, aun dando un sí a los inalienables derechos individuales, los hombres no son tales considerados en particular, sino que adquieren carta de humanidad precisamente cuando comienzan a vivir en sociedad. Cuando crean entre ellos una verdadera sociedad civil. Eso es en definitiva Europa: la humanidad *civilizada* (la que vive en una sociedad civil); y por ello no una humanidad cualquiera sino aquella que se constituye desde el placer de la sociabilidad, desde el gusto que da vivir con otros porque con esos otros es donde nos reconocemos como hombres desarrollados en todas sus potencialidades, y porque con esos otros satisfacemos nuestros naturales intereses y un moderado egoísmo que siempre va de la mano del gusto de vivir *con* los demás. Sólo somos hombres, sólo desarrollamos nuestra humanidad —civilizada— en el momento en que vivimos con los demás y gustamos de ello. Ahora, eso sí, sin olvidar nunca que por naturaleza, nuestra naturaleza humana posee, en palabras de Hutcheson, tanto interés como benevolencia, y que puesto que ambos son por naturaleza propios de nuestra naturaleza humana, deberemos a ambos desarrollarlos y verlos caminar dentro de la sociedad civil a fin de desarrollar nuestras potencialidades y constituirnos como civilizados (una civilización, como se ve, tremendamente natural, pero no de una naturalidad rousseauiana⁵).

Esta humanidad compleja, esta civilidad tan benevolente como interesada, se lee en las naciones que constituyen Europa; o también se puede decir al revés: las naciones civilizadas, Europa, han aparecido como la desembocadura de la historia en un mar donde la sociedad civil se constituye a la búsqueda del bien público.

Por ello mismo Europa significa que existe un modo de vivir donde el objetivo no es la dominación que se instauraba con el Antiguo Régimen, ni tampoco la individual crítica (¿autonomía?) que nació con Locke y que atemorizaba a los escoceses en la boca de Hobbes y Mandeville; por el contrario Europa se constituye como el lugar donde la política y el orden social procuran en primer lugar el bien público y que tal bien no es el que protege a cada quien para que haga lo que desee (y cuyo único límite es un concepto familiar de libertad y tolerancia negativa) sino el que procura reconocimiento, acogimiento para que el particular pueda

desarrollar su primer instinto de sociabilidad (o sentido moral). Por decirlo rápida y algo bruscamente: lo que desde Escocia se puede edificar ni es la Europa de la religión ni la de los comerciantes,

5. Civilización que de todas maneras se aventuraba algo aburrida, positiva pero aburrida: “no podemos dejar de lamentar que al avanzar en busca de la perfección [las naciones civilizadas] sitúen todas las ramas de la administración detrás de una ventanilla y utilicen al empleado y al contable en lugar del estadista y del guerrero” [A. Ferguson, *Ibid.* p. 285].

sino la del bien común (que hoy podemos traducir como bienestar social). Y creo que es esa Europa precisamente la que da señas de identidad a nuestro presente.

La idea que rige todo el cometido escocés es que como marco en el que englobar el ejercicio del poder político es preciso reconocer al bien común que, de hecho, es el fundamento de tal poder por serlo de la sociedad civil que con él se desea establecer. Lo racional para la institución de la sociedad civil (y ojo que no hay otro tipo de sociedad entre los hombres, ni religiosa ni económica, ni Europa de las religiones o naciones ni Europa de los comerciantes) es precisamente la promoción del bien público y el gobierno es el que se encarga de tal promoción, y lo hace no al reprimir que cada quien enarbole su propio interés, sino el encargarse de que ese interés, aun sin desaparecer, se conjugue con un gusto benevolente por la vida en sociedad.

De cualquier manera la cosa no es tan rousseauniana como podía parecer porque aunque a primera vista parece que existe, por parafrasear a Rousseau fuera de sitio, un bien común que se opone al vulgar bien de todos, tanto Hutcheson, como Ferguson o Millar están convencidos de esta supra-motivación y fundamentación última de lo político, también son unos reconocidos contractualistas. Lo que hace diferentes a los escoceses en relación a las tradiciones políticas al uso es que este contrato tiene a su base no exactamente el derecho inalienable de cada individuo a disponer de sí (esto es el mundo que se ha vendido como liberal tanto como el que se ha publicitado como republicano, es decir, es tanto Smith como Rousseau), sino la falibilidad del juicio personal y la necesidad de que exista una educación de la benevolencia que nos haga edificar y estilizar nuestro sentido moral a fin de que podamos apechar con esa falibilidad con un cierto saber, con cierta humanidad.

En lo que queda voy a hablar primero de esta falibilidad que constituye la sociedad civil a la escocesa para luego centrarme en la educación de la ciudadanía tal y como Escocia suponía que debía de relatarse aquella falibilidad. Educación para la que Hume no servía (y por ello debía ser defenestrado, recordémoslo para no olvidar nunca los lados oscuros de estos pensadores en apariencia tan amables y mesurados).

3. ¿QUÉ NATURALEZA? ¿QUÉ DERECHO FALIBLE EN EUROPA?

Uno de los puntos más importantes y característicos de Hutcheson fue precisamente el intento de tratar de construir un sistema moral como aquellos que partían de un convencimiento teológico sin que fuera preciso una apuesta de fe para considerar tal sistema. Es decir que ha de existir algún tipo de moralidad posible sin un punto de partida teológico y, al mismo tiempo, esa moralidad cobra su completud, por decirlo así, desde una perspectiva teológica de la misma. A fin de hacer tal cosa ha de mostrar que la moralidad concebida modo teológico es una parte del mundo

Europa se constituye como el lugar donde la política y el orden social procuran en primer lugar el bien público y que tal bien no es el que protege a cada quien para que haga lo que desee sino el que procura reconocimiento, acogimiento para que el particular pueda desarrollar su primer instinto de sociabilidad.

empíricamente experimentable, que podemos sentir en definitiva. Y a tal fin se proveyó de un maravilloso sentido moral.

En efecto, el sentido moral es un punto común (universal) a toda la humanidad, pero aun siéndolo no deja de ser un sentido (algo propio de la sensación particular, una manera individual de percibir la realidad) con lo cual toda la universalidad que se permite Hutcheson con tal sentido es lo que el llama “aquello que represente el sentido general de la humanidad”. Esta universalidad (repito: “aquello que representa el sentido general de la humanidad”) no es algo consensuado, no es la suma de lo que representa el sentido general de cada hombre, sino que es un placer natural (de nuestro sentido moral) que resulta de admirar lo que a todos indefectiblemente nos place. Ahora bien, por ser muy pesado en este punto capital, ese “todos” es un todos donde cada particular siente a su particular manera (no de otro modo se siente). En esencia la idea es que todos gustamos de los mismo pero el gusto es tan falible como educable; por ejemplo, todos gustamos de una bella sinfonía, pero a veces no nos damos cuenta de esa belleza y preferimos, por ejemplo, el karaoke del verano. Más lo hacemos por falta de educación. O más certeramente y de un modo más actual: lo hacemos por no habernos educado como debiéramos haberlo hecho. Porque como es lógico que no siempre gustamos de igual modo, aunque bien es cierto que bien mirado gustamos todos de cosas muy similares, al final el placer del sentido moral, aquello que se llama benevolencia o bien público resulta provocado por la educación, por aquel cultivo que nos presenta los modos de mirar, de relatar y de escuchar que complacen naturalmente a nuestro sentido moral.

No hace falta darle muchas vueltas: aquí el relato de la benevolencia, el relato de la educación de los ciudadanos, se constituye ya en benevolencia. Pero es una benevolencia generalizable más que universalizable, ha de apechar con su relato y sobre todo con las particulares formas de sentir. Por ello es un relato, el del bien público, el de la educación de la ciudadanía, realmente falible. Será precisamente esta falibilidad de la benevolencia la que nos obligará a ser tolerantes y desdeñar la imposición de normas y leyes no reconocidas⁶.

En esto punto es sustancial la noción de sentido moral como disposición universal a la generalidad falible. Hutcheson piensa que el único camino de la felicidad es satisfacer nuestro (a) sentido moral, (b) nuestro sentido público y (c) nuestro sentido del honor. Como se puede apreciar, sus placeres tienen una más directa relación con la promoción del bien público que lo pudieran tener, por ejemplo, los de Mill. Si como individuales tenemos naturalmente un sentido moral, un sentido público y un sentido del hombre, es fácil reclamar la cercanía de todos los individuos y su natural tendencia a la comunidad en la que generalmente acuerdan. Pero la cercanía aun natural, aun humana, aun gustosa, no es identidad, es eso, cercanía y no puede con la universalidad (“todos iguales”) si esta

6. F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, vol. 2, p. 311

no se dice simplemente generalidad (el “a qué hombre no le gustará...” que es el llamamiento habitual de Hutcheson).

La falibilidad del juicio moral es de importancia crucial para comprender algunas propuestas básicas de la teoría política de Hutcheson que pasará a Escocia. En primer lugar, puesto que no hay modo de establecer que los hombres (al contrario que Dios) realmente desean el bien de los demás, no hay, entonces, modo de establecer un derecho natural de alguien a gobernar sobre otros. Tal derecho será artificial y construido por medio del consentimiento de todos los que se encuentran concernidos bajo tal gobierno. Esto además es el fundamento de la sociedad civil que debe por ello encontrarse configurada desde la falibilidad de nuestro juicio moral. Falibilidad a la que llegamos desde la autónoma reflexión acerca de los límites de nuestro juicio moral. Es por ello que el poder político no puede estar concentrado sino que debe estar, a lo Harrington, distribuido en un sistema balanceado⁷.

La filosofía moral de Hutcheson es doble políticamente. Por un lado como hemos visto puesto que parte de su falibilismo moral, que se sigue curiosamente de su realismo moral (y digo curiosamente porque no deja de ser algo paradójico que el falibilismo derive del hecho evidente y natural de que existen verdades morales, a saber, las que complacen naturalmente al sentido moral) resulta que es políticamente restrictiva y utópica: nadie puede investirse en la tarea de gobernar si no es bajo el control continuo y el acuerdo “cara-a-cara” de quienes se establecen como sociedad civil. Por otro lado de su realismo se llega a una teoría moral beatífica que considera que la creación de la felicidad social es una consecuencia de la beatitud del espíritu del agente moral. De tal modo nuestros esfuerzos individuales y colectivos, especialmente nuestros acuerdos institucionales y políticos, deben centrarse especialmente en la motivación del comportamiento moral o, en otras palabras, en la educación de la virtud. La sociedad civil es esencialmente una institución para la educación moral de la humanidad y tal educación tan sólo se encuentra limitada por el hecho de que nuestra falibilidad moral pone a tal estilización bajo el cuidadoso escrutinio de los hombres. Sujeta a esta restricción la sociedad civil existe no sólo para maximizar la felicidad sino para inculcar una motivación benevolente en el individuo o dicho con palabras más modernas, para inculcar una virtud a la ciudadanía. Esta moralidad para Hutcheson debe ser enseñada entre la instrucción y la práctica de la participación de los ciudadanos en lo civil, lo militar y la vida productiva de la comunidad.

Esta sociedad civil que aquí se compone es la que Ferguson nominó como “nación civilizada”. Una nación donde

7. Balanceado de modo tan curioso como el papel que Hutcheson asigna a los censores en *A System of Moral Philosophy* (el libro en el que creía que podía dar cuenta de todo el complejo mundo de la sociedad civil). Los censores son componentes de una familia —aunque también pueden ser un estamento— cuyo cometido es vigilar y controlar a los demás estamentos (judiciales, legislativos y ejecutivos) para que no se desmanden. Es un control que avisa de cuándo la decisión aunque tomada por procedimientos justos y acordados por todos, resulta una decisión no del todo aceptable. La idea llama a la prudencia política, pero aquí es una prudencia que viene del falible sentido moral natural. Cfr. F. Hutcheson, *Ibid.*, vol. 2, p. 258–266 y 323–327.

las verdades políticas son artificiales y producto de la educación cada vez más fina de la sociedad civil, pero donde se legitiman no precisamente en esa artificialidad sino en el gusto que naturalmente proporcionan a nuestro sentido moral. Creo que no hay mejor definición de qué sea Europa para Ferguson. Ni tampoco de qué sea para la generalidad de los europeos hoy pues para nosotros esta es la moralidad que distingue a Europa: liberal en lo político pero irrenunciablemente vinculada a Derechos Humanos o nociones de Bienestar Social que se hacen propia naturaleza. A punto de que calificamos de inhumanidad a todo aquello que está allende los límites de esas doctrinas comprensivas de lo que es humano (con las que fundamos aquellos derechos y aquel bienestar). Sí es difícil y supongo que contradictorio teóricamente mantener ambas posiciones pero ese es nuestro mundo y aquí Escocia es el mejor descriptor del mismo⁸.

La dualidad del pensamiento político de Hutcheson se siguió en todo el pensamiento político escocés. Cuando la falibilidad del juicio moral fue debilitada por el reemplazamiento de Reid del sentido moral por el sentido común, se siguió una tendencia a debilitar también las restricciones del poder político con lo que se llegó a una aparente tentación hacia una fuerte utopía política. En este punto las relaciones sociales tradicionales y especialmente el mercado y las relaciones de propiedad, se reemplazarían por un sistema de moral pública que establecía la moral como mérito en función de la posición social. Este ha sido uno de los caminos que terminó recorriendo Europa. El otro viene de la senda que inició Hume y Smith. Efectivamente, si, por otra parte, elevamos cuestionamiento escépticos a la noción de religión natural, tal y como hizo Hume, resultará que la armonía entre los bienes de los individuos desaparece y el concepto de bien común se convierte en una cuestión empírica e histórica. Es decir, se convierte en el tipo de bien común que una determinada comunidad adopta. El único bien común que desde Hume se podrá establecer tiene más que ver con reglas de virtud negativa y de justicia claramente artificial y negociada de lo que los escoceses deseaban ver con Hutcheson en su pensamiento. Smith más tarde afirmará que cualquier bien común ya no es una cuestión de ley sino que refiere a un expediente político y de ello dicen más aquellos que se ocupan de investigaciones empíricas tales como el evidente progreso de la sociedad que las reflexio-

nes de los moralistas. En breve, mientras que la línea escocesa que desea definirse con Hutcheson considera que el conjunto elaborado entre las leyes, los derechos y los deberes descritos por la jurisprudencia natural, tiene como fundamento último una concepción de la humanidad y del bien común (de la humanidad y del bien común falible, pero una con-

8. Un claro ejemplo de esta dualidad de la que estoy hablando es el análisis que del voluntariado se puede encontrar en H. Bejar, *El mal samaritano: el altruismo en tiempos de escepticismo*, Madrid, Anagrama, 2001. Allí se ve como es complicado hacer reposar el vigor de las ONG's en estrictas reflexiones acerca de la justicia social; se aprecia la manera en que los sentimientos, a veces inexpresables, interfieren en cualquier justificación y, a su vez, resulta evidente que toda justificación siempre ha de resguardarse en valores universales de justicia y libertad. La cosa puede parecer poco coherente, pero es la situación de nuestros movimientos sociales y ciudadanos. Es, también, el ámbito de la Escocia ilustrada.

cepción comprensiva que es lo que constituye una “nación civilizada” como vimos ya a partir de Ferguson), la moralidad individualista que también parte del sentido moral considera que esto último no es preciso. Una vez que Hume rompió con la teología natural, las reclamaciones morales individuales quedaron sin garantía de armonía a no ser la casualidad o una feliz mano invisible cosas ambas que no dejaban de mostrarse, casualmente, en el avance de una sociedad cada vez menos comercial y más industrial.

En suma, como se puede apreciar la política de la Ilustración escocesa se caracterizará por un balance entre la reclamación políticamente expansiva acerca del conocimiento racional del bien público y la reclamación políticamente restrictiva de la falibilidad de nuestro juicio moral individual. Este balance es llevado a término generalmente por medio del convencimiento de que podemos asegurar merced a una teología *natural* (lo que hoy es nuestra naturaleza humana) que en principio no hay ningún conflicto entre el bien común y el bien individual. Al menos tal es lo que la historia que acaba en Europa. Por supuesto no en la Europa que se podía palpar de hecho en el XVIII, sino aquella otra que parecía desperezarse y despuntar hasta un presente que es el nuestro y que a los escoceses le debería haber parecido excesivamente remolón en llevarse a cabo.

4. ¿BIEN PÚBLICO?

Hume echará en cara a Hutcheson que la benevolencia más que gobernadora de las afecciones locales, es un resultado de éstas. Hutcheson dirá que quizás, pero que eso no significa que esa benevolencia no sea algo que naturalmente agrada a nuestro sentido moral. El juego es parecido al de la justicia humeana. Pero no igual. No es que naturalicemos aquello que nos place (y que por ello pase a llamarse justo o bien común), es que naturalmente nos placen ciertas cosas, aquellas que traen el bien común. Y lo hacen porque nuestra humanidad halla su mayor gozo en la sociabilidad, en la vida con los demás. Puede parecer más o menos ingenuo o fantasioso, pero lo que me importa de esta finta hutchesoniana (que lo fue de toda la Ilustración escocesa) es que es el punto de partida para reconducir la historia de las naciones civilizadas hacia una lectura que encuentra en Europa el lugar donde el bien público es el fundamento de la práctica social. Que habla en primer lugar de la sociedad civil y provee para ella con fórmulas que se preocupan primeramente por su bienestar (social).

Sí, es cierto, admitiría Hutcheson ante Hume, primero nos preocupamos por quienes tenemos cerca, pero también lo es que esa preocupación puede ser *educada* por/en la benevolencia. Por supuesto que en sociedad no todo es bello ni benevolente; Hutcheson no es un ingenuo que no reconozca el odio o el resentimiento, pero piensa que tales sentimientos si no nos llevan al exceso pueden ir para bien de la sociedad. En esto no se diferencia de Smith salvo por la cláusula “si no nos llevan al exceso”; esta

Esta sociedad civil que aquí se compone es la que Ferguson nominó como “nación civilizada”. Una nación donde las verdades políticas son artificiales y producto de la educación cada vez más fina de la sociedad civil, pero donde se legitiman no precisamente en esa artificialidad sino en el gusto que naturalmente proporcionan a nuestro sentido moral.

Escocia nos plantea el mejor paradigma de definición de Europa [...] ya que planta su (nuestra) definición precisamente en la noción de civilización de la sociedad civil, en la idea de que lo más cotidiano no puede dejarse al albur de la barbarie ni del interés propio (interés que es tan humano que es parte de nuestra naturaleza, interés que resulta inhumano cuando esa parte resulta toda nuestra naturaleza).

es la cláusula que lleva a los escoceses a pensar que el mecanismo regulador de ese mal camino se debe asentar en la misma sociedad civil (originada en el sentido moral) la cual, con ello, está autorizada a *regular* a sus ciudadanos puesto que la felicidad y perduración del todo depende del de sus partes. Vaya en palabras de Ferguson: “El hombre es, por naturaleza, miembro de una comunidad y cuando se le considera desde este punto de vista, el individuo parece no haber sido creado para sí mismo [...] Si el bien público es el principal objetivo de los individuos, es también cierto que el bien de los individuos es el fin primordial de la sociedad civil, porque ¿en qué sentido puede la comunidad disfrutar el bienestar si sus miembros considerados independientemente no son felices?”⁹.

Y no hay problema aquí de vuelta al despotismo puesto que esta regulación se hace en torno a unos derechos perfectos de todo hombre en sociedad. Derechos que hoy gustamos de llamar derechos civiles, derechos democráticos o derecho humanos. Son estos los que regulan la aparentemente irregulable voluntad autónoma, son estos los que estipulan la sociabilidad que compone realmente la identidad humana. Una sociabilidad que creo que podemos ya llamar ciudadanía que es, así, tanto individual como social.

5. LA SOCIEDAD CIVIL. LA CIUDADANÍA. LA SOCIABILIDAD DEL SENTIDO MORAL

Me parece importante esta última relación individual-social que lleva la sociabilidad porque creo que es la que realmente da carácter a Europa. Al menos es la que finaliza la historia del mundo civilizado en una Europa que si bien no ha acabado su camino, sí que ha establecido ya las bases firmes desde la que sus futuros pasos pueden ser dados en el idioma de la humanidad (y aquí perdónese el exceso de idioma escocés).

Es esta relación la que lleva a establecer la ciudadanía no en torno a grandes conceptos de orden teológico, sino en el “aquí y ahora”, en las pequeñas cosas que componen la vida cotidiana que son realmente las que hacen la sociedad civil. Y sobre esas pequeñas cosas es sobre las que hay que ordenar y reglamentar en vistas a que el interés por los cercanos no nos lleve a rechazar el bien público, esto es la sociabilidad insita en nuestra naturaleza, esto es, no nos lleve a rechazar nuestra propia humanidad. Eso es lo que quiere decir la atención al matrimonio, a la familia, a la educación, a todos esos pequeños lugares que no parece bien dejarlo ni al arbitrio de los particulares ni a la acrítica tradición. Aquí, de nuevo Escocia nos plantea el mejor paradigma de definición de Europa. O al menos el que yo creo que es el mejor ya que planta su (nuestra) definición precisamente en la noción de civilización de la sociedad civil, en la idea de que lo más cotidiano no puede dejarse al albur de la barbarie ni del interés propio (interés que es tan humano que es parte de nuestra naturaleza, interés que resulta inhumano cuando esa parte resulta toda nuestra naturaleza). Y aquí lo más pequeño se llama educación, justicia,

9. A. Ferguson, cit., p. 72

preocupación por la salud y la atención médica... En suma, lo que hoy llamamos bienestar social. Y es que puestos en esta Europa no es realmente la Europa de la Ilustración.

No deja de ser relevante que la Ilustración escocesa “menor” tenga la idea de que la vida privada, con la familia en primer lugar, constituye una pequeña sociedad que es el germen de la virtud pública. Esta si es buscada olvidando lo privado resulta al final despreciable. Pero, a su vez, este cultivo de lo privado no aleja del mundo, sino que tiene valor en tanto es la primera escuela para educar nuestra simpatía, nuestro acercamiento y cuidado de los demás. La visión de la familia como lugar propio del desarrollo de afectos particulares pero, al tiempo, como lugar del interés común porque cada particular pueda desarrollar esos afectos con humanidad (es decir, reglados civilizadamente), creo que es buena imagen para describir el mundo de “bienestar social” que caracteriza o debiera caracterizar a Europa. Por eso me gusta mirar a Escocia cuando debo decir qué podemos ser, porque lo que podamos ser no es lo mismo que Estados Unidos pero con más barniz cultural, sino que somos similares pero no iguales. Sin ir más lejos en nada se parece el sentimiento que desde ese mundo privado se estiliza con el que con Smith va a pasar al mundo “liberal” tanto como al republicano: es un sentimiento que no se encierra en la conciencia, no es el de Jane Austen y tampoco es el del romanticismo rousseauniano. O siéndolo siempre tiene una preocupación por la educación de ese sentimiento. No la edificación solipsista, sentimental y romántica, sino la educación para una vida en sociedad (pues por naturaleza somos sociales). Resulta el sentimiento escocés una tercera vía preocupada por complacer al individuo en sociedad (la familia es comúnmente nominada “la pequeña sociedad”). Hasta el punto que el mismo sentimiento no llega nunca a olvidar los concernientes nacionales o patrióticos como sucede con Ossian (y eso será precisamente lo que encandile a los románticos alemanes).

Nuestra definición de Europa, aquello que decimos cuando decimos que somos europeos es tanto una definición en proceso de fabricación, cuanto una a modo de definición de diccionario que nos permite entendernos como partícipes del mundo moderno, rico, occidental y avanzado pero no como idénticos a Estados Unidos o Japón (aquella definición que permite integrar en Europa a aquellos que acceden a decirse bajo tal definición). Y esa definición de diccionario creo que estaría bien que la recordáramos cada poco a fin de no confundir Europa con el mundo rico y avanzado, sino con el mundo civilizado. Al menos es la definición de Europa que me gustaría leer y que creo se recoge de manera paradigmática en una Ilustración escocesa de la que Hume renegó cuando joven (aunque creo que no cuando viejo —pero ya tenía su nombre cambiado—) y de la que Smith se alejó con el olvido del sentido moral que *La riqueza de las naciones* supuso con respecto a la *Teoría de los sentimientos morales*.

Y aquí lo más pequeño
se llama educación,
justicia, preocupación
por la salud y la atención
médica... En suma, lo
que hoy llamamos
bienestar social.

De hecho Hume y Smith no son escoceses si deseamos una Europa preocupada por el bienestar social. Haakonsen, un gran conocedor del pensamiento escocés del XVIII con bastante prudencia señala que si hay algún vínculo común a todos los pensadores escoceses es el que construye una tradición que mezclaba realismo y cognitivismo¹⁰. Por ello es un pensamiento que se empieza a estirar con Hutcheson, Ferguson, Reid y los filósofos del sentido común y que llega hasta el círculo de Dugald Stewart. Mientras que existen diferencias entre estos autores en lo que concierne a la psicología, la epistemología, la ontología e incluso la teología, lo cierto es que todos generalmente proclaman el potencial innato de la naturaleza humana para llegar a un conocimiento moral objetivo cosa que no era permisible desde las posturas de Hume o Smith y cosa que conlleva importantes implicaciones políticas. Implicaciones que van desde el republicanismo harringtoniano de Hutcheson a la resignación de Reid a cargo de las implicaciones utópicas de su pensamiento moral, o a la historización por parte de Stewart de tal utopismo. Algo más allá, pero con claras conexiones está también James Mill y su intención de reemplazar la marcha de la historia por la ingeniería social. En otras palabras, esta tradición suscribe un pensamiento moral que no se circunscribe a los límites que marcan los objetivos políticos que podemos encontrar en el corazón del pensamiento de Hume o Smith y que hoy han pasado al haber de los límites liberales dentro de los que se define el pensamiento político. Permítaseme la siguiente caricatura: frente a la preocupación por la “moral social” por esa ciudadanía del bienestar social, Hume, el inglés, prefiere la ciudadanía liberal, el hecho de dejar libertad a las doctrinas comprensivas. Eso es lo que hace que Hutcheson desconfíe de él pues no puede imaginar el rechazo a la invención de alguna historia que nos dé la doctrina comprensiva del bienestar social. Es bien cierto que el *Tratado* nos enseñará la falsedad de tales doctrinas, pero, replicaría Hutcheson, en vistas de buscar cierto vigor a la hora de defender la virtud, debemos recoger esa falsedad y hacerla nuestra a través de un relato de la benevolencia. Y hacerla nuestra no porque sea útil, sino porque ese relato que lo es de la benevolencia, es ya la benevolencia.

Me interesa esta noción de relato porque dice mucho de lo que es hoy Europa. Dije que los límites del pensamiento político escocés rebasaban los límites que se establecían en la reflexión de Hume y de Smith, pues bien, tal rebasamiento lo hacen merced a una historia que colapsa y se refleja en Europa: no en Escocia *vinculada* a Inglaterra, no en el “dominador” en un sentido u otro inglés que ha perdido, liberalmente, el vigor para defender la virtud, sino en una idealizada Europa donde la historia de la humanidad termina en (a) un avance del conocimiento que nos asegura que podemos conocer verdades objetivas del bien público (aquello que debe ordenar nuestra vida y aquello que

10. J. Haakonsen, *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1996

nos dice que nuestra vida no es individual sino social, que tiene una naturaleza, en suma, a la que todos podemos llegar tras un estudio objetivo, riguroso y desprejuiciado como es el primer axioma de la reflexión ilustrada) y (b) una evidencia de que el bien público se está estableciendo (y véase la noción procesual que creo que nos refleja de buena manera).

Y quiero aquí subrayar el adjetivo de “idealizada” aplicado a Europa porque eso es al cabo Europa para nosotros hoy: una idea más o menos ficticia, como era esa Europa de Escocia, con la que construimos los relatos de nuestra futura ciudadanía (siempre ficticios pero adoptados no tanto por ser útiles cuanto por ser aquellos donde queremos vernos reflejados). Por terminar con algo que embarulla más lo dicho: esa noción de relato a medias entre lo ficticio y lo real ya se da en los *Ensayos* de Hume.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE SEOANE

El objeto de este artículo es recuperar la Ilustración escocesa tratando de buscar en ella un aliado que dé cuenta de óptima manera de la Europa que hoy estamos construyendo. Mi idea es que hoy nos sería más útil recoger el legado escocés que seguir tratando de reconstruir nuestro presente bien desde la Ilustración francesa, bien desde la modernidad que Locke comenzó a

instituir (o, vale decir también, bien desde el liberalismo, bien desde el republicanismo). Escocia supone una curiosa mezcla de la preocupación por la ciudadanía concernida junto con la proclamación de los ideales liberales más lockeanos.

Palabras clave: Ilustración escocesa, Europa, Ciudadanía, Juicio moral y Hutcheson.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE SEOANE

Le but de cet article est de récupérer l'esprit philosophique écossais en essayant de trouver chez lui un allié qui rend compte d'une façon excellente de l'Europe que nous sommes en train de construire aujourd'hui. Mon idée est qu'aujourd'hui serait plus utile ramasser l'héritage écossais que continuer à essayer reconstruire notre présent, soit dès l'esprit philosophique français soit dès la

modernité que Locke commença à instituer (ou on peut dire aussi, soit dès la modernité, soit dès le republicanisme).

L'Écosse représente un mélange curieux du souci par la citoyenneté concernée près de la proclamation des idéaux libéraux plus lockéens.

Mots clés: esprit philosophique écossais, l'Europe, la citoyenneté, jugement moral, Hutcheson.

SUMMARY OF SEOANE'S ARTICLE

By rescuing the Scottish Age of Enlightenment, the author tries to enlighten the Europe which is in the making. According to the author, this Scottish legacy is more useful than that of French Enlightenment or than that of Modernity which was stated by Locke, either as

Liberal or Republican. Scotland is said to be a mixture of citizenship along with Locke's republicanism.

Key Words: Scottish Enlightenment, Europe, Citizenship, Moral Judgment, Hutchinson.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON SEOANE

Die Absicht dieses Artikels ist die Wiederholung der schottischen Aufklärung, in der der Autor einen Verbündeten sucht, über das optimale entstehende Europa, das wir bauen, zu berichten. Meine Idee ist, dass es heutzutage nicht wertvoller wäre, das schottische Vermächtnis einzusammeln als nun seit der französischen Aufklärung unsere Gegenwart wieder aufzubauen versuchen, nun seit der

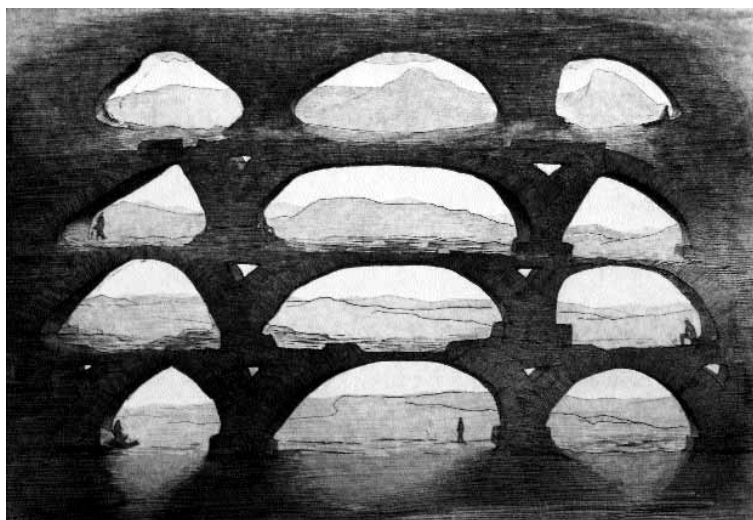
Modernität, die Locke zu festlegen anfinge (oder man kann auch nun seit dem Liberalismus, nun seit dem Republikanismus sagen) Schottland nimmt eine sonderbare Mischung der Sorge um die betroffene Bürgerschaft mit Verkündung der von Locke liberalsten Ideale an.

Schlüsselwörter: schottische Aufklärung, Europa, Bürgerschaft, moralisches Urteil und Hutcheson.

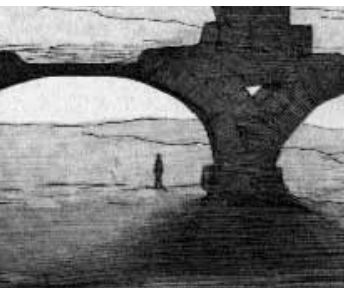
**EL IMPACTO DE LOS ATENTADOS
DEL 11 DE SEPTIEMBRE DEL 2001
EN LA SOCIEDAD OCCIDENTAL:
UNA APROXIMACIÓN AL
CONFLICTO SOCIAL Y POLÍTICO**

Marcos R. Pérez González

Sociólogo



Hace cinco años, unos brutales atentados terroristas escenificaron lo que en Occidente se había estado temiendo desde hacía varios años, a saber, el desarrollo de una serie de acontecimientos que de forma irreversible pudieran trastocar el continuo histórico que había permitido a las sociedades occidentales lograr el mayor nivel de bienestar conocido en la Historia de la humanidad. Durante mucho tiempo se temió que el inicio de un conflicto con la ya extinta Unión Soviética fuera el detonante de esa brusca transformación. El fracaso y la disolución del proyecto comunista soviético volvió a orientar las miradas hacia la propia sociedad occidental en la medida en que se entendía que ésta debía ser de nuevo la impulsora de unos cambios que una parte del estamento político y la pro-



pia sociedad venían solicitando. Los cambios no vinieron y de nuevo un acontecimiento inesperado actuó como detonante para estimular el surgimiento de nuevas orientaciones ideológicas así como la recuperación de otras que, en cierto modo, se creían ya obsoletas, entre otras cosas por no haber logrado el suficiente apoyo social en las postrimerías del siglo XX. Es así como surge con fuerza un nuevo pensamiento reaccionario hasta ahora olvidado, una izquierda que rechazaba los principios y valores morales que había fundamentado la cohesión de Occidente, una apuesta por políticas intervencionistas sobre el individuo, una degradación de las prácticas democráticas en el ejercicio del poder político y algo sorprendente, una polémica latente sobre la utilidad de seguir desarrollando el modelo de integración social propuesto por la multicultural. Frente a ello, el pensamiento liberal apenas vio modificada su doctrina esencial, que a grandes rasgos sigue siendo la misma que con anterioridad a los atentados del 11 de septiembre, aunque eso sí, más criticada que antes desde el seno de la izquierda. Analizar la diferente evolución de las dos tendencias ideológicas puede ser importante, entre otras cosas para conocer en profundidad las divergencias operadas en Occidente en los procesos de cambio social entre unos y otros Estados así como la forma elegida por estos para afrontar los nuevos retos que plantea el siglo XXI.

EL FINAL DE LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA EN OCCIDENTE, ¿REALIDAD O SIMPLE FICCIÓN?

Las postrimerías del siglo XX y los cambios sociales y políticos acaecidos en Occidente parecían desvelar lo que muchos analistas venían vaticinando desde hacía varias décadas, a saber, la consecución del estadio final de un proceso evolutivo que habría de llevar a la solidificación de una determinada estructura social y política, caracterizadas por su anclaje en la economía de mercado y en el liberalismo como doctrina política. Las predicciones de teóricos como Raymond Aron en los años sesenta o Francis Fukuyama en los ochenta parecían presagiar tanto la disolución de las ideologías políticas tradicionales de la primera mitad del siglo XX como el triunfo del capitalismo en la segunda mitad, elementos que conformaban un modelo social, amparado bajo la protección del Estado del Bienestar. Y en cierto modo así fue, a pesar de los intentos de los nuevos movimientos sociales por implantar una suerte de ideología “postmaterialista” al campo de la acción política. Estas ideologías, bien sea bajo el prisma del pacifismo, el ecologismo o la multicultural, cristalizaron en diversos grupos de acción desconectados unos de otros e incluso con intereses divergentes, tan sólo galvanizados a finales de la década de los años ochenta del pasado siglo bajo una nueva doctrina social caracterizada por plantear un ataque a la economía de mercado, el liberalismo e incluso el modelo cultural occidental, representado en cierto modo por un país como Estados Unidos. Surgía de éste modo el movimiento social

“antiglobalización” como respuesta a las inquietudes de una parte de la sociedad occidental que entendía necesario un cambio en el modelo de relaciones políticas, sociales y económicas que había imperado hasta ese momento en Occidente. A pesar de la solidez, al menos aparente, de las Democracias occidentales, ningún Estado ha podido impedir el surgimiento de nuevos movimientos de protesta que en cierto modo venían a visualizar las nuevas inquietudes sociales de importantes sectores poblacionales. El conflicto social moderno no había por tanto desaparecido del escenario de las sociedades occidentales, largo tiempo pendientes del acceso a los derechos de ciudadanía¹.

Lograda la consecución de estos derechos de ciudadanía, al menos en su dimensión política y social, que no económica, la movilización social que había caracterizado las tres últimas décadas del siglo XX perdió parte de la justificación del ideario que la fundamentaba. El derrumbe de la Unión Soviética, la democratización de la Europa del Este y el acceso y la consolidación de la democracia y la economía de mercado en gran parte de Hispanoamérica y el sudeste asiático, permitían vislumbrar la esperanza de una definitiva democratización de estas zonas regionales, de sus sociedades y de su estructura política. En cualquier caso, muy pronto se comprobó la fragilidad de los cimientos en los que se asentaba este espectacular desarrollo del liberalismo en prácticamente todos los continentes, incluyendo el africano. La sociedad occidental siguió siendo el modelo a seguir con excepción del área islámica, cuyos problemas sociales y políticos hacía inviable la solidificación de un régimen de libertades que garantizara en cierto modo el acceso a los derechos de ciudadanía de toda su población. Parecía evidente que la única resistencia a esta lenta pero progresiva transformación de las sociedades y los sistemas políticos que las estructuraban, debería provenir de la puesta en duda de los postulados defendidos desde Occidente. Lo que nadie parecía sospechar es que esa oposición tendría su origen precisamente en las sociedades más desarrolladas del planeta y además, como consecuencia de la globalización, entre otros fenómenos, del terrorismo, el fanatismo religioso y el nacionalismo. Y quizás sea el terrorismo, en éste caso islamista, el detonante de los cambios operados en el inicio del nuevo siglo. Los brutales atentados terroristas del 11 de septiembre en la cosmopolita ciudad de Nueva York, símbolo de la prosperidad y el liberalismo que caracteriza, tanto a Estados Unidos, como al resto del ámbito regional occidental, supuso para muchos un ataque al corazón, al fundamento de esa prosperidad, momento elegido desde la izquierda política en general y la más extrema y radical en particular, para poner en duda los presupuestos y la infalibilidad de un sistema que, según algunos, se había visto abocado desde ese mismo instante a un cambio,

pues se entendía que había sido incapaz de solucionar los problemas, no sólo de

A pesar de la solidez, al menos aparente, de las Democracias occidentales, ningún Estado ha podido impedir el surgimiento de nuevos movimientos de protesta

1. Dahrendorf. R. *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*. Editorial Mondadori, 1990.

Muy pronto se comprobó la fragilidad de los cimientos en los que se asentaba este espectacular desarrollo del liberalismo

las sociedades occidentales, sino las del resto del planeta, donde simplemente sería inaplicable el mismo proceso de desarrollo que se había seguido hasta este momento. Nunca antes había manifestado la izquierda ideológica y política su pretensión de liderar el nuevo cambio social que, supuestamente, necesitaban los Estados occidentales. En cualquier caso, el balance que pueda hacerse de las iniciativas adoptadas desde la izquierda política es desolador, caracterizado esencialmente por el *ofrecimiento de tópicos y no ideas*², en los inicios del siglo XXI.

En efecto, los rasgos más característicos de la propuesta de la izquierda política ha sido por lo general una vuelta a los postulados más tradicionales del socialismo, a saber, el respaldo a la intervención del Estado sobre la sociedad en diversos ámbitos, desde el político al económico y el estrictamente social, la consecuente degradación de las prácticas democráticas, la erosión, cuando no la pura y simple destrucción del orden liberal y por último, la defensa de las incoherencias clásicas de las políticas multiculturales, en retroceso en la mayor parte de los Estados occidentales, dado el estrepitoso fracaso de las políticas de integración social frente a la inmigración. La consideración de una suerte de agravio permanente que habrían sufrido determinados sectores sociales culminaría la aparición escénica de la izquierda más radical y extrema en escena, una izquierda que habría confundido una hipotética *mayoría social con la simple yuxtaposición de minorías, agraviadas*³. Quedaba de este modo planteada una nueva ruptura ideológica y por tanto también social, aunque ahora ya no como lo fuera antaño entre capitalismo y comunismo, sino más bien entre orden liberal y socialismo. La vacuidad de algunos de los postulados esenciales de la nueva izquierda radical y la del nuevo socialismo de la tercera vía quedaron patentes, pues no se ataca en sí al capitalismo sino a una suerte de neocapitalismo o neoliberalismo, que habría sido la fuente de todos los males del planeta y sus sociedades. Desde los tiempos de la guerra fría no había habido una movilización social como la producida tras los atentados terroristas de Nueva York, división que mostraba de nuevo la vuelta a un fundamento de la protesta social *en cuestiones de tipo moral que pretendían imbuir en el sistema un sentimiento de culpa*⁴. De este modo, la virulencia de los ataques de la izquierda hacia el liberalismo no hacían sino poner en duda, ya no sólo sus presupuestos esenciales, sino la factibilidad de su aplicación en las sociedades extra-occidentales, por suponer un ataque a las formas culturales que estructuraban sus sociedades. Tal vez olvidaron los representantes de la izquierda política que el liberalismo tan sólo aspiraba a desarrollar la democracia como sistema político y el cultivo de una economía abierta al mercado. En cualquier caso, se ha tendido a representar el liberalismo

como una doctrina política poco respetuosa con la diferencia cultural así como los derechos de ciudadanía básicos, algo

2. Pendás. B. "Otra izquierda es posible", *ABC*, 20-11-2004

3. *Op. cit.*

4. F. Cantor. Norman. "La era de la protesta", Alianza Editorial, 1973.

que está fuera de lugar en la medida en que han sido los regímenes liberales quienes han proporcionado mayor bienestar hacia las sociedades que lo ha puesto en práctica, garantizando una igualdad de derechos hacia todos los ciudadanos.

Pese a ello, la imagen transmitida del liberalismo como una ideología irrespetuosa y hasta agresiva con el otro, no ha dejado un amplio margen de acción a la misma, en especial frente al mundo islámico, desde donde partirán algunos de los ataques más furibundos y hacia donde se dirigirán parte de las simpatías de los nuevos movimientos de protesta. Fracasada la movilización antiglobalización era un buen momento para poner en práctica la revolución antiliberal, amparada en la libertad del individuo ante cualquier orden impuesto, bien sea desde un determinado sistema político o desde una determinada estructura social, incoherencia insalvable para un movimiento que pretende expandir sus postulados ideológicos por gran parte de la sociedad a través de un intervencionismo brutal sobre el individuo. A partir de este momento, el mercado de las ideologías va a nutrirse, no de nuevas y originales manifestaciones intelectuales sino más bien de furibundas críticas hacia lo establecido. De éste modo, las ideologías postmaterialistas clásicas, que estructuraron la protesta social en las tres últimas décadas del pasado siglo XX, van a dar paso a nuevas manifestaciones de descontento, algo más extremas, encarnadas en el radicalismo político y el religioso, el nacionalismo o el terrorismo.

NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES, POCAS IDEAS Y ALGO DE VIOLENCIA

Si los ataques terroristas contra Estados Unidos han permitido a la izquierda adquirir un protagonismo perdido en las últimas décadas del siglo XX, también es cierto que ha espoleado el surgimiento de un sin fin de movimientos sociales y políticos de carácter radical que convendría diferenciar de la socialdemocracia, al menos en sus formas de actuar, que no en el objetivo básico, a saber, la deslegitimación del liberalismo en todos sus aspectos. Así, ideologías tradicionales como el socialismo, no han podido evitar nutrirse de algunos postulados que, como el relativismo cultural, la multicultural, el multilateralismo o la acción solidaria, no hacen sino poner en jaque el liberalismo en todas sus formas. Además, ello habría permitido aglutinar a una parte del voto antisistema, precisamente de los movimientos sociales que mostraban su descontento con la ideología liberal. De éste modo convendría diferenciar dos tipos de reacción ante el descontento social hacia el orden liberal, uno encarnado en movimientos sociales y políticos de corte radical y violento, antisistema y otro, más tradicional, asentado en la sociedad occidental, cíclico en su aparición y partícipe de las instituciones políticas de Gobierno, clásicas en los regímenes liberales.

Con relación al primer movimiento, los grupos violentos y terroristas ocuparían el extremo más radical en las formas de ejercer la protesta y pretender el cambio social, encarnado en particular en ideologías tota-

Los rasgos más característicos de la propuesta de la izquierda política ha sido por lo general una vuelta a los postulados más tradicionales del socialismo

La consideración de una suerte de agravio permanente que habrían sufrido determinados sectores sociales, culminaría la aparición escénica de la izquierda más radical y extrema

litarias como el comunismo o el islamismo como doctrina política. Junto a ellos, habría que añadir el nacionalismo periférico, presente en Europa fundamentalmente así como un nacionalismo de corte estatal, éste característico de naciones no democráticas, que utilizan el fervor popular para aglutinar cierto apoyo social ante determinadas decisiones políticas. En cualquier caso, no es propio del área occidental si exceptuamos algunas democracias hispanoamericanas, que se han visto arrastradas hacia un modelo de relaciones dentro de Occidente y en particular con Estados Unidos, basadas en una tensión permanente que no hace sino avivar las manifestaciones violentas de parte de sus sociedades.

Los atentados terroristas de septiembre del 2001 permitieron acceder al mercado de las ideologías tradicionales a una serie de movimientos sociales y políticos que vieron, en los ataques hacia el liberalismo y en particular Estados Unidos, una posibilidad para lograr una legitimidad social de la que habían carecido hasta ese momento en las sociedades occidentales, por ser contrarios a los principios políticos que estructuraban sus sistemas políticos. Quizás el caso más extremo de los comentados venga escenificado a través del auge de la ideología islamista, originaria del medio oriente y norte de África, pero expandida por toda Europa debido a los fuertes procesos de migración de población musulmana a estos países, tamiz que habría permitido la llegada de ideólogos radicales, imposibles de controlar. En cualquier caso, aún estando asentado en Occidente, éste movimiento, antidemocrático en esencia, puede ser considerado extra-occidental, en la medida en que su origen se ubica allende las fronteras de Europa o Estados Unidos. Más peligroso es el conflicto planteado por grupos sociales antisistema, por lo general violentos y cuyas manifestaciones y peticiones pueden abarcar desde la mejora de las condiciones laborales de un sector poblacional concreto hasta la voluntad de socializar los medios de producción, evitar el desarrollo de la energía nuclear o promover el boicot a los productos fabricados por diversas multinacionales. En su seno se perciben varias características que permitirían agrupar a estos movimientos dentro de una determinada categoría, la caracterizada por el conflicto social, y es que estos grupos suelen actuar de forma violenta, reivindican por lo general un mayor intervencionismo del Estado en la sociedad, una nacionalización de los medios de producción, atacan la libertad de mercado por entender que genera desigualdad entre los Estados y por último, mantienen la idea de la existencia de una especie de justicia social basada en la utopía de una unión comunal de toda la sociedad, ideas todas, que suponen un ataque frontal a los presupuestos clásicos de la doctrina liberal. La imposibilidad material de lograr estos objetivos ha hecho cambiar de estrategia a éste movimiento, que habría aprovechado sus críticas hacia Estados Unidos, tras los atentados terroristas, para intentar ganarse ciertas simpatías, mayor apoyo social y de éste modo, lograr una mayor representación en las instituciones de

Gobierno, como sucedió en Alemania durante la anterior legislatura, con un pacto entre la socialdemocracia y la izquierda radical verde o más recientemente en España en la actualidad bajo un Gobierno de coalición que une a socialistas con independentistas y nacionalistas, de nuevo pertenecientes a la izquierda más radical.

En cuanto a las ideologías más tradicionales como el socialismo o la socialdemocracia, la crisis permanente en la que se encontraban desde la década de los años ochenta y la indefinición de los nuevos postulados que pretendían hacer evolucionar, en particular la tercera vía promulgada en el ámbito anglosajón por Anthony Giddens, no tuvieron reparo en utilizar la confusión generada tras los atentados de Nueva York y las revueltas sociales escenificadas, además del incremento de la tensión inter-Estados entre diversas áreas regionales, para volver a sacar a la luz algunas de las ideas que parecían haber fracasado en anteriores ocasiones. En particular, la defensa de la intervención del Estado en la economía y la sociedad, la puesta en práctica de una política multicultural basada en una suerte de relativismo cultural, así como la plasmación de una doctrina internacional que fundamentara la relación entre los Estados en lo que ha venido en llamarse multilateralismo, además de defender la cooperación internacional y la ayuda al desarrollo como mejor política para atenuar los conflictos existentes que no el cambio social o el crecimiento económico. El mayor problema de los nuevos postulados del socialismo quizás recaiga en primer lugar en su falta de originalidad, pues la mayoría de estas ideas ya habían sido puestas en práctica, con unos resultados más que dudosos, en particular en lo que respecta a la cooperación internacional como fórmula para atenuar conflictos y generar un mayor desarrollo, así como las políticas multiculturales para lograr una mejor integración del inmigrante en la sociedad de acogida, con sonados fracasos en Europa y con una quiebra evidente del Estado de Derecho⁵. Algo parecido ha ocurrido con el intento de crear un nuevo equilibrio de poder en el ámbito internacional, basado ésta vez en la elaboración de un polo multilateral que permitiría contrarrestar el supuesto unilateralismo ejercido por la potencia vencedora tras la Guerra Fría, a saber, Estados Unidos, propuesta que no escondía la animadversión general de los defensores de esta idea hacia la potencia americana. Las incoherencias de ésta alternativa muy pronto quedaron de manifiesto en la medida en que desde algunos Estados occidentales se propuso un acercamiento hacia países cuyos regímenes políticos no se habían caracterizado en los años precedentes así como en los actuales, por la promoción y defensa de la Democracia, como eran los sonados casos de Rusia o China. Paradójicamente, al pretender limitar una posible violación del Derecho Internacional por parte de una sola potencia, el multilateralismo tan sólo ha conseguido introducir una ruptura aún mayor, al permitir a Estados no demo-

El liberalismo tan sólo aspiraba a desarrollar la Democracia como sistema político

5. Pérez González. M. R.: "Etnicidad e integración social: perspectiva teórica y soluciones", *Volúmbilis*, 12, (2005), pp. 103-118.

Se ha tendido a ver al liberalismo como una doctrina política poco respetuosa con la diferencia cultural

cráticos como los comentados, adquirir un papel protagonista en la nueva definición de los principios que deberían regir el orden jurídico existente en el ámbito internacional, así como el que está por venir.

En cuanto a la política multicultural, quizás el mayor problema provenga, ya no de la impopularidad de algunas de las medidas propuestas para lograr una mayor integración del inmigrante en la sociedad de acogida, extremo éste que simplemente se obvia desde la izquierda, sino de los perversos efectos que está adoptando el recurrente axioma de la defensa de un cierto relativismo cultural en las políticas sociales adoptadas, entre ellas las relativas a esos procesos de integración social. Junto a ello, dicho relativismo también estaría provocando una erosión de algunos principios éticos que en cierto modo venían estructurando las relaciones sociales en los Estados occidentales y cuya máxima manifestación quizás recaiga en el desprecio mostrado hacia la religión tradicionalmente asentada en Occidente, como es el cristianismo en sus variadas concepciones. La necesidad de buscar apoyo en aquellos grupos que tan sólo pretenden erosionar lentamente la estructura del Estado liberal acabaría creando a su vez una confusión evidente entre una ideología tradicional en occidente, como el socialismo o la socialdemocracia, con su vertiente anglosajona de corte laborista, y las ideologías más radicales de grupos que se consideran agraviados por el orden social y político existente en estos Estados. A partir de ahí se ha ido generando, desde el fatídico 11 de septiembre del 2001, una fractura ideológica en el seno de Occidente, para muchos signo evidente del fracaso del liberalismo y para otros, de una crisis de valores que mostraría la decadencia del mundo occidental, que una vez más ha acabado generando un enfrentamiento social y político en su seno que parece insalvable, circunstancia que debería generar cuando menos una cuestión, a saber, las posibles soluciones a esta incipiente crisis que se vive en Occidente en un proceso de cambio y conflicto social que parece desbocado.

NUEVAS PERSPECTIVAS DE CAMBIO POLÍTICO EN OCCIDENTE O COMO ENTERRAR EL MITO DEL CONFLICTO SOCIAL INEVITABLE

Ciertamente, un vistazo a los siglos transcurridos nos ofrece una visión excesivamente negativa de los procesos de cambio social en Occidente, por lo general bastante conflictivos y generadores de una tensión excesiva en sus sociedades, en particular las europeas. La devastación que han suscitado en Europa los procesos de cambio social y político desde el primer reformismo religioso en el siglo XVI, pasando por el inicio de la revolución industrial, la revolución francesa, auge de los nacionalismos, para terminar finalmente con la generación de ideologías totalitarias como el comunismo, nacionalsocialismo y fascismo, no ofrecen precisamente una visión enternecedora de la historia del cambio y el conflicto social en Occidente. En cualquier caso, quizás la característica esencial de estos

movimientos y en consecuencia la más explícita a la hora de explicar la violencia con la que se actuó, ha sido la ausencia de un marco político adecuado donde los distintos grupos sociales pudieran defender sus intereses. Por ello los Estados que reformaron sus sistemas políticos de acuerdo al orden liberal o sencillamente los que lo crearon desde el momento de su acceso a la independencia, son los que antes pudieron encauzar en cierto modo el conflicto social y el político, a pesar de que no se pudo erradicar del todo el ejercicio de la violencia. En la actualidad, una de las cosas que más poderosamente llama la atención en los países occidentales es la contradicción patente entre la existencia de un sistema político democrático y una estrategia de cambio social por parte de algunos grupos que plantea sencillamente una ruptura con el orden político liberal como única fórmula para aspirar a poner en práctica sus aspiraciones. Tal vez por ello se recurra con frecuencia al uso de la violencia, verbal o física, por parte de los grupos más radicales, quienes optan por la manifestación en la calle, generalmente convertida en algarada, con independencia de los intereses defendidos. En este sentido, los atentados del 11 de septiembre provocaron una reacción en amplios sectores sociales que vieron la oportunidad de respaldar y reactivar ideologías y propuestas con escasa legitimidad social, perturbadoras en cierto modo del orden político existente así como las prácticas elementales de la Democracia, que pasan, como no podía ser de otra manera, por el respeto más escrupuloso a las instituciones de representación popular y los procesos electorales como mecanismo que rijan su formación. Esto, que parece fundamental, también ha sido puesto en tela de juicio, en particular por aquellos que han llevado al extremo la práctica de la protesta social, generalmente violenta y escasamente respetuosa con el adversario político. Se habría instalado de esta forma, un odio hacia la civilización liberal, clave para entender lo que algunos analistas han calificado como *obsesión antiamericana*⁶, en particular desde los fatídicos atentados terroristas, situación que ha creado una perfecta simbiosis entre ambas situaciones, además de una confusión evidente, en la medida en que existe ya una tendencia a la identificación de los dos fenómenos. Esa identificación es el condicionante que permite relacionar los atentados terroristas de nueva York como detonante de la nueva protesta social y política surgida frente al liberalismo, clave para entender a los nuevos movimientos sociales de corte radical así como sus estrategias de poder.

En cualquier caso, más allá de las relaciones que puedan establecerse entre estos fenómenos, quizás lo más relevante sea la fuerza con la que han surgido unos movimientos sociales que a partir de ahora, van a pretender capitalizar los procesos de cambio social y político, con los problemas que genera una ideología que, según parece, no es excesivamente respetuosa con las tradiciones liberales más arraigadas que pasan, como no puede ser

Los ataques terroristas contra Estados Unidos han permitido a la izquierda adquirir un protagonismo perdido en las últimas décadas del siglo XX

6. Revel, J. F. "La obsesión antiamericana, dinámicas, causas e incongruencias". Editorial Tendencias, 2002.

El multilateralismo tan sólo ha conseguido introducir una ruptura aún mayor en el ámbito internacional

de otra forma, por un respeto escrupuloso de las prácticas elementales de la Democracia. Quizás se esté produciendo en estos momentos un enfrentamiento claro entre dos formas de entender la libertad y la Democracia, un choque entre posturas irreconciliables que a la postre determinarán el futuro de la pervivencia y salvaguardia de occidente, con sus tradiciones políticas liberales. Tal vez haya llegado el momento de elegir, en palabras de André Glucksmann, entre *nihilismo y civilización*⁷. ¿Quiere esto decir que el conflicto social y político ha sido una vez más inevitable en occidente? Pensemos que este ha sido posible gracias a la existencia de un marco de derechos y libertades lo suficientemente amplio y que permite en cierto modo, que cualquier ciudadano pueda defender libremente sus ideas. Es por ello que muchos abogan por una restricción del mismo como fórmula para salvaguardarlo, decisión absurda en la medida en que supondría un nuevo apoyo a las fuerzas políticas y sociales antisistema y que, no en vano, persiguen el mismo objetivo. Tal vez por ello la mejor solución sea combatir dichos excesos desde la defensa de las instituciones democráticas y el Estado de Derecho, verdaderos garantes de esas libertades, reforzando su estructura, si ello fuera necesario, como forma de contrarrestar el radicalismo de ciertos grupos sociales. El conflicto social y el político es inevitable cuando no existe una estructura política de contrapesos que garantice la protesta social como derecho del ciudadano y el respeto a las prácticas democráticas. Defenderlas constituye la mejor fórmula para canalizar ese descontento social y evitar una ruptura en la tradi-

ción liberal de occidente, garante de su actual prosperidad y bienestar.

7. Glucksmann, A. "Occidente contra occidente". Editorial Taurus, 2003.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE PÉREZ

Los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos generaron una oleada de protestas sociales en gran parte de los Estados Occidentales, clave para entender el resurgimiento de una serie de ideologías de corte radical, además del asentamiento y auge de la izquierda política en general. La capitalización de ese acontecimiento también ha sido utilizada en el desprestigio de la

doctrina política liberal, habiendo servido igualmente para la justificación de un conflicto social y político que se creía ya desactivado en Occidente desde hacía varias décadas.

Palabras clave: Occidente, liberalismo, derechos de ciudadanía, izquierda política, cambio social, conflicto social, terrorismo, Estado, movimiento social

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE PÉREZ

Les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis ont entraîné une vague de protestations sociales dans une grande partie des États Occidentaux, clé pour comprendre le redressement des idéologies radicales, et en plus, l'installation et l'essor de la gauche politique en général. La capitalisation de cet événement a été utilisé aussi pour la perte de prestige

de la doctrine politique libérale, ayant été utile également pour la justification d'un conflit social et politique qu'on croyait désactivé en Occident depuis plusieurs décades.

Mots clés: Occident, libéralisme, droits de cité, gauche politique, changement social, conflit social, terrorisme, État, mouvement social.

SUMMARY OF PÉREZ'S ARTICLE

The terrorist attacks on September the 11th aroused a wave of social protests in most Western states that help to understand the resurgence of some radical ideologies, as well as the consolidation and growth of the left-wing politics. The capitalization of this event has also been used to discredit the liberal doctrine and to

justify a political and social conflict that was thought to have already disappeared in the West some decades ago.

Key words: the West, liberalism, citizens' rights, left-wing, social change, social conflict, terrorism, State, social movement

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON PÉREZ

Die am 11. September in den Vereinigten Staaten terroristischen Angriffe verursachen verschiedene soziale Proteste großenteils der Westenstaaten. Das bedeutet ein Schlüssel, um das Wiedererscheinen einer Reihe radikaler Ideologien zu verstehen und eine Siedlung und Aufschwung der im Allgemeinen Linke Politik. Die Kapitalisierung dieses Ereignisses wurde auch im Prestigeverlust der politischen

liberalen Doktrin benutzt. Das wurde auch als Rechtfertigung eines sozialen und politischen Konfliktes benutzt, der man glaubte, dass er vor einigen Jahrzehnten verschwunden hatte.

Schlüsselwörter: Westen, Liberalismus, Bürgerrechte, Linke Politik, sozialer Wandel, sozialer Konflikt, Terrorismus, Staat, soziale Bewegung.

LA INTERSUBJETIVIDAD COMO EXPRESIÓN DEL SER EN EDUARDO NICOL: UNA ONTOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN

Mercedes Menchero Verdugo



“Sólo puede ser una radical y auténtica ciencia de la ciencia aquella filosofía que parte de lo dado sin presupuestos; la que prescinda de todo a priori, formal o material, para fijar la legitimidad del hecho de la ciencia, la que no renuncia a la fundamentación absoluta de la mathesis universalis; la que siendo de veras empírica, no considere que el concepto de ser carece de sentido”¹.

Nicol nos insta a partir de lo dado sin prejuicios, sin presupuestos. Este es el primer paso del hombre hacia el conocimiento en todos los tiempos; ahora, en el pasado esplendoroso de los griegos (fundamentalmente, Heráclito) y también en el futuro para todo individuo que se haga la pregunta primordial sobre la realidad: ¿Qué hay? ¿Qué soy? Lo que hay es el ser y lo que soy es el ser compartido: no soy, somos. Compartimos el

1. Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982, p.169.

ser doblemente: por pertenecer a la misma realidad y por ser seres que comunicamos dicha realidad y a nosotros mismos. *Somos el ser que expresa el ser*, dice Nicol. Porque sólo los entes humanos nos cuestionamos la existencia: *somos el ser que piensa el ser*. Y esto es elemental en nuestra constitución, porque, por naturaleza, pertenecemos al ser, a pesar de todos los quiebras de la razón a lo largo de la historia de la metafísica.

Ya en su primera obra, que fue, a la par, su tesis doctoral —la *Psicología de las situaciones vitales*—, Nicol comienza a indagar sobre uno de los conceptos que serán estructurales de toda su filosofía: la *expresión*, e inseparable de ella, por fuerza, la *comunicación*.

Dice Nicol que todo lo que nos sucede nos conmueve. Bien de forma afín, o contraria a ello, vibramos con las vibraciones que son ajenas a nosotros. Pero, sea como sea, todo aquello que nos repercute formará parte de un diálogo. La forma de reaccionar o, como lo considera Nicol, el “modo de vibrar en una situación” es la expresión. Y sólo tiene expresión propia el hombre. Además, cuando estamos ante una situación que nos afecta, ello *nos penetrará* interiormente, no será una percepción superficial, y si se trata de otro ser humano, la penetración será *com-penetración*.

El hombre tiene sentido en sí mismo, porque lo humano es algo dado, no algo que se otorga externamente sino que surge de lo más profundo del ser que nos conforma. Nuestra existencia tiene un sentido expresivo, o sea un sentido vital, lo que implica que la comprensión de todo individuo exige la comprensión previa de aquél.

En la *Psicología de las situaciones vitales*, escrita en 1941, Nicol sentará las bases para una de sus obras culminantes, la *Metafísica de la Expresión*, que será el punto de partida para una nueva metodología en la investigación psicológica.

Con el nacimiento de la filosofía, el hombre será el ser que habla del ser, aparecerá el ser de la razón. La comunidad del ser empieza a ser objeto de reflexión, no algo admitido sin más sino un elemento que moverá al pensamiento científico. Aún manteniéndose la misma realidad, esta nueva situación va a suponer un cambio en la relación con el ser: realidad y mundo se separarán. El ser ya no va a ser sólo el mundo, aquello que nos contiene físicamente sino que la ciencia enseñará que “es la relación con el ser lo que produce la forma del mundo”². Vida y filosofía se separarán, eligiéndose el camino parmenídeo, quebrando el mundo griego desde dentro.

¿Tan difícil fue aceptar la comunidad del κόσμος junto a la comunidad del λόγος, como propuso Heráclito? La historia lo confirma, por la imposibilidad de integrar ambas comunidades “cósmicas”, al buscar una unidad simple que era imposible.

Nicol considera al respecto que esta situación no se hubiese dado si los griegos se hubiesen dedicado a reflexionar sobre el hombre y no tanto sobre la naturaleza; es decir, si la realidad

física no hubiese pesado más que la reali- 2. Ídem, *La idea del hombre*. México, FCE, 1977, p. 288

... ahora, en el
pasado esplendoroso de
los griegos
(fundamentalmente,
Heráclito) y también en
el futuro para todo
individuo que se haga la
pregunta primordial
sobre la realidad: ¿Qué
hay? ¿Qué soy? Lo que
hay es el ser y lo que soy
es el ser compartido: no
soy, somos.



dad del ser humano. Grecia estaba completamente capacitada para llevar a cabo esta labor, pero la filosofía optó por la naturaleza y la separó del mundo. Frente a esta paradoja, interrogarse sobre el ser que interroga hubiese sido lo prioritario. Pero ocurrió lo contrario: “*Lo perturbador para el griego fue la invención de la naturaleza llevada a cabo por la filosofía. Esa invención quebrantó su mundo: por primera vez, mundo y naturaleza quedaban disociados*”³.

Pero el ser cotidiano y el ser de la ciencia no son dos seres diferentes. La filosofía no tendría que haber abandonado la experiencia común. Si el ser es lo que aparece, este aparecer es evidencia primaria, es lo primero que nos encontramos: Apariencia es esencia. La apariencia es el *όντος*, no es el no-ser parmenídeo sino justamente lo contrario: la positividad ontológica.

Entonces, ¿qué hacer con el ser?, se pregunta Nicol. Nuestro trato con el ser es continuo y natural, por tanto, el ser no es el problema, el problema lo creamos los hombres: “*Hemos de recuperar la antigua acepción de la palabra problema, para entender que su significado filosófico presenta dos caras: una que mira hacia el ser, y otra que mira hacia el hombre. En griego, πρόβλημα significa literalmente obs-táculo; designa lo que está delante. Hay todo un repertorio de términos compuestos y derivados del verbo βάλω, tirar; como προβάλω, que significa echar algo hacia delante, o proponer; como συμβάλω, que representa la acción de reunir o acumular. De ahí proviene el sustantivo πρόβολλος, lo pro-minente, lo que adquiere realce porque se pro-yecta como obs-táculo; es decir, lo pro-puesto. Y también el sustantivo σύμβολον, que designa el símbolo, el signo o emblema delantero, pero que en griego representa originariamente cada una de las partes complementarias en que se ha dividido la unidad. Reunirlas, o ponerlas delante, juntas otra vez, es una operación simbólica*”⁴.

Pues bien: el ser es un problema para la filosofía en tanto que no reconoce que es lo prominente por excelencia lo que, por esto mismo, no da problemas. Basta verlo para poseerlo. Entre el ser y quien lo mira no cabe nada inter-puesto. Delante o detrás de él lo que habría es simplemente la nada: el ser es siempre, para todos, lo pro-puesto. Esta pro-posición del ser fija el propósito de la filosofía. Su quehacer es simbólico en un doble sentido; primero, porque el pensamiento, más que la insignia o representación del ser, es su complemento. El ser se complementa a sí mismo en el acto humano de pensar. Y, segundo, porque el pensamiento es comunicación del ser. Los comunicantes se juntan: quedan reunidos por el símbolo en el ser. *Comunicación es conjunción.*

“*Cuando la filosofía nace y adopta el ser como tema no lo convierte en problema. El ser no es convertible; era ya, y seguirá siendo para todos, lo pro-puesto. Lo que hace la filosofía es inventar una manera nueva de considerar su prominencia. El propósito de la filosofía se cifra en este quehacer: el ser es el problema de la filosofía*”⁵.

3. Ibidem, p. 295.

4. Ibidem, pp. 324–5.

5. Ibidem p. 325.

Es imprescindible revisar la tradición filosófica para recuperar el ser. Anaximandro dice que el ser es como deviene, y Heráclito, que todo sucede según razón. En sus primeros pasos, la razón filosófica no duda de que el ser está en los entes, lo da por supuesto. El ser es dinámico y temporal, y está en lo presente; por tanto, el ser tiene razón propia, que es independiente de la razón humana. Pero, *al darse, la razón del Ser es razón que se comunica*. El ser nunca se da sin razón, es el λόγον διδόναι, la razón común, el κοινος λόγος de Heráclito.

El hombre es un ser de razón. Y eso Heráclito lo corrobora dando un ejemplo directo: “Yo me investigué a mí mismo”. La actividad de la filosofía pasa entonces de ser ἱστορίη a ser ζητήσις, investigación y no historia.

Encontrar la razón del ser del hombre, su λόγος, está en la aserción heracliteana del incremento del ser del texto apócrifo tomado de Esto-beo: “*Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a sí mismo*”⁶.

La elección parmenídea seguida por la historia hizo perder al hombre el camino hacia el ser y, en consecuencia, el camino hacia sí mismo. La φύσις del hombre no es la de la naturaleza, es una meta-física por su ποίησις y el consiguiente incremento del ser. Dice Nicol: “*El examen de este ser ha de quedar incluido en la ciencia prima, donde se fundan las distinciones ontológicas. Pero, además de este requerimiento metodológico, la primacía ontológica del hombre es manifiesta, por cuanto él es el ser que da razón del ser: es el ser que habla, y este quehacer lo distingue de las demás especies de ser*”⁷.

Pero el concepto del hombre como ser metafísico no se desarrolló en Grecia sino en la época moderna, por tanto, no podemos trasladar nuestra mentalidad a la de los antiguos, cometiendo un grave error de falsedad científica.

La sofística, con su recalcitrante individualismo, pasó por encima algo que ya había expresado Heráclito y que es un pilar fundamental de la filosofía que nunca fue: el κόσμος es orden, λόγος, y el λόγος es comunidad: “... *La comunicación es un hecho: la vida refuta el solipsismo. Esto nos hace pensar que la idea de una soledad del yo, cuando toma forma de doctrina, o es un reflejo de una crisis vital, de una transitoria corrosión de los vínculos humanos, o bien es el momento final de un problema teórico que fue planteado confusamente. El primer caso es el de Protágoras. Un ejemplo típico del segundo sería el idealismo moderno; el cual comienza con el aislamiento ontológico del ego cogitans en Descartes, y termina con el solipsismo de Husserl*”⁸.

El hombre, que se caracteriza por su actividad, por ser un ser de acción y de razón, se trasciende a sí mismo en la comunicación. La razón es comunicante, la dia-léctica es dia-lógica, incluso aunque no hablemos. Ya lo expresó Platón en el Sofista, *la διάνοια es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma*. Desde el primer momento la razón no es pura individualidad, el pensamiento mismo es ya un diálogo del hombre consigo mismo. “Pensar es dialogar”, dice Nicol, y si el *cogito ergo sum*

Pero el ser cotidiano y el ser de la ciencia no son dos seres diferentes. La filosofía no tendría que haber abandonado la experiencia común. Si el ser es lo que aparece, este aparecer es evidencia primaria, es lo primero que nos encontramos: Apariencia es esencia.

6. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1985, p. 346.

7. Ídem, *La idea del hombre*, p. 346.

8. Íbidem, p. 364.

Es imprescindible
revisar la tradición
filosófica para recuperar
el ser. Anaximandro dice
que el ser es como
deviene, y Heráclito, que
todo sucede según
razón. En sus primeros
pasos, la razón filosófica
no duda de que el ser
está en los entes, lo da
por supuesto.

hubiese sido amo, *ergo sum*, el *épos* en lugar del puro conocimiento, el sujeto solo no podría haber sido nunca la medida del todo.

En Platón, la razón es comunitaria porque su acción la promueve la *φιλία*. Por tanto, la filosofía es una forma de acción que invita a compartirse o, mejor, que sólo puede ser posible por el diálogo, por la transferencia y la participación. La *φιλία* es una potencia del ser del hombre, de todos los hombres, porque todos compartimos la misma “energía vital”. Pero la *φιλία* necesita del otro, dirá Platón, y el *λόγος* también. El ser humano no es un ser autosuficiente. Los rasgos que le constituyen son vinculatorios, le fuerzan a la comunicación por naturaleza, a la acción, a la búsqueda. Platón lo resolverá liberando el alma con la muerte, cuando al alcanzar la contemplación el ser ya no precise más. Pero ¿cómo puede entenderse un alma incomunicada?: “... *Esta debiera ser una contemplación amorosa: eros y logos tendrían que permanecer unidos después de la muerte, lo cual es imposible, si el eros se concibe como simple carencia, y no como una sobreabundancia del ser que se afirma en su ser y lo contempla, y así supera en cierta medida su constitucional contingencia*”⁹.

En cambio, Nicol ve en el diálogo socrático la transformación en las relaciones humanas que necesitaba la filosofía. La pregunta socrática versa sobre el ser del hombre, por lo que éste tendrá, obligatoriamente, que interrogarse a sí mismo, lo cual es ya, como Platón lo comprendió, un *diálogo*. Y aún más. La ironía socrática supone ponerse en el lugar del otro y sugerirle que haga su propia búsqueda. Así, la filosofía de Sócrates es una *filosofía comunitaria*: “*Es el proyecto de revolucionar la comunidad, de abajo a arriba, partiendo de la conciencia individual*”¹⁰.

El hombre está determinado ontológicamente por la *expresión*, que no es una mera capacidad psicofísica sino materia constitutiva de todo ser humano de forma universal. Esto conduce a una *ontología del hombre* que iniciará lo que Nicol define como *Metafísica de la Expresión* y que se basará en los datos primarios de la experiencia.

El rasgo primario y distintivo de los seres humanos es la expresión. Por ella reconocemos a nuestros semejantes, diferenciándolos de los seres no humanos. La identificación es inmediata e inequívoca, jamás confundiremos al hombre con otro ser. En realidad, la expresión es la única vía que nos permite comprender la *estructura del ser que expresa*. Pero la expresión tiene un valor múltiple: “*La expresión es al mismo tiempo tres cosas: dato primero, clave para la exégesis del ser humano y sede de la evidencia del ser en general*”¹¹.

Lo primario es el hecho de expresar, todas las demás explicaciones sobre el hombre quedarán abarcadas por este hecho radical, integrador de todas las características humanas. La expresión es el comienzo de la interpretación del ser humano, no sólo como individuo en sí mismo, sino en relación con el otro, también ser expresivo que está ante mí. Reconocer, por tanto, la expresión como *carácter fundamental del ser*, es

9. *Ibidem*, p. 401.

10. *Ibidem*, p. 394.

11. *Metafísica de Expresión*. México: FCE, 1974, p. 134.

una definición permanente, que se mantiene a través de los cambios individuales e históricos, una constante ontológica que se identifica intuitiva y dialógicamente.

Como se ha demostrado más arriba, la aprehensión del ser es una experiencia inmediata, una aprehensión de lo dado como dato indudablemente real, en la que intervienen los sentidos y el entendimiento. Esta intuición es una evidencia apodíctica del λόγος comunicativo, expresivo y dialógico, porque toda actividad dianoética es ya dialógica. En ello nos detendremos más adelante.

En segundo lugar, hay que señalar la correlación entre el ser y el conocer. “*El hombre es el ser del conocimiento*”¹², dice Nicol. Hay una correspondencia dialógica en la relación interpersonal, que es previa a cualquier análisis psicológico o acto de voluntad. La correspondencia del ser abre paso a un reconocimiento que es, en primer lugar, comunicación. El yo y el tú son una comunidad ontológica, comparten el ser, (existencia) y, más precisamente, el ser de la expresión (naturaleza humana). Así: “*lo primero tiene que ser lo primero en el orden real de la experiencia, no sólo en el orden abstracto de la fundamentación. La evidencia fundadora no es obra de teoría, ha de ser inmediata y común. La ciencia no se inicia a partir de un estado de privación completa de evidencias. De hecho, el propio método cartesiano no parte de una tabla rasa, sino que la produce mediante un juicio previo, o sea un prejuicio*”¹³.

¿Cómo se pueden negar los datos inmediatos de la experiencia? El proceder del sentido común nos dice que lo primero que tenemos es lo dado, esto es, lo real, lo que tenemos delante, frente a los ojos, ¿por qué buscar el fundamento en otra parte? *Lo fundante dado y lo dado es el Ser* y esta es una constancia previa a la ciencia, que no la brinda la filosofía sino la vida por sí misma.

En lo dado hallamos los entes que sólo están presentes, que no son humanos, y los seres que se presentan, que se expresan y que, por tanto, son comunicantes. Al trascender su individualidad desde el primer momento, la comunicación humana se nos presenta como un dato originario. El hombre no es sólo *una cosa que piensa*, como quería Descartes, sino el ser que expresa lo pensado y que, a la vez, recibe y comprende lo que expresan los otros. Hay una correlación necesaria de raíz entre individualidad y comunidad: “*Toda expresión tiende al logos, y todo logos contiene la verdad efectivamente, o la implica en la sola inteligibilidad del mensaje. El modo culminante de la libertad expresiva es la verdad. Como pura apófansis del ser, ella es el fundamento de la comunicación del hombre con el hombre. El entendimiento no se detiene en el símbolo: abarca al otro y a la cosa que el otro manifiesta con el símbolo. La verdad es dialógica. Cuando el símbolo no expresa todavía una opinión sobre el ser, sino que es manifestación de su presencia, entraña ya esa verdad primaria que es la referencia dual de los interlocutores a una realidad común. La comunidad de lo real es*

El hombre está determinado ontológicamente por la expresión, que no es una mera capacidad psicofísica sino materia constitutiva de todo ser humano de forma universal. Esto conduce a una *ontología del hombre* que iniciará lo que Nicol define como *Metafísica de la Expresión...*

12. Ibídem, p. 142.

13. Ibídem, p. 145.

Toda expresión tiende al logos, y todo logos contiene la verdad efectivamente, o la implica en la sola inteligibilidad del mensaje. El modo culminante de la libertad expresiva es la verdad. Como pura apófansis del ser, ella es el fundamento de la comunicación del hombre con el hombre.

la base de esa comunidad humana que forma y transforma la expresión. Esto es decir que sin verdad no hay comunidad, y confirma que la humanidad no se comporta como “género humano”. Su comportamiento es ***histórico*. La formación de comunidades, siempre renovadas, es libre; pero también es necesaria. Es forzoso que el hombre sea libre, pues sólo puede existir con el ser que posee el ser manifestándolo: como el ser de la verdad. La relación dialéctica entre necesidad y libertad es clave del acto expresivo y del proceso histórico; además, combinada con la relación entre verdad y comunidad, permite articular en nivel de teoría el dato diferencial que se capta en la experiencia primaria”¹⁴.

En el entendimiento entre los seres humanos es donde se activa la verdad, quienes, al participar en el ser común encuentran un sostén existencial. La participación en el ser no es un hecho histórico sino un elemento constitutivo del hombre. Lo que es histórico es la forma de expresarla. La expresión supone autoconciencia del ser en un acto que es lógico-simbólico y, por tanto, común, pues el pensamiento no es posible si no se expone el mismo ser humano. ¿Por qué? La razón está en nuestra naturaleza, que es *simbólica*; es decir, que necesita ser completada con otra existencia humana a través del diálogo. No hay suficiencia del ser en sí mismo sino una necesidad de “concordancia con el otro respecto de la realidad común”¹⁵. El hombre tiene una existencia simbólica, ya que el conocimiento sólo es tal si se sale de la soledad y del silencio, que sólo pueden ser situacionales.

Lo que es permanente, dice Nicol, lo que no se elige, es la solidaridad existencial, que se expresa en el habla. El existir expresa necesariamente el ser: “Expresar es afirmar la pertenencia en el ser. Es imposible desprenderse de él, e innecesario por tanto buscarlo o pretender descubrirlo”¹⁶.

Pero ¿cómo puede la palabra simbolizar la realidad? La relación u operación simbólica es la que reúne dos elementos similares, lo cual es posible porque ya hay, de principio, una adecuación entre el ser y la cosa, entre *el ser que habla y el ser de que se habla*.

Es la unidad del ser la que imposibilita cualquier desajuste metafísico entre la palabra y lo real. No podríamos expresar si en el discurso racional mismo no se diese de antemano una unión natural entre el λόγος y el ser. También es homogénea la relación entre dos seres humanos. Ambos son seres dialógicos, los dos refieren, por el símbolo, a una realidad común. Es evidente que la palabra sólo puede tener un sentido: el *significado común*: “Todo sentido es consentido”¹⁷.

La significatividad de la expresión se da por la relación entre dos sujetos, por el mutuo entendimiento, que con-vienen el uno con el otro por el sentido común, y que es la inteligibilidad que les pertenece y no simplemente el fruto de algún acuerdo o pacto. Es el λόγος común el que hace posible la comunicabilidad. La razón común de Heráclito es la que nos asegura el ser: Si nos entendemos es porque hay verdad, comprendida como la existencia.

14. Ibídem, p. 154.

15. Ibídem, p. 165.

16. Ibídem, p. 175.

17. Ibídem, p. 181.

A partir del análisis de todos estos elementos Nicol elabora ocho principios que sostendrán su tesis para una Metafísica de la Expresión, y que son los siguientes:

- I. *“Lo que expresa el hombre primariamente es la forma común de ser.*
- II. *La simple percepción de la presencia humana es ya una identificación apodíctica y diferencial del ser de la expresión.*
- III. *En la expresión, y sólo en ella, se hacen patentes a la vez la forma ontológica común y el modo óntico singular de cada existencia.*
- IV. *La identificación del ente humano como ser de la expresión es condición de posibilidad de su conocimiento como individuo.*
- V. *La expresión es el principio de individuación humana.*
- VI. *La historicidad del ser es consecuencia de la expresividad.*
- VII. *Lo que el hombre expresa en su actividad es una constitución dialéctica del ser.*
- VIII. *En metafísica de la expresión, el método fenomenológico ha de ser hermenéutico, y por ello mismo histórico”¹⁸.*

Lo que expresa el hombre es la forma común del ser y lo expresa con su presencia: la presencia es ya un acto comunicativo porque la existencia humana implica darse y que el otro se dé, implica ofrecer y recibir. Y aunque se nos ocurran las posibilidades más negativas de expresión, que son múltiples, el ser humano nunca va a dejar de expresar su ser, su presencia, que es el hecho ontológicamente positivo de su existencia innegable.

Pero hay más. La presencia del hombre es simbólica porque el mismo ser humano lo es; es la *imagen y semejanza* del hombre, nos dice Nicol. El yo y el tú son mitades que necesitan la una de la otra para reconocerse a sí mismas; el ser del otro lo identifica, afirma su condición humana, incompleta.

La palabra hace aún más patente esa comunidad originaria, ya que pone en relación a los sujetos permitiendo el entendimiento común de todo aquello que sea representado. La *inteligibilidad sólo es posible en la intersubjetividad, porque el símbolo es de por sí dialógico*, comprenderlo es cooperar. Sólo tiene sentido si es compartido. *El símbolo es el vínculo permanente del hombre con la realidad y con sus semejantes.*

La relación simbólica sólo es posible entre seres afines, que se complementan porque comparten el ser. Y aunque no lleguen a entenderse, no por eso los humanos dejan de ser co-operativos constitutivamente: el hombre es un ser que sólo es posible en comunidad, por muy asocial que pueda llegar a ser.

La expresión es simbólica porque es significativa, porque nunca va a dejar de estar ligada a la realidad, a pesar de su abstracción. Es el conocimiento el que es simbólico, no el fundamento que lo hace posible, que es ontológico o, más precisamente, que es el ser.

Lo que es permanente, dice Nicol, lo que no se elige, es la solidaridad existencial, que se expresa en el habla. El existir expresa necesariamente el ser: “Expresar es afirmar la pertenencia en el ser. Es imposible desprenderse de él, e innecesario por tanto buscarlo o pretender descubrirlo.

18. Ibídem, p. 197–8.

La expresión es simbólica porque es significativa, porque nunca va a dejar de estar ligada a la realidad, a pesar de su abstracción. Es el conocimiento el que es simbólico, no el fundamento que lo hace posible, que es ontológico o, más precisamente, que es el ser.

El símbolo no puede separar al hombre del ser, de la comunidad a la que pertenece, pues sin ésta no hay simbolización posible. Es evidente que *la condición de toda operación simbólica es la intersubjetividad*.

Lo que se expresa es siempre el ser: “*Es la palabra la que forma el mundo. Pero si la representación es pura expresión del fenómeno mismo que la efectúa, entonces no queda en ella garantizada en modo alguno la realidad de lo representado; el ser desaparece, o permanece fuera de nuestro alcance, y no existe otro mundo real que el mundo puramente ideal de la expresión*”¹⁹.

El símbolo precisa de un soporte. No sólo permite que el sujeto exprese la realidad sino que la exprese de forma vinculatoria, haciendo que sea una aprehensión común por la mente de lo que ya es previamente compartido en la práctica. Esto es lo que Nicol llama la *congruencia de sentido*: sea cual sea el simbolismo empleado culturalmente por cada época, *lo representado siempre es el ser*.

“*La comprensión es ontológicamente posible porque cada hombre contiene en su ser propio virtualmente todas las modalidades posibles de la existencia, distintas de las que definen esta propiedad suya— El pensamiento ajeno, como posibilidad existencial, lo incorporamos con la comprensión cuando decimos: esto hubiera podido pensarlo yo, era un pensamiento posible. La comunidad la tejen las posibilidades*”²⁰.

La comprensión supone incorporación. La comunidad a la que pertenecemos abarca también el pasado. La metafísica de la expresión asume que la palabra no fija el tiempo al significar las cosas, sino que se desenvuelve en una relación dialéctica, dinámica y, de ahí, histórica. Somos tanto presente y futuro como pasado. Por eso somos también griegos. “*La relación con los pensadores griegos no es historiográfica, sino comunitaria*”²¹.

Aún pensamos en griego para entendernos. *Εὖν νόω λέγοντας*, nos dice Heráclito; hablamos con entendimiento, luego, adhirámonos a lo común y compartámoslo: Compartamos la razón.

Todo está expuesto a la razón, ya que siempre hace referencia al ser de las cosas reales y a sus relaciones mutuas, que están integradas en el ser. De éste no puede darse razón. En él la razón queda sometida: Es porque compartimos el ser que la comunidad de la razón se nos impone.

El ser está aquí, por ello no hace falta buscar un fundamento trascendente a la existencia desde la ciencia. Otra cuestión es la fe religiosa, las experiencias místicas, etc., que no son comunicables por no ser comparativas, y que no entran, según Nicol, en el ámbito de la filosofía. La ciencia primera tendrá que partir de lo dado sin suponer que lo que va a hallar sea algo distinto: “*La manifestación del Ser es universal en varios sentidos. Primero, porque el Ser se manifiesta siempre y en todo, y nadie se sus-*

19. *Ibidem*, p. 234.

20. *Ibidem*, p. 279–0

21. *Ibidem*, p. 279.

trae a su presencia evidente. Segundo, porque la existencia no puede desenvolverse sino manifestando el Ser con la palabra: el logos ilumina porque refleja la luz del Ser. Y tercero, porque esa misma existencia manifestante está incluida en el orbe del Ser manifiesto: una de las formas del Ser consiste en hablar de lo que es. Lo cual confirma finalmente que el discurso del método no es un camino hacia el Ser; ni siquiera es un camino que parte del Ser. Es un recorrido interno”²².

La fenomenología acaba con la tradición parmenídea: del ser se participa con la existencia, con la vista y con el habla, esto es la *ontología de la comunicación*.

La comunicación supone una correlación simbólica doble: ontológica y lingüística. Como palabra, “símbolo” no tiene el mismo significado en la relación ontológica que en la dialógica: la primera es constitutiva, mientras que la segunda es ocasional. Entonces, ¿qué es el símbolo? Σύμβολον, en griego, es “con-junción”, resultado de la unión de la conjunción σύμ (con) y de la raíz del verbo σύμ-βάλλω (juntar o reunir) Y lo conjuntado en la relación simbólica son el yo y el tú, y el objeto, si no los interlocutores no podrían saber de qué hablan.

La comunicación es una relación entre términos dispares ontológicamente: el λόγος y la cosa. El símbolo tiene que trascender su propio significado lingüístico. La clave es la relación del símbolo con lo que representa, y lo que representa es la realidad. La operación simbólica es un tránsito “desde el ser del logos simbólico al ser que no es simbólico”, dice Nicol. La realidad, el ser, es la condición del símbolo. Pero ¿cómo se explica la presencia del ser en el λόγος? En la *Crítica de la razón simbólica*, Nicol afirma: “... si la crítica procede con método auténticamente fenomenológico, el logos racional aparece, lo mismo que el logos ordinario, como una facultad simbólica que versa sobre el ser. El logos es, por esencia, ontológico. Razón es verbo y con la palabra nos las habemos siempre con el ser”²³.

La simbolización atañe al ser humano de manera radical. Es un ser simbólico; se hace presente presentando simbólicamente lo demás, dando explicación de las cosas, porque las representamos simbólicamente, en tanto que el hombre es símbolo de sí mismo porque es el ser del logos, el ser de la razón y de la palabra. El yo y el tú se vinculan ocasionalmente, “por la razón que se dan de la cosa hablando de ella”²⁴.

Pero ambos están ya vinculados constitutivamente por el don de la razón. Esta es la verdadera relación simbólica. *El hombre es un ser que se com-parte con el otro por la palabra y que se vincula a él por la razón*.

El hombre pertenece al ser, y el ser le pertenece a él por el símbolo; lo que equivale a decir que la posesión nunca podrá realizarse individualmente. Los hombres son una comunidad ontológicamente preestablecida, pero para manifestarse necesitan la función simbólica. La relación simbólica radical es la preestablecida ontológicamente y que vincula al yo y el tú. Ambos se necesitan para ser lo que son y para comunicarse.

Aún pensamos en griego para entendernos. Εὖν νόω λέγοντας, nos dice Heráclito; hablamos con entendimiento, luego, adhirámonos a lo común y compartámoslo: Compartamos la razón.

22. Ídem, *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982, p. 178.

23. Ibídem, p. 228–9.

24. Ibídem, p. 232.

La simbolización atañe al ser humano de manera radical. Es un ser simbólico; se hace presente presentando simbólicamente lo demás, dando explicación de las cosas, porque las representamos simbólicamente, en tanto que el hombre es símbolo de sí mismo porque es el ser del logos, el ser de la razón y de la palabra.

El hombre es un símbolo del hombre, dice Platón en el Banquete: “Ανθρωπος... ανθρωπου σύμβολον”. (Platón, Banquete, 191 d). Los hombres son afines ontológicamente, no de forma eventual o fáctica. La comunidad está predispuesta y se lleva a cabo en la comunicación. El yo y el tú no están completos en sí mismos sino que se complementan: el uno es símbolo del otro.

El hombre sólo se hace si se da a conocer. La ontología de la comunidad es este ofrecerse, que nunca se acabará de cumplir completamente, porque en la vida lo posible es siempre más que lo alcanzado, y porque la realidad, que es mediadora entre los sujetos, también interrumpe la comunicación directa.

La relación es de símbolo a símbolo, del hombre al hombre. Es el mensaje racional lo que es comprendido, no lo representado por él: “... cada uno es símbolo del otro en tanto que cada cual actualiza lo humanamente posible”²⁵.

El trato entre humanos es siempre una relación de ser a ser con símbolos verbales. La in-completitud, la insuficiencia del hombre conlleva a la vez la capacidad para completarse, ya que el lenguaje tiene una base ontológica: la relación simbólica completa el ser que cada uno ya tiene. El hombre no está solo, es un ser que se complementa con el ser a través de la palabra. Entonces, cabe preguntar: ¿Cuál es el origen del λόγος?

“la materia no contiene en su definición los ingredientes que hacen posible algo tan radicalmente distinto como es la palabra. Y a pesar de ello, la palabra nace de la materia y habrá de consumirse en ella. Los cambios materiales dejan al Ser inmutable en su estabilidad. Pero el origen de la palabra es una mutación interna del Ser. De repente, un buen día, el Ser saca de sí mismo una forma de ser histórica y locuaz”²⁶.

La palabra es un misterio, una μετάθεσις εἰς ἄλλο γένος, dice Nicol. Hay dos órdenes del ser, el humano y el de los entes inanimados, no expresivos. ¿Cómo puede comunicarse lo que no se comunica por sí mismo? La palabra nace de la materia. Pero el enigma continúa: “El hombre nace como un animal. Está programado genéticamente para existir como ser humano y dispone de órganos fisiológicos que le permitirán hablar. Pero no habla, ni descubrirá el lenguaje por sí solo. El logos se adquiere. Se adquiere por la acción didáctica de otro ser lógico. En el origen cósmico, el logos emana de la materia; después del nacimiento de cada individuo, el logos se inserta en la materia. Es, desde luego, una materia predispuesta; lo cual indica que ya no es pura materia, sino una materia que está, por así decirlo, en espera de la palabra. La palabra llegará desde afuera. La voz sale del cuerpo, pero éste no la produce, como logos articulado. El logos tiene que ser recreado cada vez, y así se invierte la dirección del nacimiento originario: no de la materia al logos, sino del logos a la materia. Desde que fue creado, el logos existe como procreador”²⁷.

25. Ibídem, p. 241.

26. Ibídem, p. 259.

27. Ibídem, p. 264.

La comunidad del ser es la última razón; nada está fuera de él, sólo se puede hablar del ser desde dentro. Esto es a la vez patentia y ἀντιγμία. Pero no se huye hacia la trascendencia, “*lo enigmático está en lo obvio*”²⁸.

Con la razón el ser se pone frente al ser, se hace autoconsciente, *se conoce a sí mismo*. Y al decir que el hombre es el ser que habla del ser se está admitiendo que el hombre cumple una misión simbólica: es portavoz del ser, y hablar del ser, o hablar sin más, es dar razón, λόγον διδόναι.

La filosofía es diálogo, no puede ser de otra manera. El lema de la revista *Diánoia*, de la que Nicol fue fundador y director, es una frase del *Softista* de Platón, que desarrollará ampliamente a lo largo de su obra: διάνοια... ἐντὸς τῆς ψυχῆς προσ αὐτὴν διὰ λόγον ἀνευ φωνῆς, la diánoia es un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. Pero este es sólo el primer paso. El diálogo tiene que abrirse al otro porque si no el yo no estará completo ontológicamente. Que el hombre es un ser simbólico significa, precisamente, la simbolización, la representación del sí mismo, que es incompleto. El otro es ontológicamente igual a mí, es el ser que se comunica y, comunicándose, me completa, me responde, sabe que soy igual a él, y yo también soy consciente de él mismo y de mí.

La interrelación de los seres expresivos es radical, fundamental, porque se origina dentro del ser; es ontología y, más exactamente, *ontología de la comunicación*. El ser simbólico que es el hombre comprende su propio ser al darse al otro. En el hombre, el ser se abre a la razón, se humaniza al hacerse autoconsciente: *El hombre es el ser de la palabra, la palabra del Ser*.

La primera vez que el pensamiento es con razón se produce en Grecia, y esta herencia que se nos legó ha permanecido como una constante, desde ese momento originario, a lo largo de la historia. El fundamento de la filosofía no ha cambiado; si lo hiciera, dice Nicol, simplemente dejaría de existir. Si el fundamento se olvida, como parece probable dada la situación actual, si ya no se producen más ideas sobre el hombre, más variaciones históricas de la constante, que es el ser del λόγος, entonces los hombres existiremos sin saber de nuestro propio ser.

La crisis de la verdad se debe al discurso de la necesidad, de la racionalidad tecnológica. En esta nueva “crisis sofística” en que nos encontramos, la filosofía no puede desarraigarse, no debe olvidar que su ejercicio es, constitutivamente, de alcance universal.

La filosofía nace en Grecia pero su alcance es para todos. Por encima de las diversas concepciones del mundo, la comunicación es universal. El peligro que debe afrontarse no es “definitorio”, dice Nicol, sino “adventicio”. No obstante: “*El primado de la vida, que siempre fue irrecusable, ya no ocasiona tan sólo algún desajuste en el asentamiento del pensar desinteresado dentro de la comunidad, o algunas actitudes aisladas de incomprensión y recelo. De lo que se trata es de la posibilidad misma de la filosofía*”²⁹.

Es necesaria una reconciliación de la filosofía con la praxis, de la razón con la vida, *no perder la comunidad del ser y la unidad de la razón*. La dege-

La comunidad del ser es la última razón; nada está fuera de él, sólo se puede hablar del ser desde dentro. Esto es a la vez patentia y ἀντιγμία. Pero no se huye hacia la trascendencia, “*lo enigmático está en lo obvio*.”

28. Ibídem, p. 272.

29. Idem, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977, p. 307.

Es necesaria una reconciliación de la filosofía con la praxis, de la razón con la vida, no perder la comunidad del ser y la unidad de la razón. La degeneración de la praxis es funcional, se ha convertido en un totalitarismo...

neración de la praxis es funcional, se ha convertido en un totalitarismo: “*En un sentido peyorativo de la palabra, la tecnología contemporánea resulta meta-física; al mismo tiempo, la verdadera metafísica procura restablecer la comunidad con la physis, sin necesidad de humanizarla con la intención utilitaria que la convertiría en ser-para-mí. De hecho, comprobamos ahora con cierta sorpresa, que la praxis había sido históricamente una relación más cercana con la naturaleza que la de una metafísica abstracta. Ahora la praxis se deshumaniza a sí misma, al deshumanizar la naturaleza, justo cuando la filosofía consigue reintegrar el ser en el orden concreto de la physis. Por consiguiente, aquí aparece también la necesidad de una inversión. La filosofía ha de salvar a la praxis, en vez de ser ella la que pretenda salvarse asumiendo finalidades prácticas. La salvación, claro está, sólo puede ser teórica; debe señalar que la humanización de la naturaleza es inherente a la praxis, y que algún trastorno muy grave se ha producido en la vida para que nos haya divorciado de la naturaleza*”³⁰.

A partir del surgimiento de la filosofía puede proyectarse la vida, orientarse éticamente. La vida es problemática y compleja; ambos aspectos caracterizan el ser del hombre, que es πρόβλος, el obstáculo-presencia por excelencia. Es certidumbre, a pesar de la tradición y su concepción trascendental del ser. Además, el ser, la existencia, en su variedad de formas posibles, admite la elección de los distintos propósitos por los que podemos optar. Y no se trata sólo de opciones prácticas para la vida cotidiana; es necesaria una justificación íntegra de la vida, tanto ante uno mismo como ante los otros. Si la razón se ocupa del ser, la vida ha de ocuparse de la ética.

Con la filosofía comienza la reflexión sobre el propósito de la vida, aparece el proyecto ético, cuyo mejor y más auténtico representante es Sócrates. Pero la práctica socrática, desgraciadamente, no puede aplicarse en la actualidad, porque es una *filosofía comunitaria*, que necesita ser admitida y practicada por la sociedad. Es lo que Nicol define como la “revolución de la comunidad”, que va de abajo a arriba, del sujeto al conjunto, desde la conciencia individual.

En la era de la tecnología es cada vez menos posible y buscada la comunicación de persona a persona, y las transformaciones van en sentido inverso a la μαιευτική: es el poder el que modela la mente del individuo, que no tiene αὐτάρκεια, y destruye cualquier posibilidad de formación de un ideal de cultura. ¿Es posible hablar hoy de παιδεία? Y, más aún, ¿es posible vivirla?

El pensamiento nicoliano toma partido de forma clara y definitiva. La filosofía es una implicación con la vida, un compromiso que se concreta en la acción. El λόγος debe ir indisolublemente unido al έπος. El racionalismo los separó sin llegar a ver el alcance de su error. La intención era conseguir la libertad integral, de acción y de pensamiento, liberar al hombre con la razón pura. Pero la razón es un rasgo vital (erótico), por tanto, toda acción que surja de la razón será una acción poiética y erótica, como poiético y erótico es el hombre, un ser que crea y ama y que sólo así, creando y amando, se salva ontológicamente.

30. Ibídem, p. 310.

La filosofía formaba al hombre para poder cambiar el mundo. En este cometido, acción y amor, $\pi\omicron\lambda\eta\varsigma\iota\varsigma$ y $\epsilon\rho\omicron\varsigma$, están vinculados funcionalmente. Nicol nos insta con su ejemplo a recuperar el ser, para que no acaben por desaparecer todas las opciones vitales bajo el peso de la razón del poder, que paraliza la acción libre y aniquila la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$.

Como todos los demás intelectuales españoles exiliados por causa de la Guerra Civil Española, Nicol es, como lo define Antonio Mora, un “filósofo de la República”. Tal afirmación, lejos de encasillar al pensador, lo engrandece de manera notoria. Pues, como dice Mora: “*La República no puede tener una filosofía, pero sí que habrá tenido sus filosofías, unos filósofos que la pensaron, la custodiaron y —si se puede decir así— la desarrollaron en y con sus obras*”³¹.

Es el estudio de los filósofos griegos lo que enseñará a Nicol qué es, de manera real, la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$: la *responsabilidad compartida de la política y la filosofía*, de la acción y el pensamiento, que en ese momento se plasmaba en el proyecto revolucionario radical de la República: *la creación de un hombre nuevo*. La República defendía la diversidad humana, las distintas formas de ser hombre, concepto que Nicol defiende firmemente a lo largo de todas sus obras. Las distintas ideas del hombre son la consecuencia in–mediata de su ser ontológico, que cristaliza, entre otras áreas, en la vocación política y filosófica: “*La ciencia política será ciencia de lo político. Si fuese práctica ella misma, ya no sería ciencia. Pero inversamente, a partir de una política, la práctica ya no podrá ser nunca puramente empírica y pragmática*”³².

$\Pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ es, por tanto, la enseñanza de la que hablan la $\sigma\phi\iota\alpha$ y el $\eta\varsigma\omicron\varsigma$ políticos, la simbiosis del saber y la práctica. La tajante separación llevada a cabo por el utilitarismo político de nuestra época ha desembocado en el dominio del hombre y en la crisis de la civilización occidental. La “razón de la fuerza mayor”, como la llama Nicol, y que analiza exhaustivamente en *El porvenir de la filosofía*, ha uniformado las culturas hasta permitir sólo el dominio de la cultura tecnológica; la violencia ha desembocado en un “régimen de guerra”; la política está vacía de pensamiento, y tal forma de existencia acabará, si no nos enfrentamos al problema, con la *destrucción de la base histórica o, lo que es lo mismo, del ser*. La filosofía debe comprometerse, “hacerse militante para justificar su presencia en el mundo”³³.

El compromiso de la filosofía es político. La filosofía tiene una misión pública. Como ya vimos en la *Crítica de la razón simbólica*, “*el pensamiento es una acción comunitaria*”³⁴.

Partiendo de la hermenéutica, Nicol defiende la recuperación de los orígenes de la filosofía, donde se gestó *la posibilidad del nacimiento de toda doctrina*. Esta es la revolución pendiente, el legado vivo con el que Nicol nos sorprende desde la plena contemporaneidad de un sistema filosófico cuyas consecuencias están aún por producirse.

La filosofía es una implicación con la vida, un compromiso que se concreta en la acción. El $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ debe ir indisolublemente unido al $\epsilon\rho\omicron\varsigma$. El racionalismo los separó sin llegar a ver el alcance de su error.

31. MORA, Antonio, “Eduardo Nicol: la filosofía, la política”, Instituto Fe y Secularidad, memoria académica 1998–9, pp. 67–74.

32. NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977, p. 212.

33. Ídem, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, p. 134.

34. Ídem, *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982, p. 226.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Eduardo Nicol

- NICOL, E.: *Psicología de las situaciones vitales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- , *La idea del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- , *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- , *Metafísica de la Expresión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- , *Los principios de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- , *Crítica de la razón simbólica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *La vocación humana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- , *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos, 1961.
- , *El porvenir de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- , *La reforma de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980

Artículos

- NICOL, A.(1955): “Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega”. *Diánoia*, Anuario de Filosofía (1955). México, FCE, pp. 137–180.
- , (1974): “Diánoia y diálogo veinte años después”. *Diánoia*, Anuario de filosofía, FCE, pp. 1–9.
- , (1965): “La relación dialógica del pensamiento”. *Documentación crítica iberoamericana de Filosofía y ciencias afines*. Año II, N° 3. Centro de Estudios de Filosofía, Sevilla, Abril–Junio (1965), pp 241–250.
- , (1973): “Fenomenología y dialéctica”. *Diánoia*, Anuario de Filosofía, FCE, pp 40–63.
- , “Del oficio”. *Anthropos Extra* (1998). Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 166–174.

Artículos sobre Nicol

- MORA, A.: “La filosofía de Eduardo Nicol. Una introducción”. *Anthropos Extra* (1998).Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp 15–19.
- DE VENTÓS,X. R.: “Eduardo Nicol, pensador catalán. Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp 19–25.
- CASTANY I MAGRANER, B.: “Dos discursos de E. Nicol (Transcripción y comentarios)”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 25–29.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: “Palabras de reconocimiento a Eduardo Nicol”. *Anthropos Extra* (1998). Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 30–32.
- XIRAU, R.: “Palabras de homenaje (Carta a Eduardo Nicol)”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 33–34.
- PALAZÓN, M^a. R.: “Logos y dialogía del poeta”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 34–39.
- DE NICOL, A. R.: “Eduardo Nicol. La vocación cumplida”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 46–55.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, J.: “El ser que habla del ser (Metafísica y Ética en Eduardo Nicol)”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 56–65.
- NOGUERA I ALGUÉ, M.: “Eduardo Nicol. Una advertencia en el discurso sobre el “ser””. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 66–70.
- PADILLA LONGORIA, M. T.: “Anthropine sophia y areté (Sabiduría de lo humano y excelencia) en la filosofía de Eduardo Nicol”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 70–76.
- HÜLSZ PICCONE, E.: “Metafísica y humanismo en la filosofía de Eduardo Nicol”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 7680.
- CONSTANTE, A.: “La mirada de Orfeo”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 80–85.
- SAGOLS L.: “Eduardo Nicol y el porvenir de la filosofía”. *Anthropos Extra*, (1998),Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 86–90.
- RIUS M.: “Eduardo Nicol o el orgullo metafísico”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 90–94.
- SALES I CODERCH J.: “Eduardo Nicol y la fragilidad de la filosofía”. *Anthropos Extra* (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 94–98.

- GISPERT-SAÜCH I VIADER, M.: "El teixit de la poesia". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 99–102.
- FULLAT I GENÍS, O.: "Meditación de nuestra crisis". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 103–106.
- SIVA CAMARENA, J. N.: "La vida no es fácil". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 106–112.
- RIVERO WEBER, P.: "Presencia de Sócrates en la filosofía de Eduardo Nicol". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 112–115.
- HORNEFFER, R.: "La filosofía como forma de vida". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 116–118.
- SANTOS, M^a, L.: "Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 119–127.
- GABÁS, R.: "Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de ser histórico". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 128–134.
- CASTANY I MAGRAMER, B.: "Fundamentación ontopsiológica de la ética de Nicol". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 134–146.
- DÍAZ, J. L.: "La danza de Proteo: Eduardo Nicol y el problema mente-cuerpo". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 146–152.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M.: "La filosofía de la historia en Eduardo Nicol". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 153–157.
- SAVIGNANO, A.: "El problema de la filosofía española". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 158–163.
- ORTEGA VILLALOBOS, J.: "La idea de América en Eduardo Nicol". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 163–165.
- HÜLSZ PICCONE, E.: "La vocación humana". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A Ediciones, pp. 175–178.
- CONSTANTE, A. y HORNEFFER R.: "El problema de la filosofía hispánica". *Anthropos* Extra (1998), Barcelona, Proyecto A. Ediciones, pp. 179–184.
- MORA, A.: "España en el pensamiento de Eduardo Nicol". Madrid, *Instituto Fe y Secularidad*. Memoria Académica 1992–1993, pp. 69–71.
- MORA, A.: "La filosofía, la política," en *Filósofos españoles del exilio mejicano*. Madrid, Instituto Fe y Secularidad, Memoria Académica 1998–1999, pp. 67–74.

Obras y estudios sobre Eduardo Nicol

- ABELLÁN, J.L.: *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid, FCE, 1998.
- ABELLÁN et al.: *El exilio español de 1939*. 6 vols. Madrid, Taurus, 1976. Vol. III, pp. 172–174.
- GONZÁLEZ, J.: *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México, UNAM, 1981.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M.: *El hombre y la historia en Eduardo Nicol*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1988.
- GONZÁLEZ, J. Y SAGOLS, L.: *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. México, UNAM, 1990.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G.: *Pensamiento español 1963. De Azorín a Zubiri*. Madrid, Rialp, 1964, pp. 93–98.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G.: *Pensamiento español 1965. De Ortega a Nicol*. Madrid, Rialp, 1966, pp. 87–97.
- DÍAZ DÍAZ, G.: *Hombres y Documentos de la filosofía española*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. V, pp. 786–791.

Otras obras

- *Los Filósofos Presocráticos*. 3 Vols. Madrid: Gredos, 1986.
- PLATÓN: *El Banquete*. Madrid: Editorial Labor, 1974.
- PLATÓN: *El Banquete*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- PLATÓN (O.C.): *Le Banquet*. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1985. Versión francesa, griega.
- ABBAGNANO, N.: *Diccionario de Filosofía*. México: FCE, 1986.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE MENCHERO

Basándose en una ontología que no es meta sino punto de partida de la razón, Nicol afirma que el Ser es lo dado, lo manifiesto y, al igual que Heráclito, sostiene que no hay distinción entre apariencia y realidad. El Ser será lo esencialmente comunicable y, por ello, lo común, lo compartido. Y el equivalente lo encuentra Nicol en Heráclito cuando éste afirma que la razón es común a todos los hombres. Este artículo analiza tres apartados en los que consideramos que se estructura el pensamiento del autor: Grecia en el pensamiento de Nicol, la teoría del conocimiento y la

metafísica. En ellos se reflexiona sobre la contraposición que Nicol hace entre Heráclito y Parménides, la indivisibilidad entre el Ser y el Logos y la intersubjetividad como expresión del Ser. De esta última parte la tesis sostenida de que la metafísica de Nicol es una ontología de la comunicación, en la que el hombre es un vínculo para todo hombre y cuya existencia sólo es posible en tanto que un ser comunicante.

Palabras clave: Ontología de la comunicación, Metafísica de la Expresión, Ser y Logos.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE MENCHERO

D'après une ontologie qui n'est pas but mais point de départ de la raison, Nicol assure que l'Être est ce qui est donné, ce qui est manifeste, et à l'égal qu'Heracлите, il soutient qu'il n'y a pas de distinction entre apparence et réalité. L'être sera l'essentiellement communicable, donc, ce qui est commun, ce qui est partagé. Et Nicol trouve l'équivalent chez Heracлите quand il affirme que la raison est commun à tous les hommes. Cet article analyse trois parties (dès notre point de vue) de la pensée de l'auteur: La Grèce dans la pensée de Nicol, la théorie de la connaissance et la métaphysique.

Dans ces parties, on réfléchit sur l'opposition que Nicol fait entre Heracлите et Parménide, l'indivisibilité entre l'Être et le Logos et l'intersubjectivité comme expression de l'Être. La thèse soutenant que la métaphore de Nicol est une ontologie de la communication, naît de cette dernière partie, dans laquelle l'homme est un lien pour l'homme et dont l'existence est seulement possible tant qu'être communicant.

Mots clés: Ontologie de la communication, Métaphysique de l'Expression, Être et Logos.

SUMMARY OF MENCHERO'S ARTICLE

For Nicol and for Heraclite there is not difference between appearance and reality, and that is why the Being is what is or must be visible, common, acceptable and sociable. For Heraclite, Reason is shared with all the human beings. This article consists of three parts: the Nicolás idea of Greece, the theory of Knowledge, and the Metaphysics. Nicol's metaphysics is based on the fact that, since each man is a link for every man, human beings can

exist only because they are able to communicate between them.

The article itself focuses on Nicol's theories on the indivisibility of Being and "Logos". The Being is expressed by means of intersubjectivity, and by the opposition between Heraclites and Parmenides.

Key Words: Nicol, Ontology of Communications, Metaphysics of Expression, Being and Logos.

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS VON MENCHERO

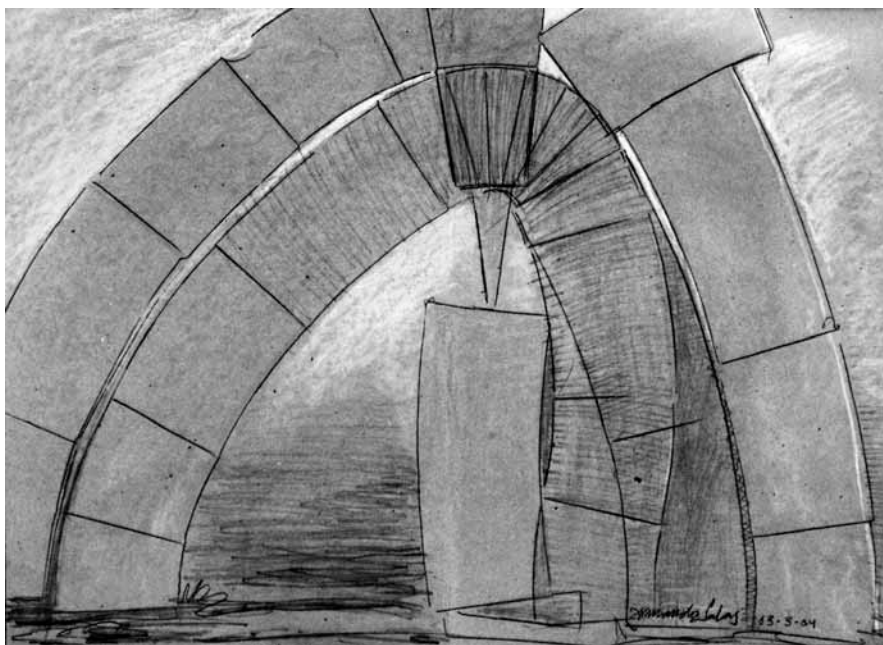
Man gründet sich auf einer Ontologie, dass sie nicht der Zielpunkt ist, sondern Ausgangspunkt der Vernunft. Auf einer Seite behauptet Nicol, dass das Sein ist, was gegeben wird, was eindeutig ist. Auf der anderen Seite behauptet Heraklit, dass es keinen Unterschied zwischen dem Schein und der Realität gibt. Das Sein wird wesentlich das Mitteilbar sein und dadurch das Gemein und das Geteilt. Nicol findet in Heraklit das Äquivalent, wenn Heraklit behauptet, dass die Vernunft für alle Menschen allgemein ist. Dieser Artikel analysiert drei Absätze, durch die, wie wir meinen, die Gedanken des Autors strukturiert werden:

Griechenland in dem Denken von Nicol, die Erkenntnistheorie und die Metaphysik. Damit denkt Nicol über die Gegendarstellung zwischen Heraklit und Parmenides nach, die Unteilbarkeit zwischen dem Sein und Logos und die Intersubjektivität als Ausdruck des Seins. Von diesem letzten Teil zeigt die These, dass die Metaphysik von Nicol eine Ontologie der Kommunikation ist, in der der Mensch eine Bindung für alle Menschen ist und deren Dasein nur möglich bezüglich eines kommunizierenden Mensch ist.

Schlüsselwörter: Ontologie der Kommunikation, Metaphysik der Ausdruck, Sein und Logos.

LA APARIENCIA DEL CIELO

Ivetta Gerasimchuk



Dedicado a los que luchan por el cambio climático.

“Por la tarde se dice, habrá buen tiempo mañana porque el cielo está rojo. Y por la mañana se dice, hoy habrá tormenta porque el cielo está rojo y amenazante. Todo el mundo sabe cómo interpretar las señales del tiempo, pero no saben interpretar las señales de los tiempos”.

El Primer Ministro leyó el pasaje dos veces. Consideraba a San Mateo como su evangelista personal, porque Mateo, al igual que él, había sido un recaudador de impuestos. El Arzobispo, a quien el Primer Ministro tenía decidido recibir la tarde siguiente, era consciente de esto, ya que, recoger algunas citas de esta fuente antigua no hacía daño a nadie.

Cuando sonó el teléfono era su cuñado, que era Embajador en Bruselas. Con voz algo tensa el Embajador comunicó que él y sus colegas de la Comisión Europea estaban celebrando y bebiendo “champán ruso”, porque el Parlamento Ruso había ratificado finalmente el protocolo de Kyoto y toda la sarta de regulaciones iban a entrar en vigor dentro de tres meses. El Primer Ministro no salía de su asombro al ver cómo los franceses eran capaces de actuar con doble rasero. El se acordaba de todo, del follón que habían armado en la Organización Mundial del Comercio, cuando los granjeros rusos habían exportado queso con el nombre de “Brie”. Según sus compañeros de partido, el hecho de que él y el entonces Ministro para el desarrollo Económico tuviesen que darle otro nombre al queso, les había costado el quince por ciento de los votos de los granjeros en las últimas elecciones.

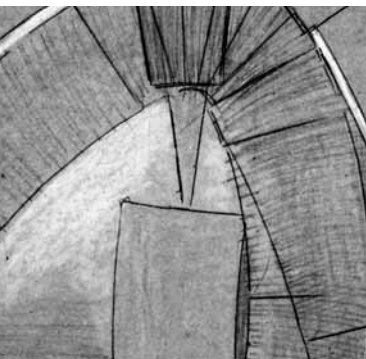
El telegrama para el Kremlin, con la frase: “Gracias, muchachos”, había sido debidamente preparado y el Primer Ministro decidió dar por terminado el día, después de echarle un vistazo. Después de todo, el cielo estaba rojo por la tarde y dijo entre dientes: “Al menos, tendremos un buen día mañana”.

El día siguiente fue un completo desastre. Estuvo lloviendo tanto que las calles de la ciudad se inundaron y las carreteras rurales quedaron destrozadas. Tomaron como chisme el modismo que dice: “Está lloviendo a cántaros” y que, para los Ingleses, es: “Está lloviendo a gatos y perros”, porque en ese momento, tanto los unos como los otros estaban sentados juntos sobre los contenedores de basura, esperando que el agua se fuese diluyendo poco a poco, y recordando las escenas bíblicas que nos hablan de la amistad pacífica entre antiguos enemigos como eran el león y el cordero¹.

Debido a la inundación, a las diez y cuarto de la mañana, la nueva estación eléctrica sufrió una serie de corto-circuitos, debido a lo cual la capital y dos ciudades cercanas se quedaron sin fluido eléctrico durante siete horas seguidas. Tres personas murieron asfixiadas y docenas fueron hospitalizadas cuando se quedaron atrancados varios vagones del metro bajo tierra. El Jefe de la oposición acusó públicamente al Primer Ministro de ser un “amigote” de Washington porque su gobierno había liberalizado los requisitos, y las máquinas de la problemática estación eléctrica había sido comprada a empresas norteamericanas. Sin embargo, se le olvidó decir que en el área de las construcciones colaboraban empresas que estaban relacionadas con dos o tres líderes de la oposición. Mientras tanto, el Fiscal General comenzó una investigación en este asunto sin consultar al Primer ministro siquiera.

Lo único bueno de todo esto fue que, al no tener electricidad, mientras los militares encargados del suministro alternativo se dedicaban a tareas sociales, no funcionaban los Medios de Comunicación, lo cual dio tiempo tanto a los gobiernos nacionales como municipales para pensar en lo que iban a escribir y decir en las conferencias de prensa.

1. N. del Traductor: *Cita del Profeta Isaías.*



La lluvia se paró poco después del mediodía, aunque es probable que ningún miembro del gobierno tomase el “lunch”. Felizmente eliminada la causa del fallo eléctrico, el Primer ministro decidió seguir con sus planes para el resto del día y prepararse para el encuentro con el Arzobispo por culpa o, tal vez, a pesar de las “fuerzas mayores” y circunstancias de la mañana. Por supuesto que había separación entre la Iglesia y el estado. Sin embargo, el Primer Ministro, al enfrentarse con sentimientos anti-globalización y anti-americanos que iban en aumento, fue aconsejado de que sería un bien para la identidad nacional la interacción con la Gracia Divina. Por último, aunque no sea lo menos importante, el Arzobispo era padrino de la hija del Primer Ministro.

“Por encima de todo, comenzó el Arzobispo, el tiempo habría sido el tema más seguro para poder charlar, aunque hoy, Primer Ministro, Usted preferirá que no toquemos el tema”.

De forma afligida, el Primer Ministro replicó: “si no hubiera sido por la lluvia, me hubiera gustado hablar del tiempo con Su Eminencia u ofrecerle una copa de champán ruso, en verdad”.

“Me encanta que Vd. Siga con su sentido del humor porque lo va a necesitar” Y el Arzobispo cambió enseguida hacia un asunto de su interés. “Esta mañana, durante un congreso ecuménico, la catedral central se quedó sin electricidad y nuestros hermanos procedentes de diferentes Iglesias Cristianas de todo el mundo se dieron cuenta de que el representante gubernamental se quedó sin saber qué decir. Hubiera deseado más compromiso de parte del representante del gobierno, a la hora de dar la bienvenida a nuestros delegados”.

“No espero que mi plantilla sea elocuente en lo concerniente a la fe. Es suficiente con que sepan afrontar las obras, especialmente hoy,” “El primer ministro dejó el tema. “Eminencia, después de todo, ¿No tiene la Iglesia suficientes secretos vergonzosos que se quieren ocultar?”.

“Espero ser el único que puede explicar ambas cosas, las faltas de Vds. y las nuestras”. Parece que el arzobispo quería cambiar el rumbo del debate. “Mi religión no sólo sostiene que el humano tiene defectos sino que se trata de una Iglesia compuesta de seres humanos”.

“Ustedes lo tienen todo muy fácil de la misma forma que existen en la Sagrada Escritura unas parábolas que son vagas y simbólicas”. De todas formas, el Primer Ministro perdió la serenidad. “A propósito, el Jefe de la oposición ha dicho que hoy el corte de suministro fue causado por unos aisladores defectuosos. Todavía no sé como ha llegado a estas conclusiones, pero tal vez su Eminencia pudiera explicar por qué la Cristianidad cree que todo ser humano es un ser con defectos. “¿Puede hacerlo Usted?”. Diciendo esto, el Primer Ministro se echó para atrás en la silla y murmuró: “¿cómo podemos conseguir mejor calidad de vida si TODO y TODO EL MUNDO es defectuoso?”.

El Arzobispo tomó una pausa y pareció tomar en serio la pregunta. “Quiero concluir, Primer Ministro, en el sentido de que los defectos son las habilidades que tenemos los humanos para pensar y para dudar y, por supuesto, para desobedecer cuando no estamos de acuerdo. Los defectos son la otra cara del libre albedrío². Y esto es lo que hace al ser humano distinto de las otras especies animales, es decir, de los que no necesitan de la salvación. Cristo fue un ser humano y vino para redimir sólo a las almas de los seres humanos”.

“Lo siento, Eminencia, tengo que tomar nota de esto y volver a leerlo antes de nuestro próximo encuentro”, replicó el Primer Ministro algo desesperado. “Lo siento muchísimo, pero no puedo concentrarme en otra cosa que no sea los incidentes y accidentes de esta mañana”.

Así acabaron el encuentro. El arzobispo se puso de pie y el Primer Ministro hizo lo mismo. “Primer Ministro, creo de verdad que Vd. No necesita escribir nada. Vd. Entenderá a donde quiero yo llegar cuando Vd. Mismo se ponga a pensar. Pero hay algo que desearía añadir, volviendo a lo que Vd. Dijo de que una cosa es la fe y otra cosa son las “obras”³.

“Por supuesto”, dijo el Primer Ministro al darse cuenta que no había sido muy diplomático ni muy político. “Además, no soy yo sólo quien dice esto, de que no existe gran diferencia entre la fe y las obras, porque esto se remonta a un viejo debate filosófico. Mire lo que hay alrededor de Vd.: los análisis políticos no encuentran la clave para el crecimiento futuro; y los científicos no pueden aclarar si el clima se pone o no más caliente”.

En este mismo momento en el que las luces seguían en la oficina, el Primer Ministro brindó por la idea de que las cosas regresaban a su camino normal. “Excelencia, veo que lo que Vd. quiere decir. Pero tanto los políticos como los economistas, e incluso me imagino, los científicos, nunca desestabilizarán a la gente, diciéndoles que no hay una explicación definitiva de lo que va a ser de este mundo. Esto quiere decir que los gobiernos tampoco saben nada de nada. Y fíjese, los Americanos no se critican a sí mismos, y sin embargo son la nación más poderosa...”.

En este preciso momento se abrieron las puertas y entró el Fiscal General en la oficina del Primer Ministro.

“Primer ministro. Su Eminencia”, dijo. “Siento decirles que hay que hacer un comunicado. Tal vez ustedes dos. La prensa está esperando”.

No quedó contento el Primer Ministro al recibir órdenes en su propia oficina. “Por supuesto, cuenta con mi comunicado”, dijo echando una mirada al jefe de prensa que, junto a otros miembros de la plantilla, estaba de pie detrás del Fiscal General.

“Debe ser revisado el comunicado, teniendo en cuenta los últimos acontecimientos de esta tarde, ¿de acuerdo?”, continuó el Fiscal General.

“¿Cuáles son los acontecimientos de esta tarde?”, preguntó el Primer Ministro.

“Por la tarde se dice, habrá buen tiempo mañana porque el cielo está rojo. Y por la mañana se dice, hoy habrá tormenta porque el cielo está rojo y amenazante. Todo el mundo sabe cómo interpretar las señales del tiempo, pero no saben interpretar las señales de los tiempos”.

2. N. del T.: Palabra acuñada por los Protestantes Luteranos.

3. N. del T.: Nueva Teoría Luterana.

Mi religión no sólo sostiene que el humano tiene defectos sino que se trata de una Iglesia compuesta de seres humanos.

“Bueno, comunicó el jefe de prensa, dos líderes de la Oposición han sido arrestados, porque el gabinete del Fiscal General ha encontrado una sólida evidencia de que ellos estaban al tanto de que, durante la construcción, varias de las máquinas compradas en el extranjero, habían sido reemplazadas por maquinaria ya usada y vueltas a vender en el extranjero a...”.

“Muy bien, dijo el Primer Ministro al Fiscal, en este caso Vd. Mismo puede hacer el comunicado”.

“Un momento, porque media hora más tarde, es decir, hace quince minutos, explicó el Fiscal, otra persona se ha culpado a sí misma del asunto”. “Se trata de una mujer que se llama Anna Lee, que lleva un negocio al por menor o algo por el estilo”, añadió el Jefe de prensa. “Pero antes de ser arrestada, hizo un anuncio a los Medios de Comunicación, de forma que, en este momento, la gente tiene la idea de que el Gobierno usó el accidente de la central eléctrica para librarse de la Oposición”.

“Pero, ¿cómo puede ser esto?” preguntó el Arzobispo que había estado contemplando la escena, Vd. dice que se han encontrado pruebas inequívocas de negligencia durante la construcción de la planta eléctrica, ¿verdad?”.

“Así es, Eminencia, replicó el Fiscal General, porque Anna Lee dice que ella fue la que causó la lluvia, porque ella afirma que ella puede hacer cambiar el tiempo”.

Por la mañana, los titulares de todos los periódicos eran los siguientes: “Una lluvia embrujada causa pérdidas multimillonarias. —El Primer Ministro resulta pringado por Anna Lee. —El Gobierno inicia una cacería de Brujas. —El Arzobispo no está de acuerdo con la explicación del la Bruja, etc.”. El Primer Ministro se rió de los titulares, porque aquí estaba naturalmente el dilema del Arzobispo: o partir de las “obras” solamente; o partir, a la vez, de la “fe” y de las “obras”. Y la prensa había preferido la última opción, junto con parte del público y de la propia plantilla.

Según lo que hasta ahora se le había comunicado, resultaba que Anna Lee, de acuerdo con los tests que se le habían hecho, estaba perfectamente bien de la cabeza. Reconoció haber tenido un acuerdo con la Oposición para causar la lluvia del día anterior y para anunciar que ella había estado detrás de todo ello, en el caso de que llegasen a acusarla o a arrestarla. Pero ella insistía en que no tenía ningunos intereses ocultos en la forma como podría ser usada la situación con vistas al Gobierno Interino. Por lo visto, su única preocupación consistía en llamar la atención sobre su persona, ya que dar publicidad a un accidente era la mejor oportunidad para ello.

El Primer Ministro pensó. “De hecho, no está claro quién de los dos (la oposición o Anna) utilizó al otro y hasta qué punto”. En este momento se lamentó de que su gobierno tuviese una plataforma tan liberal que no le diese margen para poder arrestar tanto a la Oposición como a Anna, y tal vez a algunos de la prensa, sin mayor dilación, y sin ulteriores consultas.

Sin embargo, mientras la oposición afirmaba que el Gobierno en funciones había sido más engañoso, cobarde y peligroso que ellos mismos en general. Y de forma específica, respecto al accidente de la central eléctrica, Anna había hecho un número de afirmaciones y propuestas, manifestando que estaba dispuesta a colaborar. Entre otras cosas, y con el fin de facilitar las obras de reparación, ella se ofreció para mantener el buen tiempo durante los próximos diez días. En efecto, se trató de un buen regalo, porque durante los últimos quince años el clima, en esta parte del globo, a la vez se había vuelto loco y había perdido la chaveta. El Primer Ministro miró por la ventana. El sol estaba reluciente, pero muy caluroso, porque la brisa marina refrescaba la ciudad. Por supuesto que esto podía ser una coincidencia, y no tener nada que ver con lo que la “Bruja” había prometido.

Los pensamientos del Primer Ministro fueron interrumpidos por el teléfono. Según una filtración de un topo en el departamento de estado, tan pronto como Anna Lee fuese puesta en libertad, el pentágono estaba a punto de hacerle una oferta que ella no podía rechazar. De aquí que el suplente, el Vice-Primer Ministro insistía en que era preciso interceptar la iniciativa, mientras la pelota estuviese en su campo, y que debería tener una reunión interdepartamental con Anna mientras más pronto mejor. Hechos todos los arreglos, sólo faltaba esperar al Primer Ministro.

Cuando entraba, el Primer Ministro estaba pensando que él había visto a Anna Lee o alguien muy parecido a ella, en alguna ocasión, pero no se acordaba de más detalles. Se trataba de una mujer alta, en la mitad de los treinta, que era de origen mixto, con algunos ancestros seguramente chinos o coreanos. A pesar de sus varias ocupaciones —presuntas y reales— de las últimas 36 horas, parecía bien acicalada, usando maquillaje y vistiendo un elegante traje de oficina. De verdad que era atractiva, concluyó el Primer Ministro, cuando al mismo tiempo sentía cierto remordimiento de conciencia.

“Señorita Lee, nosotros damos por hecho que Vd. queda arrestada”, continuó el Fiscal General, mientras el Primer Ministro estaba sentado y hacía señales de estar de acuerdo. “Estoy seguro de que Vd. es consciente del hecho de que la lluvia ha causado la muerte de tres personas, muchos heridos y pérdidas multi-millonarias. Usted misma ha afirmado ser la responsable y estar involucrada en ello”.

“Pero Vd. podría haber predicho con antelación, insinuó la Ministra de Asuntos Sociales, los daños que iba a causar un desastre natural...”.

“No, eso es imposible”, dijo Anna, porque yo no poseo otras habilidades sobrenaturales”.

“Señorita Lee, el Primer Ministro pensó que ya le tocaba el turno para hacer la pregunta principal, Vd. Ha reconocido que ha llegado a un acuerdo con la Oposición. ¿Podría explicar esto mejor”.

“El trato fue que yo causaba la lluvia y lo explicaba, por si se publicaban otras versiones del suceso”.

Los defectos son la otra cara del libre albedrío.

“Esto es, dijo el Fiscal General bastante satisfecho, lo que todos nosotros ya sabíamos”.

“Qué beneficios a cambio esperaba Vd. alcanzar”, preguntó el Primer Ministro.

“Una compensación monetaria y un puesto en el Parlamento, contestó Anna rápidamente. Ahora veo que ellos estaban tirándose un farol. De hecho, nunca creyeron que yo iba a cumplir la parte del trato que me correspondía. Por eso, ahora actúan como gente que no estaba preparada para este suceso”.

“Esto quiere decir, concluyó el Primer ministro, que Vd. no está ya esperando ni la compensación económica ni el puesto en el Parlamento, por parte de la Oposición, ¿es verdad?”.

“Creo que no, Señor”, replicó Anna.

El Primer Ministro no continuó con la Próxima pregunta porque se quedó pensativo. Fue su suplente quien decidió romper el silencio. “Si Vd. puede cambiar el tiempo, ¿puede también cambiar el clima?”. El Vice-Primer Ministro se sonrió tan íntimamente preguntando esto que su jefe llegó a pensar que había perdido la chaveta por la “Bruja”.

“Yo sola no. Sino unida a todas mis hermanas alrededor del mundo”. La respuesta de Anna quedó inconclusa cuando el Primer Ministro tosió y a la Ministra de Asuntos Sociales se le cayó la pluma.

“Damas y Caballeros, ya lo tenemos”, el Fiscal general le dio a los demás un guiño ya conocido de antemano.

“Con todos los líos que tenemos con el Protocolo de Kyoto, siguió el Primer Ministro, no creo que mi gobierno vaya a iniciar en estos momentos ninguna red internacional de “Brujas”. “¿Hace falta recordarle, dijo mirando a su Vice-Presidente, que hace media hora Vd. había sugerido mantener este asunto dentro del contexto nacional?”.

“Creo que no estoy proponiendo que Anna y Compañía paren el calentamiento global de la atmósfera”, replicó el Vice-Primer Ministro. “Según el Protocolo de Kyoto nosotros nos estamos excediendo en nuestras emisiones de carbono y quisiera saber si la Srta. Lee pudiera conseguir que emitiésemos menos. Y volviéndose a Anna le preguntó: “Vd. Cree que puede hacerlo?”. “Yo creo que sí”, respondió Anna después de alguna vacilación.

“¿Por qué no pasamos a decidir lo importante?”, dijo el Primer Ministro al darse cuenta que estaba entrando en muchos detalles de las preocupaciones de los subordinados. “Por motivos de estado y de sus intereses, sugiero que la Srta. Lee nos ayude a eliminar el daño causado por el desastre y calmar a la gente, demostrando a la vez que ella no es culpable, con el fin de poder ser puesta en libertad. Ella debe fingir públicamente que ella ni es “bruja” ni tiene ningún poder sobre el tiempo. De esta forma, sólo acusaremos a la Oposición, dos de cuyos miembros han sido ya arrestados. Debido a esto, Srta. Lee, tendrá que volver atrás en sus promesas, y hacer que llueva, aunque sólo sea un poco, mañana mismo.

Como premio, Vd. recibirá una compensación económica que sea el doble de la ofrecida por la Oposición, y un lugar en el Parlamento...”.

“Y tres asientos más para sus hermanas”, introdujo la Ministra de Asuntos Sociales, que también encabezaba el ala feminista del partido gobernante.

“Todavía no he acabado”, exclamó el Primer Ministro. Está bien, que haya tres asientos más para sus hermanas y ojalá que hubiese en el país muchas mujeres con habilidades para modificar el clima. Pero mi gobierno no quiere parar nuestra colaboración en esto solo, Srta. Lee. El Vice-Primer Ministro y los ministros negociarán sus propuestas con Vd. punto por punto. Señoras y señores, ¿están Vds. contentos con todo esto?”.

El primer Ministro casi se arrepintió de haber pedido a Anna que hiciese llover al día siguiente. Se olvidó que había quedado en visitar una plataforma petrolífera en alta mar. Ahora fingía que iba a disfrutar de la visita, a pesar de la llovizna. La residencia, capaz de albergar a más de cuatrocientos trabajadores a la vez, era la plataforma más vieja en alta mar en su país y, en ese día, precisamente celebraba su trigésimo aniversario. Por todo ello, el primer Ministro no le quedaba otro remedio que tomar parte en las celebraciones.

Como explicó el jefe Ejecutivo, su compañía tenía la costumbre de apodarar a las plataformas petrolíferas con los nombres de barcos famosos, y por ello recibió el nombre de un barco llamado “El Arca”. “Esto es interesante, se preguntaba el Primer ministro”, ¿qué diría el Arzobispo sobre esto?”. A los huéspedes se les mostró que se trataba de operaciones de “desarrollo sostenible”, “orientadas socialmente” y “cuidadosas con el Medio Ambiente”. El Primer Ministro no dejaba de asentir con la cabeza y de sonreír; no quiso hacer ninguna pregunta porque sabía que se trataba de un lavado de cerebro. El se centraba en una contemplación más emocionante.

Aunque Primer Ministro, después de todo, ayer fue su día, porque había encontrado una solución fácil y políticamente beneficiosa para el accidente de la central eléctrica. El había ganado en listeza a la oposición, a la “Bruja” y a su plantilla. En su país él era el mejor en la arena política. Eso es por lo que era él quien era, y seguiría siendo Primer Ministro. Hacía que las cosas volviesen a la normalidad, sean lo que sean, las “obras” o la “fe” las que estuviesen detrás de los pasados cambios del tiempo. Y tal vez el futuro ofrecería mejores oportunidades. “Tal vez, dijo el Primer Ministro en tono jocosos, el Vice-Primer Ministro se casará por cuarta vez, y él y Anna vivirán felices juntos hasta el fin de sus días”. Sonreía con tanta alegría que el grupo de prensa que le acompañaba tembló. A nadie se le permitía tomar fotografías de la plataforma porque el flash podía causar un parón en la maquinaria.

Al regresar en helicóptero se le advirtió al Primer Ministro que había una manifestación de anti-globalización y de “verdes” que protestaban en las cancelas del cuartel general que él tenía que visitar más tarde para

“Así es, Eminencia, replicó el Fiscal General, porque Anna Lee dice que ella fue la que causó la lluvia, porque ella afirma que ella puede hacer cambiar el tiempo”.

asistir al banquete de aniversario. Sin embargo, el Jefe de seguridad dijo que el Primer Ministro podía entrar en el edificio por un camino secreto.

No era ridículo entrar a sus citas por la puerta trasera, en su propio país, pero eso formaba parte de su cargo. Además, sentado en el coche, pensaba que tanto los “verdes” como los “anti-globalización” tenía perfecto derecho a protestar contra “El Arca”, y su propietario, por las mismas razones que ellos habrían probablemente protestado contra Noé y su prototipo bíblico. Las instalaciones sólo estaban al servicio de unos pocos, y se deshacían del resto de criaturas vivientes fingiendo que, de esta forma, se libraban —la humanidad y la naturaleza— de un destino más horripilante. Entre otros defectos, “El Arca” era una instalación en ultramar de una compañía multinacional a la que se culpaba de presuntos sobornos a oficiales del Estado en media docena de países, con el fin de destruir la ratificación del mismo Protocolo de Kyoto. “Todo lo que tendría que hacer para conseguirlo, dijo con burla y desprecio el Primer Ministro, era llegar a un acuerdo con Anna Lee”.

“¿Qué es peor, pensaba el Primer Ministro, mientras salía del coche una Anna aliada con los políticos, o una Anna aliada con los negocios?”.

“Por supuesto, que ella también lleva adelante algunos negocios. ¿Qué clase de negocio era el que ellos decían que ella llevaba? ¿Venta de aparatos de aire acondicionado?”. El Primer Ministro se quedó quieto y sus guardaespaldas le miraban intrigados. Ahora se había acordado. Hacía catorce o quince años, cuando era todavía recaudador de impuestos, su esposa le había insistido en comprar un aparato de aire acondicionado en días de calor inusual. Y el muchacho que vino a instalarlo se parecía a alguien... que tenía que haber sido un hermano de Anna Lee.

“Diantres”, dijo el Primer Ministro soltando la palabrota, al ver que, en vez de ser él el que sobrepasaba a otros en genialidad, ahora estaba siendo vencido. “No puede ser; tengo que darle una lección a esa “Bruja”. Esa no va a salir de la cárcel por al menos...veremos cuántos son los años que marca la ley. En primer lugar, el fraude es violación de los derechos de los consumidores; en segundo lugar, el hacer trampas debe ser considerado como una competencia indecente; y en tercer lugar, hay una modificación peligrosa del Medioambiente. Por supuesto, que todo esto le gustaría a los verdes...”.

Pero el Primer Ministro no pudo acabar esta consideración. Se oyó una voz fanática que gritaba “Salvad al planeta y no al Arca”, y cayó muerto de unos disparos dos pasos fuera de la puerta trasera de los Cuarteles Generales.

Moscú, 7 de septiembre de 2005.

* Traducido por D. Manuel J. Alonso en la madrugada del domingo 13 de noviembre de 2005

RESUMEN DEL RELATO DE GERASIMCHUK

La imposibilidad de que los acontecimientos puedan predecirse convierten la existencia de los sujetos en algo meramente azaroso: inundaciones, manifestaciones, protestas, cambio climático, intereses económicos... por un lado la fe y, por otro, las obras, el

fanatismo y la tolerancia, todo ello en conflicto ante las perspectivas que plantea el Protocolo de Kioto.

Palabras clave: Protocolo de Kioto, fe, medioambiente, globalización y cambio climático.

RÉSUMÉ DU RÉCIT DE GERASIMCHUK

L'impossibilité de pouvoir prédire les événements, transforme l'existence des sujets en quelque chose purement hasardeuse: inondations, manifestations, protestations, changement climatique, intérêts économiques... d'un côté la foi, et d'un autre côté, les oeuvres, le fanatisme et la tolérance,

tout cela est en conflit face aux perspectives qui établit le Protocole de Kyoto.

Mots clés: Protocole de Kyoto, foi, environnement, globalisation, changement climatique.

SUMMARY OF GERASIMCHUK'S SHORT STORY

Human existence becomes unpredictable: floods, demonstrations, economic interests, climatic changes, etc., because we cannot predict the events. Kioto's protocol shows the contradictions between beliefs and

actions, between bigotry and tolerance.

Key Words: Kioto's protocol, Environment, Globalization, Climatic Changes.

ZUSAMMENFASSUNG DES BERICHTS VON GERASIMCHUK

Die Unmöglichkeit der Vorhersage der Ereignisse verwandelt das Dasein der Subjekte in etwas gefährlich: Überschwemmungen, Demonstrationen, Proteste, Klimawechsel, wirtschaftliche Interesse ... Auf einer Seite der Glaube und auf der anderen Seite

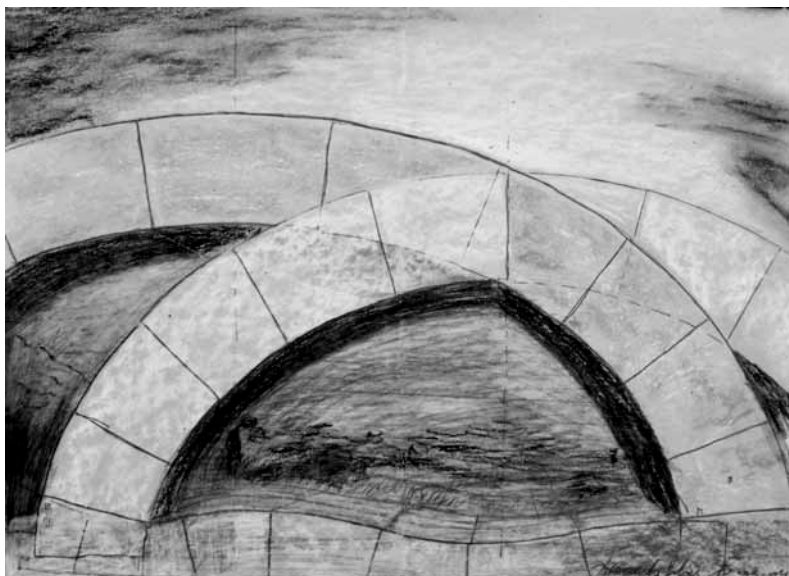
die Werke, der Fanatismus und die Toleranz. Alles dies ist im Konflikt vor den Perspektiven des angegangenen Kiotoprotokolls.

Schlüsselwörter: Kiotoprotokoll, Glaube, Umwelt, Globalisierung und Klimawechsel.

ARTE, ACCIÓN Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE GUY DEBORD

José Manuel Gomes Pinto

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa (Portugal)



“Les idées s’améliorent. Le sens des mots y participe. Le plagiat est nécessaire. Le progrès l’implique. Il serre de près la phrase d’un auteur, se sert de ses expressions, efface une idée fausse, la remplace par l’idée juste”¹.

Guy Debord, *La société du spectacle*, § 207

1. EL ESPECTÁCULO COMO FORMA

En los últimos diez años, desde su muerte en 1994, pocos autores han sido tan citados como argumento de autoridad y, simultáneamente, tan poco comprendidos en su intencionalidad teórica y práctica, como el francés Guy Ernest Debord. Ya el propio Debord, en 1975, en su película *Refutación de todos los juicios, tanto elogiosos como hostiles, que hasta ahora se han hecho sobre la*

1. “Las ideas se mejoran. El sentido de las palabras participa de ello. El progreso lo implica. El plagio es necesario. Él comprime, de cerca, la frase de un autor, se sirve de sus expresiones, borra una idea falsa, la reemplaza por la idea justa”. La traducción es mía.

película “*La Sociedad del Espectáculo*”, afirmaba lo siguiente: “Muchos aseveran que se han entusiasmado con esta película [*La société du spectacle*], pero han intentado, inútilmente, explicar el porqué. Siempre que me veo aplaudido por gente que debería ser mi enemiga, me pregunto qué error habrán cometido en sus razonamientos. Y eso es fácil de hallar. Encontrando una extraña cantidad de novedades y una insolencia que ellos no pueden comprender, los consumidores de la vanguardia pretenden acercarse aquí a una imposible aprobación, reconstruyendo algunas extrañas bellezas de un lirismo individual. Así, unos quieren admirar en mi película “un lirismo de la rabia”; algún otro ha descubierto que la superación de la vida cotidiana comporta una cierta melancolía; otros incluso, que sobreestiman mucho el refinamiento de la actual vida cotidiana, me atribuyen un cierto dandismo. En todos ellos, la vieja canalla prosigue ‘su manía *de negar todo lo que es, y de explicar aquello que no es*’².”

A decir verdad, *La sociedad del espectáculo* se encuentra entre esos libros que no podían huir de su propio destino: el de ser un libro demasiado profético para su tiempo, un libro que cuando tenía pleno sentido no fue leído, un libro que, en el momento en el que más se lee y traduce, carece de fuerza analítica real, aunque contenga un virus que ha quedado impensado y que tiene la capacidad para reproducirse en el seno del actual organismo reflexivo. Esa fuerza viral se plasma en lo que Debord denomina “acciones apropiadas”. Éstas, las cuales, como veremos, se constituyen como medios, pueden dar lugar, en la actual crisis del pensamiento, a nuevas formas de experiencia y por lo tanto a nuevas formas de conciencia. Es decir, ayudan a extender nuestro pensamiento.

Pero incluso así, y únicamente observando el concepto de “espectáculo” con ojo clínico —concepto que Debord presentó sistemáticamente en dos fechas separadas por más de veinte años, 1967 y 1988, lo que supone que la historia ha devuelto al autor sus propias teorías en forma de verdad—, debemos asentir a la tesis según la cual el “espectáculo” no es ya la forma predominante en el ser social actual. Esta tesis la comparten Stuart Home, el grupo Luther Blisset, Régis Debray y, más recientemente, pero por razones también muy distintas, Jonnathan Crary. Hay incluso quien hable no ya de *espectáculo* sino de *espectáculo interactivo*³. Siguiendo en esta línea, Baudrillard afirma que el “espectáculo” ha devenido “simulacro”. La actualidad, para Baudrillard, no es ya el dominio de lo *espectacular* sino de la simulación. Según él, el problema no es que lo “verdadero [sea] ahora un momento de lo falso”⁴, sino que las imágenes han ganado tanta densidad ontológica que la moderna tecnología está a punto de cometer un “crimen perfecto”: “[...] La imagen ya no puede imaginar lo real, una vez que ya lo es. Ya no puede so-

2. Guy Debord, 1994, 171/3

3. Cfr., el artículo de Best & Kellner.

4. Guy DEBORD, 1992b, 19. A partir de ahora se citará esta obra haciendo referencia al número de párrafo y no al número de página. En este caso, la cita procede del §9. Se procederá de la misma forma para los *Commentaires sur la “Société du spectacle”*. En todos los demás casos, se seguirán los procedimientos habituales.



ñarlo, una vez que ella es su realidad virtual. Es como si las cosas se hubiesen consumido en su espejo y hubiesen devenido transparentes para sí mismas, totalmente presentes a sí mismas, a plena luz, en tiempo real, en una trascripción implacable. [...] En el mundo de la simulación, no solamente el mundo ha desaparecido, sino que la cuestión de su existencia ya no puede ser planteada”⁵.

Cualquiera que compare a Debord y Baudrillard percibirá de inmediato las estrechas relaciones que mantienen. No solamente porque sean contemporáneos, sino también porque frecuentaron los mismos “nichos” de poder —nos referimos al grupo *Socialisme ou Barbarie*— y, sobre todo, porque Baudrillard afirmó haber sido un día *situacionista*⁶. Para Baudrillard, este habría sido el error de su juventud. De hecho, lo que le llevó a romper con los situacionistas fue la obsolescencia de sus principios. Baudrillard los creyó demasiado ingenuos e incapaces de llevar a buen término el análisis de un tiempo siempre en movimiento, un movimiento cada vez más acelerado. La ruptura de Baudrillard con el movimiento situacionista ha de entenderse a partir de dos razones, y es mediante el cotejo de estas dos posiciones como construiremos los hilos argumentativos de nuestra tesis.

La primera razón de esa ruptura estriba en el hecho de que Baudrillard percibe la teoría de Debord como una limitación conceptual. Es decir, para Baudrillard, Debord se movería en conceptos “importados” del marxismo, conceptos que sientan las bases de una concepción de la experiencia humana fundada en el carácter diferido del contacto del sujeto con el objeto, con el mundo. Es lo que Marx llama la enajenación del trabajador: “La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”⁷. La enajenación se produce debido a esa desincronización entre sujeto y objeto. Pero para Baudrillard la concepción de una experiencia diferida no tiene hoy ningún sentido.

La enajenación, de hecho, se produce al tener lugar una separación muy clara entre el momento de la concepción, de formación de la imagen mental del objeto a construir, y la fuerza necesaria que es imprescindible para *transformar* una materia cualquiera en esa misma idea. La fuerza del trabajo se objetiva y deja de ser un *medium*, pasando a convertirse en un mero instrumento. La fuerza transformadora pierde así su finalidad última, la de ser conciente de sí misma en cuanto fuerza de transformación. La “separación perfecta”, que es el título del primer capítulo de *La sociedad del espectáculo*, parece tener aquí su fundamento último. Todo se “alejó en una representación” porque lo que se daba anteriormente como experiencia vivida, materializada, sincronizada, está ahora reunido en el

5. Jean BAUDRILLARD, 1996, 26/7.

6. *Apud* BEST & KELLNER, 1998.

7. Karl MARX, 1993, 160.

plano de una imagen fabricada según principios que no son immanentes a la misma experiencia ni están explícitos en la imagen.

Para Debord, el espectáculo se constituye como una fuerza de encriptación, y no como un local de inscripción. La imagen artificial del espectáculo reúne momentos fragmentados y los presenta únicamente como fragmentos. De este modo, la realización simbólica del espectáculo se torna absoluta. En esa imagen construida artificialmente no se da una restitución de los fragmentos a la totalidad, entendiendo ésta como unidad relacional, sino que, todo lo contrario, en la imagen se presentan los fragmentos como algo sobrepuesto. La precisión conceptual de Debord en este punto es evidente: en un sistema que traza sus límites desde el exterior, su interior solamente puede aparecer en forma de revelación, de anunciación, con lo que “las sociedades en las cuales reinan las actuales condiciones de producción se *anuncia* como una inmensa acumulación de espectáculos”⁸. El espectáculo integrado, que Debord presenta en los *Comentarios sobre la “Sociedad del espectáculo”*, es el ejemplo último de ese movimiento. Esto es lo que viene a decir Giorgio Agamben al afirmar que “cuando el espectáculo era concentrado, la mayor parte de la sociedad periférica se le escapaba y, cuando era difuso, se le escapaba una pequeña parte. Hoy ya no se le escapa nada. El espectáculo se ha mezclado con toda la realidad y la ha permeabilizado”¹⁰.

El espectáculo adquiere así el mismo estatuto que el lenguaje humano, un *medio* que delimita lo real, o mejor, un acontecimiento que se constituye como real: “el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma y el ser lingüístico del hombre”, dice Agamben¹¹. Para Baudrillard, a la inversa, es la forma en que ahora se produce lo real la que simultáneamente impide la posibilidad de toda revelación, de toda *anunciación*. Para Baudrillard, la actualidad no tiene profundidad, está constituida únicamente por superficie.

La segunda razón que lleva a Baudrillard a separarse de las tesis presentadas en *La sociedad del espectáculo* se funda, como ya se afirmó, en la obsolescencia de las reflexiones de Debord con respecto a los nuevos medios tecnológicos que van surgiendo y, al mismo tiempo, ampliando las ramificaciones del espectáculo, dando lugar a estructuras más complejas y sutiles. Se ha reconocido por doquier que Debord está aprisionado en la tesis de la producción técnica de la imagen, viendo en la técnica un instrumento de unificación, un instrumento de producción de sentido. Sin embargo, será Baudrillard quien lleve esta crítica al máximo extremo. Es un hecho evidente que la distinción entre técnica y tecnología no existe para Debord, o que para éste los términos son equivalentes. Pero, contrariamente a lo que piensa Baudrillard, este error de Debord constituye su riqueza más profunda.

La función unificadora de la imagen técnica para Debord se sostiene, justamente, en que es ella la que determina lo *común*: lo que puede ser

8. Guy DEBORD, 1992b, §1.

9. Guy DEBORD, 1992a, IV.

10. Giorgio AGAMBEN, en ANDREOTTI & COSTA, 1996, 75.

11. Giorgio AGAMBEN, 2001, 70.

compartido por todos y hacia lo cual todos tienden. El espectáculo se presenta así como una *mundivisión*¹². Expresado de otro modo: el espectáculo es, él mismo, lo común, es el espacio político, la *koinonia* griega. A esa comunidad de individuos la denominó Aristóteles *polis*, el lugar donde se puede dar la vida bienaventurada de los hombres¹³. Ahora bien, a las estructuras funcionales y orgánicas de la *polis/urbe* se las llama, en las lenguas modernas, régimen político. La imagen es, pues, el emplazamiento político de la actualidad, y el espectáculo, nuestro régimen político. “La forma extrema de esta expropiación de lo Común”, dice Giorgio Agamben, “es el espectáculo, es decir, la política en que vivimos”¹⁴. Por ello, para Debord, el nuevo territorio de la política es el *urbanismo*: “La sociedad que modela todo su entorno ha edificado su técnica especial para trabajar la base concreta de este conjunto de tareas: su territorio mismo. El urbanismo es esta toma de posesión del medio ambiente natural y humano por el capitalismo que, desarrollándose lógicamente como dominación absoluta, puede y debe ahora rehacer la totalidad del espacio como *su propio decorado*”¹⁵. La antítesis entre los conceptos griego y latino de ciudad, polis y urbe, muestran la antinomia en la concepción del espacio de la naturaleza humana. A fin de romper con ese nuevo territorio y desterritorializar el espectáculo, Debord presenta uno de sus más eficaces elementos estratégicos: la *dérive*. Para el movimiento situacionista, la deriva constituye el “modo de comportamiento experimental ligado a las condiciones de la sociedad urbana; técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos. Se usa también más específicamente para designar la duración de un ejercicio continuo de esta experiencia”¹⁶.

Pero para Baudrillard, en la actualidad el problema es más profundo,

ya que la formación misma de la imagen, el método para construir el discurso de lo Común, ya no está dado en un determinado instrumento productor. Los medios tecnológicos son hoy medios de creación, metalenguajes que crean lenguajes inteligibles. El problema deja entonces de ser la enajenación del sujeto para pasar a convertirse en el de la creación de la realidad, una realidad que ya no se puede experimentar, sino que es, ella misma, experimento: “El crimen perfecto es la realización incondicional del mundo a través de la actualización de todos los datos, por la transformación de todos nuestros actos, de todos los acontecimientos en información pura. En resumen: la solución final, la resolu-

12. Guy DEBORD, 1992b, §5

13. ARISTÓTELES, *Política*, 1252b30

14. Giorgio AGAMBEN, 2001, 71.

15. Guy DEBORD, 1992b, 169.

16. *International situationniste*, 1997, 13. (a partir de ahora se referenciará mediante la siglas IS, seguido del número de la revista y del número de la página). Sobre el tema ver también la célebre *Théorie de la dérive* publicada en el año 1958 en el número 2 de la revista *International Situationniste*, pp. 19–23 y que termina con un enigmático “continuará”. En esta teoría se percibe muy claramente la necesidad existente para Debord de destruir todas las mediaciones. Por ello describe así la “cita posible”: “El sujeto es invitado a dirigirse solo a una hora concertada a un lugar que se le fija. Se halla libre de las pesadas obligaciones de la cita ordinaria, ya que no tiene que esperar a nadie. Sin embargo, al haberle conducido esta “cita posible” inesperadamente a un lugar que puede no conocer, observa los alrededores. Puede darse al mismo tiempo otra “cita posible” en el mismo lugar a alguien cuya identidad no pueda prever. Puede incluso no haberlo visto nunca, lo que le incita a entrar en conversación con algunos transeúntes. Puede no encontrar a nadie, o encontrar por azar al que ha fijado la “cita posible”. De todas formas, sobre todo si el lugar y la hora han sido bien escogidos, el empleo del tiempo del sujeto tomará un giro imprevisto. Puede incluso pedir por teléfono otra “cita posible” a alguien que ignora dónde le ha conducido la primera. Se perciben los recursos casi infinitos de este pasatiempo”. IS, 2, 22.

ción anticipada del mundo, por la clonación de la realidad y el exterminio de lo real por su doble¹⁷. La política se vuelve así una imposibilidad, pues los territorios concedidos a los hombres para desarrollar su vida marcan ya la forma de su realización. Esto es lo que Baudrillard quiere expresar con ese enigmático texto titulado de un modo todavía más enigmático: “La guerra del golfo no ha tenido lugar”. En la actualidad, el territorio humano sólo se puede entender como hiper-política, lo que implica que el lugar de la política es un territorio inexistente. Para Baudrillard, finalmente, se han consumado las utopías.

Vivimos, pues, según Baudrillard, en un mundo virtual. Es la virtualidad y no el espectáculo lo dominante en nuestras sociedades. Lo virtual sería una posibilidad ya siempre realizada, por lo que el movimiento crítico queda sin lugar. La utopía de la crítica deja también al hombre sin el recurso a su propia voluntad. El ser humano ya no se mueve en dirección a un fin determinado por él mismo, sino que se encuentra constantemente determinado mediante fines ya establecidos por algunos de esos hombres. El hombre ha perdido sus móviles y a cambio ha ganado la movilización. El espectro que ronda lo virtual es, según Baudrillard, el espectro de la voluntad. Así, la obsolescencia de la tesis de Debord quedaría muy clara en el siguiente pasaje de *El crimen perfecto*: “La abstracción del espectáculo, incluso en los *Situacionistas*, no era nunca algo sin retorno. Mientras que la realización incondicional es —ésta sí— sin retorno. Porque nosotros no somos ni enajenados, ni desposeídos. Estamos en posesión de toda la información. Nosotros ya no somos espectadores, sino actores de la *performance*, cada vez más integrados en su desarrollo”¹⁸.

Marc Taylor y Esa Saarinen colman este eufórico discurso de Baudrillard. Estos dos críticos de la sociedad mediada tecnológicamente han propuesto un nuevo concepto para nombrar la disciplina que debe ocuparse del estudio de esta época, un período del desarrollo humano supuestamente pos-espectacular y de cultivo del simulacro. El término que proponen es *imagología*: “imagología insiste en que el mundo nunca es una palabra, sino también una imagen. El trazado audio-visual del mundo envuelve una ineludible materialidad que solamente puede ser pensada si es figurada. La cuestión fundamental para una reflexión conceptual es: ¿como (des)figurar el mundo?”¹⁹. Espectáculo, simulacro o imagología son todos ellos conceptos que remiten a una misma realidad: la crisis de la actualidad fundada en una insolvencia de los conceptos. Y la ineficacia conceptual se traduce en un empobrecimiento de la experiencia. Pero los conceptos no son las cosas: son las figuraciones humanas de sus relaciones con las cosas. Las ideas son imágenes de esos conceptos afirmadas socialmente, constituyendo, así, lo que los hombres pueden intercambiar: es el espacio *Común*, la comunidad, lo público. La ideología es el discurso de lo común y por lo tanto el espacio político. Si los conceptos, y no las ideas, pues éstas ya lo son, se han vuelto imágenes, el

La sociedad del espectáculo se encuentra entre esos libros que no podían huir de su propio destino: el de ser un libro demasiado profético para su tiempo.

17. Jean BAUDRILLARD, 1996, 49.

18. Jean BAUDRILLARD, 1996, 51.

19. Mark TAYLOR & Esa SAARINEN, 1994, *Styles*, 3.

ser humano se ha figurado a sí mismo sin tener en cuenta sus relaciones con las cosas. De este modo, la ideología es un discurso sobre nada y la política un espacio vacío. Lo que se echa en falta no es, pues, la teoría, sino la práctica.

Sin embargo, Debord no es el primero en darse cuenta que el problema que ronda la actualidad es el de la acción. Probablemente sin conocerse, pero curiosamente con muy poco tiempo de distancia, Hannah Arendt formula algo muy similar en *La condición humana*. Separados por circunstancias personales distintas, Arendt y Debord inician un mismo movimiento que corresponde a un mismo propósito: reconciliarse con el mundo mediante la acción. Si Hannah Arendt mira hacia atrás para conseguir la reconciliación, perdonando²⁰, Debord mira hacia delante, acusando.

Las “acciones apropiadas” son estrategias para denunciar el reinado del espectáculo. Para Debord, la acción solamente tiene sentido si restituye lo fragmentario como unidad. Debe ser una acción que una las cosas. Dice Debord: “pues es evidente que ninguna idea puede llevar más allá del espectáculo existente, sino solamente más allá de las ideas existentes sobre el espectáculo. Para destruir efectivamente la sociedad del espectáculo son necesarios hombres que pongan en acción una fuerza práctica”²¹.

Los textos de Guy Debord constituyen “estrategias” eficaces para llevar a cabo esa “desfiguración” del mundo que proponían Taylor y Saarinen. La fuerza viral que mencionábamos al principio se encuentra en los elementos estratégicos propuestos por Debord. Giorgio Agamben nos cuenta que un día Debord le dijo que no era un filósofo, sino un estratega²². Esa separación entre filosofía y estrategia corresponde a la secular distinción entre pensamiento y acción. El

imperativo de la acción para Debord se vuelve, pues, muy claro; tanto es así que rehúsa el “ismo” para esa acción de crear situaciones. El *situacionismo* no existe, ya que, por definición, tendría que ser una doctrina. En una carta a Piero Simondo afirma algo que más tarde se convertirá en un principio para la recién nacida *International Situationniste*: “El punto principal a subrayar es que no existe, que no puede existir el *situacionismo*, en el sentido de un cuerpo doctrinal. Existe, más bien, una actitud experimental situacionista definida *organizativamente*”²³.

La estrategia de Debord consiste, como lo afirmó ya en el 57, en poner en juego las *acciones apropiadas*. Esas accio-

20. Hannah ARENDT, 1956. Cfr., en especial el capítulo V.

21. Guy DEBORD, 1992b, §203.

22. Giorgio AGAMBEN en Ghezzi & TUTIGLATTI, 2001, 103.

23. Guy DEBORD, 1999a, 21. La carta fue escrita el 22 de Agosto de 1957, es decir, un mes después de la fundación de la *Internacional Situacionista*. Recordemos que la fundación de la *Internacional* tuvo lugar en Cosio d'Arrosia los días 27 y 28 de julio. Sus fundadores eran Michèle Bernstein [la entonces esposa de Debord], Guy-Ernest Debord (de la *Internationale lettriste*), Giuseppe Pinot Gallizio, Asger Jorn, Walter Olmo, Piero Simondo, Elena Verrone (del *Mouvement international pour un Bauhaus imaginiste*) y Ralph Rumney del *Comité psicogeográfico de Londres*. Meses más tarde el 25 de noviembre, en el nº 29 de la Revista *Potlatch* (el órgano de expresión de la *Internacional Lettrista*) Debord anunciaba la formación de la *International Situationniste*. “Le 28 juillet, la conférence de Cosia d'Arrosia s'est achevée par la décision d'unifier complètement les groupes représentés (Internationale lettriste, Mouvement international pour un Bauhaus imaginiste, Comité psychogéographique) et par la constitution votée par 5 voix contre 1, et 2 abstentions —d'une Internationale situationniste sur la base définie par les publications préparatoires de la conférence. *Potlatch* sera désormais placé sous son contrôle”. Dos años más tarde, el 15 de julio del 59, aparecería el último número de esta revista, donde se anunciaba su fin y se presentaba al boletín *Internationale Situationniste* como el órgano del nuevo movimiento. El primer número de este boletín se había publicado en Junio de 1958.

nes son *medios puros*²⁴, medios capaces de hacer visible algo sin que *ese algo* que se hace visible en ellos lleve la marca de su mediador. A decir verdad, ellas son propiamente fines, principios dirigidos hacia la acción. Son elementos constitutivos de la discontinuidad del espectáculo: formas de acción, de dejar que la política se vuelva a constituir.

2. EXPERIENCIA Y ACCIÓN

De los argumentos expuestos anteriormente se puede concluir que para Debord no existe ninguna posibilidad de fundamentar ontológicamente las imágenes. Y, por lo tanto, tampoco podemos encontrar en sus tesis una fundamentación naturalista del sujeto. Este hecho supone un movimiento totalmente contrario al diseñado por Baudrillard, aunque éste, con Taylor y Saarinen, crean haber continuado históricamente y superado teóricamente las tesis del situacionista.

Y, sin embargo, no cabe ninguna duda: no existe en los escritos de Debord pista alguna que nos permita defender la tesis de un sujeto originario, de una fundamentación metafísica de la subjetividad. El dominio de su reflexión se centra únicamente en el esfuerzo por delimitar la legitimidad del universo político. También en este sentido son las tesis de *Guy Debord* —el *preferido*, como Christophe Bourseiller señala, recordando su infancia²⁵— profundamente marxistas. Marx es muy claro en este punto. En el párrafo sexto de sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx afirma lo siguiente: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. Y por lo tanto, algo que se construye en la acción, por la práctica.

La determinación de lo humano solamente la podemos encontrar en su terreno específico: el de las transformaciones que el hombre ha producido a lo largo del tiempo. La historia es, pues, el verdadero órgano metafísico del hombre, su condición y estructura política. La necesidad de transformación del mundo evocada por Marx en la undécima de sus *Tesis*, debe ser entendida como el imperativo de la consumación de la esencia del hombre: su auto-realización. De este modo, la historia no se concibe como el territorio donde tiene lugar el hegeliano despliegue del *Esíritu*, sino como el movimiento fundador de lo que es el sujeto humano. Y éste es el sentido en el que debemos leer la tarea propuesta por los situacionistas. En un texto publicado en el año 1966 bajo el título “De la enajenación. Examen de múltiples aspectos concretos”²⁶ y firmado por la misma *Internacional* se puede leer lo siguiente: “Nosotros pensamos como Marx, que toda la historia no es más que la transformación progresiva de la naturaleza humana. En suma, se trata de comprender el *momento* de la historia que es aquí y ahora”²⁷.

La crítica hecha por Debord a los surrealistas, en el documento que unía la *Inter-*

Para Baudrillard, Debord se movería en conceptos “importados” del marxismo, conceptos que sientan las bases de una concepción de la experiencia humana fundada en el carácter diferido del contacto del sujeto con el objeto, con el mundo.

24. Giorgi AGAMBEN en GHEZZI & TUTIGLATTO, 2001, 107.

25. Christophe BOURSEILLER, 1999, 235.

26. IS, 10, 53–82. El título original del artículo es “De l’aliénation. Examen de plusieurs aspects concrets”.

27. IS, 10, 79.

nacional Letrista, el *Movimiento Internacional para una Bauhaus imaginista* y la *Comisión Psicogeográfica de Londres*, el *Informe sobre la construcción de situaciones*, tenía sus fundamentos en los presupuestos político-pragmáticos, o mejor, históricos, de origen marxista. Para Debord, el error de los surrealistas residía en haber encontrado en la imaginación inconsciente el motor de la ideología y de la acción²⁸. Para los surrealistas no existe, pues, el tomar conciencia de la fuerza transformadora humana, una vez que es el inconsciente, las pulsiones que no cuentan con el ejercicio activo del hombre, la estructura que asegura la racionalidad, o por lo menos la razonabilidad, de toda acción humana. La vida, el concepto más caro a Debord, no puede tener un fundamento exógeno. La vida no se traza desde una fuerza que actúa desde fuera hacia dentro, sino que, a la inversa, el principio vital que ha animado siempre a Debord y a los situacionistas es que la vida, sus estructuras de sentido, se constituyen y determinan desde el interior hacia el exterior. La historia es vista así como el plano de la inmanencia: el devenir sujeto. Anselm Jappe ha visto este problema con mucha claridad: “Debord parece concebir el espectáculo como una fuerza que se *mueve* desde el exterior de la ‘vida’”²⁹.

Al movimiento que va desde el exterior hacia el interior, y que podemos designar como una limitación, corresponde el principio de la espectacularización de la realidad o, por lo menos, el principio de la ocultación de la vida. El segundo principio, el principio de exteriorización, la historia, es la consumación de la vida misma. Dice Debord en el texto antes mencionado: “Debemos llevar adelante las palabras de orden del urbanismo unitario³⁰, del comportamiento experimental, de la propaganda hiper-política, de la construcción de ambientes. Ya se han interpretado bastante las pasiones: se trata de encontrar otras nuevas”³¹.

Desde este punto de vista, lo que se hecha en falta verdaderamente en el pensamiento de Debord es una sistematización del problema de la técnica (y de la tecnología, hoy). En los *Comentarios* del 88, Debord identifica la

“incesante renovación de la tecnología” como uno de los pilares del “espectáculo difuso”³². Pero esta afirmación, por sí sola, no puede constituir fundamento suficiente, como algunos de sus enemigos intentaron probar, para determinar en Debord una concepción naturalista del hombre. La técnica, en cuanto realización humana, solamente supone un desvío en tanto responde y se fundamenta en principios que se encuentran en el exterior de la misma vida. Es decir, en cuanto está al servicio del “reino autocrático de la economía mercantil”³³. La

28. “L’erreur qui est à la racine du surréalisme est l’idée de la richesse infinie de l’imagination inconsciente. La cause de l’échec idéologique du surréalisme, c’est d’avoir parié que l’inconscient était la grande force, enfin découverte, de la vie. C’est d’avoir révisé l’histoire des idées en conséquence, et de l’avoir arrêté là. Nous savons finalement que l’imagination inconsciente est pauvre, que l’écriture automatique est monotone, et que tout un genre de “insolite” que affiche de loin l’immuable allure surréaliste est extrêmement peu surprenant. La fidélité formelle à de style d’imagination finit par ramener aux antipodes des conditions modernes de l’imaginaire: à l’occultisme traditionnel” (DEBORD, 2000, 15).

29. Anselm JAPPE, 2001, 51/2.

30. El urbanismo unitario es una “Théorie de l’emploi d’ensemble des arts et techniques concourant à la construction intégrale d’un milieu en liaison dynamique avec des expériences de comportement”, IS, 1, 13.

31. Guy DEBORD, 2000, 45.

32. Guy DEBORD, 1992a, 5.

33. Guy DEBORD, 1992a, 2.

positividad de la técnica, es decir, la capacidad que ésta tiene para generar espacios de vida es algo que Debord no niega. Un ejemplo de ello lo encontramos en la concepción que Debord tiene del cine. Debord es consciente que el cine, como *instrumento* técnico, ha contribuido, a la “espectacularización” de la sociedad. Pero a pesar de tener conciencia de esto, el cine se afirma también para Debord como el “arte central de nuestra época [1958]”³⁴. En este mismo texto [*Avec et contre le cinéma*], el cual aunque no aparece firmado se considera escrito por Debord³⁵, se presentan dos formas completamente distintas de pensar el cine, que corresponden a dos formas diferentes de pensar la técnica.

En primer lugar, una forma que podemos designar negativa, ya que en esta perspectiva el cine se presenta “como un sustituto pasivo de la actividad artística unitaria que es ahora posible”. En este sentido, el cine “aporta poderes inéditos para la fuerza reaccionaria, usando el *espectáculo* sin participación”. En el cine no se halla la *vida*, y “los espectadores ya no se encuentran más en el mundo”³⁶. Bajo esta perspectiva el cine aparece únicamente como una técnica al servicio del *espectáculo*. Pero por otro lado, Debord es también capaz de encontrar “la importancia positiva del arte cinematográfico en la sociedad moderna”³⁷. El cine aparece así como medio, como un medio puro, una *acción apropiada*. Y es considerado en cuanto acción apropiada como Debord le atribuye dos funciones: “primero, su empleo como forma de propaganda en el período de transición pre-situacionista; después, su empleo como elemento constitutivo de una situación realizada”³⁸. El cine ejemplifica bien la posición del hombre moderno, que se puede concretar en su posición ante la técnica.

El cine, si por un lado puede “enajenar” al individuo de la vida misma, contando una historia que no existe pero en la cual le gustaría vivir³⁹, por el otro, tomado en cuanto técnica que envuelve todos los sentidos humanos, tiene la posibilidad de ser el verdadero motor de la “construcción de situaciones”. Dice Debord en el *Informe...*: “Además de los medios directos que sean usados para fines precisos, la construcción de situaciones requerirá, en su fase de afirmación, una nueva aplicación de las técnicas de reproducción. Se puede concebir, por ejemplo, a la televisión proyectando en directo algunos aspectos de una situación dentro de otra, incitando modificaciones e interferencias. Pero más simplemente el cine llamado de actualidades podría comenzar a merecer su nombre formando una nueva escuela de documentales, encaminada a registrar para los archivos situacionistas los instantes más significativos de una situación, antes de que la evolución de sus elementos haya motivado una situación diferente. La construcción sistemática de situaciones debe producir

El espectáculo adquiere así el mismo estatuto que el lenguaje humano, un medio que delimita lo real, o mejor, un acontecimiento que se constituye como real: “el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma y el ser lingüístico del hombre”

34. IS, 1, 8.

35. Antoine COPPOLA, 2003, 16.

36. IS, 1, 9.

37. IS, 1, 9.

38. IS, 1, 9.

39. Algo que se puede intuir en el siguiente pasaje de la película *Réfutation...*: “L’hostilité est naturellement plus grande chaque fois que s’experiment sur mon film ceux qui sont, politiquement, des réactionnaires. C’est ainsi qu’un apprenti bureaucrate veut bien approuver mon audace de ‘faire un film politique non pas racontant une histoire, mais on filmant directement la théorie’. Seulement, il n’aime pas du tout ma théorie” Guy DEBORD, 1994, 174.

Vivimos, pues, según Baudrillard, en un mundo virtual. Es la virtualidad y no el espectáculo lo dominante en nuestras sociedades. Lo virtual sería una posibilidad ya siempre realizada, por lo que el movimiento crítico queda sin lugar.

sentimientos inexistentes hasta la fecha; el cine encontrará su gran función pedagógica en la difusión de estas nuevas pasiones”⁴⁰.

El acento está, pues, en el factor pedagógico, que no debe entenderse en su sentido etimológico: el de trazar un camino hacia algo. No se debe, pues, hacer cine, sino hacer uso del cine⁴¹. El cine se presenta como una técnica que permite introducir discontinuidad en el espectáculo, introduciendo así “vida” en la vida misma. Lo que ocurre con el cine, ocurre con la técnica. La técnica no es un fin en sí mismo. No debe, pues, ponerse el acento en construir instrumentos técnicos sino hacer uso de esos instrumentos.

La concepción que Debord tiene de la técnica no admite término medio, es decir, o está al servicio del espectáculo o está al servicio de la destrucción del espectáculo. La técnica en cuanto acción humana obtiene un carácter positivo si se la emplea como *medium* vital y no como instrumento. O, en otras palabras, la crítica de la técnica es necesariamente posterior a una previa destrucción del espectáculo. El montaje, en cuanto técnica cinematográfica, y que no por casualidad es la técnica usada siempre por Debord, constituye el medio puro que posibilita presentar la imagen en cuanto tal, sin remisiones a nada fuera de él. El montaje es la técnica de la acción, de la acción teórica que destruye el espectáculo. Así es como Agamben ha entendido el cine de Debord⁴². Lo que en el espectáculo es “cine de acción”, por el mismo principio, se transforma en Debord en “acción del cine”.

Si las “técnicas situacionistas están aún por inventar”, como afirmó Debord⁴³ es justamente porque no pueden tener lugar en una sociedad donde reina el espectáculo. Las “acciones apropiadas” son únicamente propedéuticas, y sólo porque son propedéuticas se pueden constituir como *medios puros*. El interés de Giorgio Agamben por el pensamiento de Debord surge de aquí. El título de su libro, *La comunidad que viene*, es la inversión metonímica de *La sociedad del espectáculo* (1990), o mejor, es su apuntalamiento actual. El sentido en que hasta ahora se ha entendido la palabra *utopía*, como categoría política, debe ser invertido. Utopía ya no significa la ausencia de un territorio para un conjunto imaginario de relaciones humanas, sino más bien, el móvil práctico para que se realice ese conjunto de relaciones humanas. La utopía, entendida desde un punto de vista práctico, significa principio de acción. La utopía es el principio de la

inmediatez de la experiencia humana y las *acciones apropiadas* son su mediación. Como afirma Agamben, “la utopía es la misma topicidad de las cosas”⁴⁴. La verdadera política, para Debord, está todavía “por venir”. De esta forma, para Debord toda utopía es siempre utopía negativa: algo que necesita su realización⁴⁵. Y si la

40. Guy DEBORD, 2000, 40/1.

41. Antoine COPPOLA, 2003, 19.

42. Giorgio AGAMBEN en Ghezzi & TUTIGLATTO, 2001.

43. Guy DEBORD, 2000, 40.

44. Giorgio AGAMBEN, 1993, 84.

45. “Contingente es lo que podría ser de otra manera. Pero si *puede* ser de otra manera, también *es* a menudo de otra manera (si bien casualmente): la realidad contingente es, casualmente, de un modo y también de otro: incluye muchas cosas, es muy diversa” Odo MARQUARD, 2000, 57.

política es algo que “ocurre” en el futuro, que no tiene lugar ahora, es porque la experiencia permanece, todavía, *por venir*. A las *acciones apropiadas* corresponde la tarea de hacer posible tal experiencia.

3. ARTIFICIO, EXPERIENCIA Y ESPECTÁCULO

La experiencia no acaecida, el *porvenir*, se presenta como una modalidad del conocimiento y de la acción que no puede tener su origen en la determinación del aquí y ahora, sino solamente su principio explicativo. Toda experiencia en este sentido es, siempre, algo ya acontecido. Constituye una simple modalidad del conocimiento que marca el horizonte de la reflexión y que despierta, por necesidad, la determinación de esos espacios vacíos que quedan siempre por llenar. La experiencia acaecida muestra siempre que la realidad puede ser de otra forma, que podría haber sido de otra manera. La constitución de la misma experiencia es, por otra parte, también ella contingente⁴⁶; muestra no solamente que la realidad podría haber sido de otra manera, sino que también ella misma podría haberse constituido de otra manera.

Por esta razón es tan difícil para Guy Debord decidir entre el conocimiento de la realidad y la determinación del principio constitutivo de la experiencia. Si el espectáculo rodea y limita al hombre, la única decisión posible es la de destruir primero el espectáculo. Si la experiencia condiciona el sentido y la determinación pragmática de la realidad, también la realidad creada condiciona la formación de la experiencia: la misma posibilidad de la formación del espectáculo. Dice Debord: “Lo que ha sido representado como vida real, se revela simplemente como la vida más realmente espectacular”⁴⁷. Experiencia y realidad, realidad y experiencia se constituyen en una dialéctica que no acoge en ella un principio definitorio absoluto. El problema, pues, es el de dar continuidad a toda ocurrencia: la *representación*.

Si en la experiencia se manifiesta esa necesidad de determinar los espacios vacíos que son dejados por su propia constitución es, justamente, porque esa necesidad nace de la contingencia del ser humano: la posibilidad de poder ser siempre de otra forma. De que lo ocurrido no se repita, de que la continuidad se rompa. No se trata aquí solamente de fundar el sujeto *qua* sujeto, sino de determinar el mundo en cuanto conjunto de las interrelaciones que se establecen entre los sujetos: la comunidad, la *koinonía*. A este movimiento lo ha llamado Cornelius Castoriadis, en 1987, la “vía sin salida”⁴⁸.

Toda experiencia *por-venir* es, pues, virtual, pero no necesariamente espectacular. Y si la experiencia constituye lo real, la realidad será siempre una potencialidad: algo que solicita su transformación. La dialéctica entre virtualidad y potencia se presenta como el verdadero campo de batalla donde tiene o debe tener su lugar la reflexión

La vida no se traza desde una fuerza que actúa desde fuera hacia dentro, sino que, a la inversa, el principio vital que ha animado siempre a Debord y a los situacionistas es que la vida, sus estructuras de sentido, se constituyen y determinan desde el interior hacia el exterior.

46. Clement ROSSET ha desarrollado este tema en, *Le réel: Traité de l'idiotie*. Paris: Ed. de Minuit, 2004 (hay traducción española, *Lo real. Tratado de la idiotiez*. Valencia: Pre-Textos, 2004)

47. Guy DEBORD, 1992b, 153.

48. Cornelius CASTORIADIS, 2003, 71-99.

El cine, si por un lado
puede “enajenar” al
individuo de la vida
misma, contando una
historia que no existe
pero en la cual le
gustaría vivir por el otro,
tomado en cuanto
técnica que envuelve
todos los sentidos
humanos, tiene la
posibilidad de ser el
verdadero motor de la
“construcción de
situaciones”.

filosófica en la actualidad. Si la experiencia *por-venir* debe enmarcarse en el dominio de la virtualidad ello se debe a la potencia actualizadora que habita en el sujeto *qua* sujeto: éste necesita siempre constituirse, construirse, determinarse. Tal es la función fundadora de la *dérive*. La *deriva* no se presenta como técnica, como mero instrumento, sino como un *hacer uso de la técnica*, que es, propiamente, ya una acción: una finalidad en sí misma. Dice Debord en las *Tesis sobre la revolución cultural*: “la victoria será para aquellos que sepan crear el desorden, sin amarlo”⁴⁹. En una palabra, la tarea es anular el espectáculo, o de otra manera, reconstruir el espectáculo como institución virtual.

La experiencia *por-venir* constituye la necesidad de que el sujeto esté en constante proceso de actualización. El sujeto es, pues, una fuerza que busca constantemente su explosión y solamente en sus exteriorizaciones encuentra los elementos para su comprensión como instancia virtual. No existe, así, en este movimiento de actualización continua que el sujeto lleva a cabo, nada de arbitrario. Sin embargo, sí es inherente a él el principio de la contingencia. El hecho de que la experiencia podría siempre ser pensada de otra manera no significa que ésta pueda ser de cualquier manera. La formulación de ese principio de la contingencia, que funda la comprensión de la subjetividad como pura virtualidad, aparecía ya de modo claro en un autor del siglo XVIII, David Hume. Dice Hume en el *A Treatise of Human Nature*: “no podemos aducir nunca una razón para creer que un objeto existe si no podemos formarnos una idea de él. En efecto, como todos nuestros razonamientos concernientes a la existencia se derivan de la causalidad, y todos nuestros razonamientos concernientes a la causalidad se derivan de la conjunción experimentada entre objetos, y no de ningún razonamiento ni reflexión, es la misma experiencia quien tiene que darnos una noción de estos objetos y apartar todo misterio de nuestras conclusiones”⁵⁰.

El sujeto es, por eso, una fuerza que se manifiesta tanto en los vacíos dejados por la experiencia, entendida como facultad de conocimiento, como una potencia que se forma en los espacios abiertos dejados por ese contacto con la realidad. Es la auto-organización de sus experiencias, no un principio de relación. El sujeto es artificio, no unidad donde se repite lo acaecido. Ésta es la razón por la cual, continúa Hume, se debe “distinguir entre la causa y el objeto de esas pasiones, esto es, entre la idea que las excita y aquello a que dirigen su atención”⁵¹. Debord se encuentra, en este punto, muy cerca del gran escéptico. Dice Debord: “La dirección realmente experimental de la actividad situacionista es la constitución, a partir de deseos reconocidos de un modo más o menos claro, de un campo de actividad temporaria favorable a tales deseos. Solamente su constitución puede traer la clarificación de los deseos primitivos o el surgimiento confuso de nuevos deseos donde la raíz material será precisamente la nueva realidad constituida por la construcción de situaciones”⁵².

49. IS, 1, 21.

50. David HUME, 1975, 172.

51. David HUME, 1975, 278.

52. IS, 1, 11

La afección del sujeto, el objeto de las pasiones, ni siquiera roza esa realidad externa objetiva que, aunque indeterminada epistemológicamente, es postulada como fuente del conocimiento de la realidad. El carácter reflejo del sujeto tiñe la relación que éste mantiene con la realidad, pero no llega a afectar, a dañar la comprensión de aquélla. La unidad del sujeto no es algo que venga dado *a priori*, sino una construcción que el sujeto realiza en su devenir histórico: su vida, su *bios politikos*. Y esto es algo que el espectáculo no permite. De hecho, la formación de ese pliegue afectivo en el sujeto no deja de ser indeterminado, tómese o no la experiencia en cuanto facultad: “la causa que suscita la pasión se relaciona con el objeto que la naturaleza ha asignado a la pasión, y es de esta doble relación de ideas e impresiones de donde se deriva la pasión”⁵³. Así el sujeto es entendido como una fuerza implosiva: tiene que crear situaciones, no ocurridas anteriormente, para que la vida no sea repetición, espectáculo, sino acción.

Si lo real aparece descrito como potencialidad (*dynamis*) y no como virtualidad es porque la realidad material no posee esa fuerza viva, activa, que habita en el sujeto y que lo llama a transformarla. De hecho, a la materia no le afectaría lo más mínimo que no existieran sujetos. Sin embargo, un sujeto sin una realidad que lo afecte es impensable. La realidad es la *dynamis* última del sujeto, aunque permanezca, en cuanto objeto de conocimiento, absolutamente indeterminada. Y éste es el principio de los situacionistas: no dejar nunca que nada se repita.

La experiencia *por-venir* es, pues, esa fuerza que es inherente al sujeto y que le solicita en todo momento su actualización. El sujeto, la subjetividad en cuanto *substratum* de la naturaleza humana, es esa virtualidad que pide constantemente su actualización. Su actualización es realizada, de este modo, mediante la doble función de la experiencia (*empeiria*): modificando lo real y sensibilizando al mismo sujeto y consecuentemente al mundo, es decir, creando pasiones. Los principios de las estrategias de Debord se presentan como una *aesthetica in nuce*: una determinación, siempre contingente, realizada por la sensibilidad del mundo y de la subjetividad misma. Se trata de anular el espectáculo, y para llevar a cabo tal tarea hay que realizar la vida. Leemos en el editorial del tercer número de la revista *Internacional Situacionista*: “No queremos trabajar en el espectáculo del fin del mundo, sino en el fin del mundo del espectáculo”⁵⁴.

La fuerza y la potencialidad de las *acciones apropiadas* están fundadas en la capacidad de mantener el sujeto en una doble relación: entre la crítica más severa a los *apriorismos* y la sumersión absoluta de la subjetividad en su propia sensibilidad, las pasiones. El vigor del pensamiento de Debord para la comprensión de la actualidad, reside, justamente, en ser todavía capaz de mante-

La dialéctica entre virtualidad y potencia se presenta como el verdadero campo de batalla donde tiene o debe tener su lugar la reflexión filosófica en la actualidad.

53. David HUME, 1975, 286.

54. IS, 3, 8. El editorial lleva el título de “Le sens du deperissement de l’art” y ocupa las páginas 3 a la 8.

ner la tensión entre la necesidad más absoluta de determinar los límites de un conocimiento estricto y la libertad del sujeto en cuanto autoconstrucción de sí mismo.

No hay, pues, que confundir palabras con conceptos y conceptos con cosas reales, es decir, el espectáculo se presenta como lo real, pero es la crítica la que posibilita determinar su concepto. En este sentido, Debord pone de relieve a la experiencia como el eje fundamental para la comprensión de la actualidad. Y la estrategia, fundada en esta forma de entender la experiencia, solamente puede ser entendida como acción estética. Porque solamente la sensibilidad puede conceder más elementos para decidir sobre la realidad y sobre el mismo sujeto. Una mente ilustrada en la *sociedad del espectáculo* no es, pues, la que más certezas o principios axiales dispone, sino la que puede discernir más, distinguir más, sentir más. Immanuel Kant en el “Prologo a la primera edición” de la *Crítica de la razón pura* afirmaba que “la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”⁵⁵. Este campo de batalla adquiere en la actualidad, debido a las aporías que despiertan los nuevos aparatos tecnológicos, un sentido redoblado. Pero, frente a lo que la tradición filosófica europea ha venido realizando, frente a lo que en nuestra exposición representa Jean Baudrillard, es necesario volver de nuevo a la sensibilidad, a lo particular, a lo singular, y dejar que una nueva figura para la sensibilidad pueda ser construida. Porque las aporías no residen, como afirmaba Kant, en la *razón*. Hoy sabemos que la evidencia de esas preguntas para las cuales no existe contestación posible, están fundadas en el deseo, en la voluntad que nace del deseo, en las pasiones. Gilles Deleuze percibió muy claramente este problema: “no existe ninguna forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica. Como afirma Karl Marx, no hay fallo lo que hay es pasión como *ser objeto natural y sensible*. No es el deseo el que se apoya en las necesidades, al revés, son las necesidades las que surgen del deseo: son contraproducidos en lo real que el deseo produce”⁵⁶.

Serán estas figuras estéticas las que constituyen las *acciones apropiadas* para Debord, las que posibilitan una comprensión más extendida de la actual condición de la naturaleza humana. Asger Jorn, tal vez el único autor que ha elogiado en vida a Guy Debord⁵⁷, afirma lo siguiente en el número 4 de la revista *Internacional Situacionista*: “el valor de este arte constituye así un contra-valor con respecto a los valores prácticos, y se mide en un sentido inverso al de estos últimos. El arte es una invitación a un gasto de energía sin fin preciso, e independientemente de que el mismo espectador pueda atribuirle. Es la prodigalidad... No obstante, se ha imaginado que el valor del arte reside en su duración, en su cualidad.

55. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, A VII.

56. Gilles DELEUZE & Félix GUATTARI, 1995, 31.

57. Asger JORN, 2001.

Y se ha creído que el oro y las piedras preciosas constitúan valores artísticos, que el valor artístico era una cualidad inherente al objeto en sí. Pero la obra de arte sólo es la confirmación del hombre como fuente esencial de valor”⁵⁸.

Debord no sería más claro en la reafirmación del arte como acción apropiada, del arte como *medium* y no como instrumento. Si el arte puede contribuir a la construcción del espectáculo, tiene también el poder de deconstruirlo. Este es el sentido en el que arte puede considerarse como acción apropiada. Y más allá del espectáculo el arte será, propiamente, acción.

58. IS, 4, 19–20. El texto lleva el explícito título de “La fin de l’économie et la réalisation de l’art” y ocupa las páginas 19 a la 22.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (1997), *Internacional situacionista. Antología*. Lisboa: Antígona.
- AAVV (1997), *International situationniste*. Paris: Librairie Athème Fayard.
- AAVV (2001), *Archives & Documents Situationnistes*, (1), Automne 2001 (Ed. Denoël).
- AAVV (2002), *Archives & Documents Situationnistes*, (2), Automne 2002 (Ed. Denoël).
- AAVV (2003), *Archives & Documents Situationnistes*, (3), Automne 2003 (Ed. Denoël).
- AGAMBEN, Giorgio (1993), *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença.
- AGAMBEN, Giorgio (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- ANDREOTTI, Libero & Costa, Xavier (eds.) (1996), *Situacionistas: arte, política, urbanismo*. Barcelona: macha.
- ARENDT, Hannah (1956), *The human condition*. Urbana: University of Chicago Press.
- ARISTÓTELES (1998), *Política* (ed. Bilingüe). Lisboa: Vega.
- BAUDRILLARD, Jean (1991), *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio d’Água.
- BAUDRILLARD, Jean (1996), *O crime perfeito*. Lisboa: Relógio d’Água.
- BEST, Steven & KELLNER, Douglas (1998), *Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle*, <http://utminers.utep.edu/best/papers/phiecosoc/debord.htm>.
- BLANCHARD, Daniel (2000), *Debord dans le bruit de la cataracte du temps*. Paris: Sans & Tonka Éditeurs.
- BLISSETT, Luther (1994), *Guy Debord is really dead*. http://www.lutherblissett.net/archive/052_en.html
- BOURSEILLER, Christophe (1999), *Vie et mort de Guy Debord (1931–1994)*. Paris: Plon.
- CASTORIADIS, Cornelius (2003), *O mundo fragmentado. As encruzilhadas do labirinto*. Lisboa: Campo da comunicação.
- COPPOLA, Antoine (2003), *Introduction au cinéma de Guy Debord et de l’avant-garde situationniste*. Arles: Sulliver.
- CRARY, Jonathan (2000), *Suspensions of Perceptions: Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Massachusetts: MIT Press.
- DEBORD, Guy & BECKER-HO, Alice (1991), *O “Jogo da Guerra”. Relação das posições sucessivas de todas as forças no decurso de uma partida*. Lisboa: Antígona.
- DEBORD, Guy (1992a), *Commentaires sur la société du spectacle/Préface a la 4^{ème} édition italienne de “La société du spectacle”*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, Guy (1992b), *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, Guy (1993a), *“Cette mauvaise réputation...”*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, Guy (1993b), *Considérations sur l’assassinat de Gérard Lebovici*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, Guy (1993c), *Panegyrique I*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, Guy (1994), *Oeuvres cinématographiques complètes (1952–1978)*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, Guy (1995), *Des contrats*. Cognac: Les temps qu’il fait.

- DEBORD, Guy (1996), *Potlatch (1954–1957)*. Paris: Gallimard. (Edition et présentation de Guy Debord).
- DEBORD, Guy (1997), *Panegyrique II*. Paris: Librairie Athème Fayard.
- DEBORD, Guy (1999a), *Correspondance. Vol. 1: juin 1957–août 1960*. Paris: Librairie Athème Fayard.
- DEBORD, Guy (1999b), *In girum imus nocte et consumimur igni/Ordures et décombres I*. Paris: Gallimard.
- DEBORD, Guy (2000), *Rapport sur la construction des situations/Les situationnistes et les nouvelles formes d'action dans la politique ou l'art*. Paris: Fayard.
- DEBORD, Guy (2001), *Correspondance. Vol. 2: septembre 1960–décembre 1964*. Paris: Librairie Athème Fayard.
- DEBORD, Guy (2003), *Correspondance. Vol. 3: janvier 1965–décembre 1968*. Paris: Librairie Athème Fayard.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1995), *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvin.
- GHEZZI, Enrico & TUTIGLATTO, Roberto (eds.) (2001), *Guy Debord (contro) il cinema*. Venezia: Editrice Il Castoro.
- GONZALVEZ, Shigenobu (2002), *Guy Debord ou la beauté du négatif*. Paris: Nautilus.
- HOME, Stewart (2002), *El asalto a la cultura. Corrientes utópicas desde el Letrismo a Class War*. Barcelona: Virus.
- HUME, David (1975), *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Reprinted form the original edition in three volumes and edited with an Analytical index by Selby-Bigge, L.A. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1888 (repr., 1975).
- ISOU, Isidore (2000), *Contre l'Internationale Situationniste 1960–2000*. Paris: D'Arts Editeur.
- JAPPE, Anselm (2001), *Guy Debord*. Paris: Denöel.
- JAY, Martin (1993), *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press.
- JORN, Asger (2001), *Guy Debord et le problème du maudit*. Paris: Colophon.
- KANT, Immanuel (1998), *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KAUFMANN, Vincent (2001), *Guy Debord: la révolution au service de la poésie*. Paris: Fayard.
- MARCUS, Greil (1999), *Marcas de batom. Uma história secreta do século xx*. Lisboa: Frenesi.
- MARELLI, Gianfranco (1998), *L'amère victoire du situationnisme. Pour une histoire critique de l'International Situationniste (1957–1971)*. Arles: Sulliver.
- MARQUARD, Odo (2000) *Apologia de lo contingente. Estudios filosóficos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- MARX, Karl (1993), *Manuscritos económico-filosóficos*. Lisboa: Ed. 70.
- MARX, Karl (2000), *El capital*. Madrid: Akal (7 vols).
- ROSSET, Clément (2004), *Le réel: Traité de l'idiotie*. Paris: Ed. de Minuit.
- SANGUINETTI, Gianfranco (1981), *Do terrorismo e do estado. A teoria e a prática do terrorismo divulgadas pela primeira vez*. Lisboa: Antígona.
- TAYLOR, Marc & Esa Saarinen (1994), Esa, *Imagologies. Media Philosophy*. London/New York: Routledge.
- VANEIGEN, Raoul (1980), *A arte de viver para a geração nova*. Lisboa: Afrontamento.
- VANEIGEN, Raoul (1992), *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. Paris: Gallimard.
- VANEIGEN, Raoul (1999), *Pour une internationale du genre humain*. Paris: Gallimard.
- VANEIGEN, Raoul (2003a), *Declaração universal dos direitos do ser humano*. Lisboa: Antígona.
- VANEIGEN, Raoul (2003b), *Pela abolição da sociedade mercantil*. Lisboa: Teorema.
- VANEIGEN, Raoul (2003c), *Rien n'est sacré, tout se peut dire*. Paris: La Découvert.

RESUMEN DEL ARTÍCULO GOMES

Lo que procuramos hacer es analizar de qué forma Debord piensa la estructura de la mediación. Nuestra preocupación no estriba solamente en ver de qué forma las imágenes son, en la “sociedad del espectáculo”, mediadores contaminados. Lo que pretendemos es recuperar la forma en que Debord resuelve el problema de la purificación de esos medios. Mostraremos como Debord anula toda mediación en el pensamiento, dándose una fusión, entre teoría y práctica. El título nace de una frase de su texto Informe sobre la construcción de situaciones, publicado

en el año 1957 donde afirma que mediante esa forma de acción, no solamente transformará el mundo, sino que el mismo mundo se hará más libre. Nosotros no nos concentraremos tanto en explicitar el concepto de “acción apropiada”, sino en analizar las acciones apropiadas como medios. Es decir, buscamos mostrar cómo una acción es un medio de consolidación de algo que se da siempre de forma inmediata.

Palabras clave: Situacionismo, espectáculo, política, arte, técnica

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE GOMES

Le objectif de notre texte est d'analyser comment Guy Debord pense la structure de la médiation. Notre souci n'est de répondre, seulement, comment les formes des images dans la “société du spectacle” son de médiateurs contaminés. Ce que nous cherchons est de récupérer la forme dans laquelle Debord résout le problème de la purification de ces moyens. Nous montrerons, depuis, comment Debord annule toute médiation dans la pensée, rendant possible une fusion entre la théorie et la pratique. Le titre de cet article est une citation de un texte de Guy Debord, publié a 1957,

Rapport sur la construction de situations, où il affirme que par cette actions on peut non seulement transformer le monde, mas de le rendre plus libre. N'est notre préoccupation la détermination effective du concept «action approprié», mais on cherche a déterminer et analyser ces actions en tant que moyens. C'est-à-dire, nous cherchons à montrer comment une action est un moyen de consolidation de quelque chose qui est toujours donné immédiatement.

Mots clé: Situationnisme, spectacle, art, politique, technologie

SUMMARY OF GOMES'S ARTICLE

The goal of our text is to analyze how Guy Debord thinks the structure of mediation. Our worry does not rest only in seeing how the forms of the images are in the "society of the spectacle" contaminated by the media. What we claim is to recover the form in which Debord solves the problem of the purification of these means. We will show how Debord erase any mediation in thought, making possible a fusion between theory and practice. The title of this article is a cote of Debord's Rapport sur la construction des situations,

published 1957, where he argue that by means of this kind of action [the proper actions] we can not only transform the world, but at the same time we can make it freer. We will not focus in the concept of "proper action" itself, but in determine and analyze what proper actions are as means. That is to say, we seek to show how an action is a mean of consolidation of something that is always immediately given.

Key words: Situationism, spectacle, politics, art, technology

ZUSAMMENFASSUNG DES BERICHTS VON GOMES

Wir versuchen zu analysieren wie Debord die Struktur der Vermittlung versteht. Wir machen uns nicht nur Sorgen darum, wie die Bilder „in der Gesellschaft des Spektakels“ verseuchte Vermittler sind. Wir versuchen die Weise zu wiederholen, in der Debord das Reinigungsproblem diese Mittel löst. Wir werden zeigen wie Debord die ganze Vermittlung auf dem Gedanken aufhebt. Damit entsteht eine Fusion zwischen Theorie und Praxis. Der Titel entsteht aus einem Satz seines Textes Bericht über den Bau den Situationen. Der Bericht wurde 1957 veröffentlicht. In dem

bestätigt man, dass sich die Welt nicht nur mittels dieser Handlungsweise verwandeln wird, sondern auch die Welt selbst freier wird. Wir konzentrieren uns nicht nur auf das Konzept der „geeignete Handlung“ sondern auch darauf, die geeigneten Handlungen zu erklären als Mittel. Das heißt, wir versuchen zu zeigen inwiefern eine Handlung ein Konsolidierungsmittel von etwas darstellt, das immer sofort geschieht.

Schlüsselwörter: Situationismus, Vorstellung, Politik, Kunst, Technik.

LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL.
UN ENCUENTRO CON EL
PENSAMIENTO DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Marcelo L. Cambronero

Universidad Católica San Antonio de Murcia



En 1940 Ortega presenta un libro que no lo era, es decir, una reunión de fragmentos de auténticos libros que nunca llegó a escribir con alguna conexión entre ellos. El volumen lleva por título *Ideas y creencias*, aunque sobre tal materia sólo versan dos capítulos: “creer y pensar” y “los mun-



dos interiores”. A partir de estos documentos, y teniendo en cuenta las reflexiones previas de Ortega, vamos a intentar comprender el concepto de “vida” que sostuvo el filósofo madrileño, así como las implicaciones del mismo.

Ortega inicia “*creer y pensar*” con unos párrafos que esquematizan posiciones intelectuales que ya había conquistado a través de un serio esfuerzo a partir de su salida de Marburgo y que le habían llevado, en primer lugar, a abandonar sus juveniles postulados neokantianos para, en segundo lugar, iniciar un intento de crítica al idealismo que se culminará, en tercer lugar, con una crítica a la fenomenología husserliana como una forma, a su juicio, de idealismo. La consideración nuclear que va a iniciar este despegue de Ortega hacia lo que ha venido en llamarse “Primera navegación”, va a ser su concepción de vida como coexistencia o ejecutividad, que desarrollará en numerosos artículos y pequeños trabajos para, después, ser la posición central de la dedicatoria al lector y la Meditación Preliminar de sus *Meditaciones del Quijote* y, finalmente, pasar a sus cursos universitarios con la suficiente claridad. Esta crítica fue matizada y completada pero no abandonada en toda la obra de Ortega, formando toda una línea de desarrollo muy fructífera siendo la segunda línea, como intentaremos demostrar, la noción de “creencias”.

Con todo, la noción de “creencias” supone ya asumida la crítica al idealismo, que Ortega presenta de forma más literaria o ensayística que filosófica en las primeras líneas de “Creer y pensar”, elaboradas en directa crítica al racionalismo, pero también dirigidas directamente contra el idealismo. Vamos a ver su significado en un contexto más amplio para después comprenderlo en el seno de *Ideas y creencias*.

1. COEXISTENCIA, EJECUTIVIDAD: LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL

Son numerosísimos los textos que, a partir de 1910 (*Adán en el Paraíso*) y hasta los últimos textos orteguianos, nos servirían para abordar esta temática. El objetivo de este apartado no es realizar un recorrido cronológico, interesante pero excesivamente extenso y alejado de nuestros propósitos.

Para Ortega lo que hace que algo sea una cosa no es que sea una entidad separada, sino precisamente todo lo contrario, el tener como esencia ser parte de algo mayor. Así, ya en *Adán en el Paraíso* indica que una “cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a las limitaciones y confines que éstas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias”¹. No se trata simplemente de que cada cosa sea una parte estática dentro de un todo físicamente mayor, sino en el seno de un paisaje.

Naturaleza y paisaje no son sinónimos, ya que el paisaje supone la ordenación de los elementos por un observador que, aunque se encuentre dentro del mismo valle, es capaz de mantener la suficiente distancia personal como para atender a la totalidad. Deambular por el bosque cerrado nos

1. I, 474–475.

dificulta la percepción global y ordenada, la comprensión de las relaciones, de los objetos que nos rodean. Los caminos se entrecruzan sin saber muy bien a dónde lleva cada uno. Los árboles, la maleza y las madre selvas nos impiden atisbar en qué dirección virará el próximo recodo. Estamos demasiado insertos en lo que parece un caos informe como para poder atender al paisaje. Sin embargo, cuando hemos ascendido por la ladera y el camino comienza a volverse árido y empinado, en un giro del camino que abraza la montaña vemos a nuestros pies extenderse el manto del bosque, bien delimitado por las riveras que van cayendo hacia el fondo el valle y se entrelazan amistosamente para ir formando cursos de agua cada vez más amplios. Miramos y a la vez vemos el camino por el que hemos ascendido perfectamente delimitado, como dibujado en un mapa. El paisaje nos permite comprender el lugar que cada cosa ocupa al mismo tiempo que la relación concreta que mantiene con todas las demás.

De la misma manera, decir que una cosa es “cosa” supone, en primer lugar, atender a ella desde el punto de vista del paisaje y no desde el punto de vista de la naturaleza. Convertir, de esta manera, a la cosa en un valor a través de la perspectiva. Veamos otro texto de *Adán en el Paraíso* antes de retornar a las *Meditaciones del Quijote*: “La prueba de que las cosas no son sino valores, es obvia; tómese una cosa cualquiera, aplíquense a ella distintos sistemas de valoración, y se tendrán otras tantas cosas distintas en lugar de una sola. Compárese lo que es la tierra para un labriego y para un astrónomo: al labriego le basta con pisar la rojiza piel del planeta y arañarla con el arado; su tierra en un camino, unos surcos y una mies. El astrónomo necesita determinar exactamente el lugar que ocupa el globo en cada instante dentro de la enorme suposición del espacio sidéreo: el punto de vista de la exactitud le obliga a convertirla en una abstracción matemática, en un caso de la gravitación universal. [...] No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única [...]: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama”².

Estas reflexiones, entendidas a menudo como erróneas manifestaciones de idealismo o de relativismo, nos vienen a mostrar que la cosa no es tal por sí sola, sino en el seno de un orden concreto en el que ha sido introducida por el punto de vista que adopta aquel que mira. Como podremos ver, y no deseamos adelantar ahora (pues debemos hacer un esfuerzo por presentar separadamente conceptos estrechamente ligados), el punto de vista no “crea” la cosa ni la hace diferente, sino que la sitúa en un ámbito de sentido, en un panorama, en una red de relaciones en el que la cosa muestra un concreto significado, significado que no mostraría en otra situación.

Se trata, por lo tanto, de extraer de cada cosa su sentido más pleno en tanto que cosa, es decir, su valor propio en los diferentes campos de sentido en el que la cosa es introducida por las distintas perspectivas. Este

Para Ortega lo que hace que algo sea una cosa no es que sea una entidad separada, sino precisamente todo lo contrario, el tener como esencia ser parte de algo mayor.

es, a nuestro juicio, el significado de una frase que Ortega gustará de repetir en su juventud y que se convertirá en lema de su vocación filosófica: “salvémonos en las cosas”. ¿Cómo? Amándolas, no cambiándolas por nuestro designio o alboroto sentimental. Al contrario: sometiéndonos “a la severa e inequívoca disciplina de las cosas”³. Se nos requiere a atender a lo real, pero atender a ello no de forma ingenua, sino conscientes de que lo que lo real (la cosa) nos muestra lo es y lo es de cierta manera en atención al ámbito de sentido en el que la hemos sumergido con nuestro punto de vista. Lo que se busca es lo siguiente: “dado un hecho [...], llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado”⁴. No se busca, pues un ideal de la cosa, sino aquello que la cosa es puesta en la relación precisa con el resto de cosas de tal forma que muestre su plenitud, su arquetipo⁵: “Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud. Esto es amor —el amor a la perfección de lo amado”⁶.

¿Cómo se logra esto? ¿Cómo se consigue situar a la cosa de modo tal que el universo entero se refleje sobre ella cobrando sentido en pos de ella y ella en pos de todo el resto del orbe? En la respuesta a esta pregunta deberemos avanzar despacio, siguiendo los pasos que Ortega realiza en la “Meditación Preliminar” de *Meditaciones del Quijote*, lugar en el que quizá encontremos la primera puerta para comprender el concepto de vida en Ortega.

2. LA PERSPECTIVA

El primer aspecto que debemos analizar si queremos situar en su justo lugar, primero, la conocida frase de “¡salvémonos en las cosas!” para, pos-
terero, entender el concepto de “vida”, es la noción de perspectiva.

El perspectivismo orteguiano ha sido, en general, muy mal comprendido por los filósofos no especialmente versados en Ortega. El motivo es, posiblemente, que no se trata de una noción sencilla, que podamos encontrar plenamente definida en ningún lugar concreto de forma determinante. Ortega volvió una y otra vez sobre este tema, dando siempre versiones parciales y equívocas, que proporcionaron malentendidos a multitud de intérpretes. De esta manera en la mentalidad común ha quedado

ligado el perspectivismo con una forma inconcreta de subjetivismo vulgar. Vamos a intentar reconstruir con la mayor exactitud posible qué entiende Ortega por “perspectiva”.

El texto al que siempre se recurre en estos casos para extraer ejemplos e intentar hacernos una idea del pensamiento orteguiano es la introducción que el

3. I, 102.

4. I, 311.

5. Sobre esta materia me parece especialmente sobresaliente el breve apartado “La pedagogía del paisaje” de Molinuevo, J. L.: *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza, 2002.

6. *Ibid.* Amor que se contrapone, como sabemos, a la ciencia romántica de D. Pedro Pablo de Astarloa, cura de Durango, en “La ciencia romántica”. Ortega acusará al pensamiento español de haber odiado a las cosas y, por ese odio, no haber logrado progreso alguno. Sobre este tema también vuelven los primeros párrafos de *Meditaciones del Quijote*.

propio Ortega antepuso al primer tomo de *El Espectador*, redactada en 1916 (dos años después de las *Meditaciones del Quijote*). El título de dicha introducción es “verdad y perspectiva”, pareciendo anunciar una versión definitiva del pensamiento del autor al respecto, puesta como primera toma de contacto con Ortega para los suscriptores de esa extraña revista que fue *El Espectador*. Sin embargo, sobre esta cuestión apenas se trenzan unos párrafos que no logran abrazar toda la materia, sino simplemente presentarla brevemente junto a otras cuestiones que debieron parecer a Ortega importantes para hacerse comprender, como su vocación política y teórica, etc.

A pesar de ello, es de este texto conciso, y de las pocas líneas dedicadas a la materia de donde se suele extraer el ejemplo que lleva a los errores interpretativos más graves sobre la obra de nuestro filósofo a través de una deformación de su perspectivismo hacia un idealismo monadológico, un perspectivismo de corte nietzschenao o a un simple subjetivismo relativista. Es el famoso ejemplo de la sierra de Guadarrama vista desde el Escorial o desde Segovia. El ejemplo tiene un empeño pedagógico, ya que la metáfora geográfica permite situar en terreno firme la imaginación y la comprensión del lector, e incluso está redactado recogiendo matices pertinentes; pero esos matices se pierden un poco ante su falta de explicación.

La metáfora geográfica da a entender que la cosa depende de la situación de cada cual a la hora de mirar una cosa, y que según uno se sitúe (su “punto de vista”, ahora en un sentido también geográfico) podrá ver una parte u otra de la Sierra, de tal manera que percibiendo cosas distintas percibe también algo real. Si esto se aplica a realidades que no son tan tangibles como la sierra de Guadarrama se puede llegar a la conclusión de que cada punto de vista es una mirada sobre lo real tan válida como cualquier otra y debe ser tenida por igual en cuanto a su cualidad de verdad lo que lleva, extendiendo el argumento hasta sus propios límites, a decir que no existe la verdad, ya que la verdad sobre algo puede ser cualquier cosa. La inmersión en la individualidad, la comprensión subjetivista de la afirmación, la convierte en un argumento pobre desde el punto de vista filosófico. Atendamos, sin embargo, a la presentación que del argumento hace el propio autor y completémoslo con otros textos para acceder a todo el significado del perspectivismo tal y como se nos da en la obra del autor madrileño:

“La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces”⁷.

Esta es la primera vertiente desde la que debemos acudir a esta explicación. Es la realidad la que se dirige hacia nosotros, la que se presenta a nosotros de forma tal que pueda ser comprendida o entrar en relación con cada uno de nosotros, y para ello debe hacerlo en mil haces, en mil

“Salvémonos en las cosas”. ¿Cómo?
Amándolas, no
cambiándolas por
nuestro designio o
alboroto sentimental. Al
contrario: sometiéndonos
“a la severa e inequívoca
disciplina de las cosas”.

formas, en mil perspectivas. Es la realidad la que se presenta en perspectivas o, dicho de otra manera, las perspectivas son una característica de lo real. En *El tema de nuestro tiempo* podemos leer: “La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista desde una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*”⁸. De esta manera cada “cosa” se puede presentar o invita a ser vista desde una serie (si queremos numerosísima) de perspectivas reales, ya presentes en la cosa. Somos nosotros los que nos ajustamos a la perspectiva que la cosa ofrece. Tener perspectiva no es una característica del sujeto, sino del objeto. Así, determinadas cosas nos ofrecerán unas perspectivas y no otras, y su sentido podrá plenificarse en el ámbito de los puntos de vista que le son posibles, mientras que los otros sólo llevarán a confusión. “Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es”⁹. O, podríamos añadir, ampliarlo de forma irreal intentando aplicar perspectivas a objetos que no las ofrecen.

Esto se entiende mucho más si atendemos a las relaciones que ve Ortega entre la perspectiva y lo valorativo de la cosa, que también podríamos denominar “campo de sentido”. Antes hemos puesto un ejemplo de *Adán en el Paraíso* que clarifica bastante lo que se entiende aquí por perspectiva: es el descubrimiento de la cosa en el seno de un “punto de vista” que consiste en un campo de sentido o de significación, en un núcleo de relaciones desde la que la cosa adquiere la plenitud de significado que tiene... desde esa perspectiva. Por eso insistirá Ortega en que frente al ver pasivo (al situarse frente a la cosa según una perspectiva de las que hemos denominado “geográficas”) se encuentra un ver activo, en el que la cosa queda subsumida en los supuestos hermenéuticos del observador, pasa a formar parte de su paisaje individual, y adquiere así un determinado sentido: “Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar”¹⁰.

La perspectiva orteguiana se mantiene en el ámbito en el que el protagonismo no lo tiene sólo el objeto, del que somos meros receptores, ni el sujeto, que configura la realidad, sino que las cosas, y los sujetos que miran, se encuentran en el ámbito de la perspectiva ofrecida por la cosa que es mirada desde el punto de vista individual, valorativo, del sujeto. Dejemos este punto aquí para ampliarlo cuando hablemos

8. III, 199. Las cursivas se encuentran en el original, posiblemente, aunque no hemos logrado asegurar este dato, en la revisión que Ortega realizó del texto para su tercera edición en 1934.

9. I, 332.

10. I, 336. En *el tema de nuestro tiempo*, cuyo esfuerzo central es superar el idealismo a través de la noción de vida como realidad radical, podemos ver cómo Ortega comprende el proceso fenomenológico de atención a lo real según lo expuesto: “Cada objeto goza, por tanto, de una especie de doble existencia. Por una parte es una estructura de cualidades reales que podemos percibir; por otra, es una estructura de valores que sólo se presentan a nuestra capacidad de estimar”. III, 180.

del “campo de sentido”, de la “circunstancia” y finalmente de la “vida”, tres escalones que irán completando el concepto de perspectiva precisamente por atender a él desde tres distintas perspectivas que se integran entre sí para explicarse mutuamente.

3. EL ESCORZO

El escorzo o perspectiva de la profundidad es uno de los temas a los que más espacio se dedica en la “Meditación Preliminar”. Se trata de una perspectiva peculiar, apropiada sólo a ciertos objetos, los que ofrecen esa perspectiva, los que nos llaman a que los miremos insertándonos en esa perspectiva que ellos nos ofrecen. Ahora bien, la característica propia del escorzo es que no consiste sólo en una actitud de mirar pasiva, sino que concuerda plenamente con la posición activa que hemos indicado. El escorzo es el mirar que ve en la cosa su sentido profundo, el sentido latente oculto tras lo patente.

Ese mundo latente no es menos claro o real que el mundo patente, sólo que exige de nosotros un mayor esfuerzo. Exige amar la cosa y dejarnos llevar por una de las perspectivas que ella misma ofrece. Amar la cosa, un acto de voluntad que nos lleve a ver lo latente en lo patente. “hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos —el mundo de las puras impresiones—. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista para nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros”¹¹.

Esa dimensión de profundidad, que Ortega intenta explicar de nuevo a través de ejemplos “geográficos” apelando al conocido ejemplo del bosque, se refiere precisamente a encontrar cuáles son las perspectivas preeminentes que ponen a esa cosa en relación con el universo; es decir, cuáles son los ámbitos de sentido en los que la cosa se encuentra inserta y que, por lo tanto, se ofrecen para la correcta comprensión de la misma. Aparece así lo más profundo de la cosa, lo más latente, no como sustancia, sino como relación; como relación, pensará el Ortega que ya se siente liberado del neokantismo, en tanto que emanación de sentido.

4. ÁMBITO DE SENTIDO

El ámbito de sentido surge en el encuentro entre el objeto y el sujeto, pues será en esa categoría de “encuentro”, o como gustará decir a Ortega, de “coexistencia” donde podrían descubrir las categorías epistemológicas y, por cierto, su noción previa a toda categoría, la de “vida”. En la coexistencia, más allá del realismo y del idealismo, la cosa ofrece sus pers-

11. I, 335.

pectivas, las que le son propias en tanto tiene las características que tiene como cosa y que se concretan, para Ortega, en estar imbricada en determinados nudos relacionales y no en otros. El sujeto, por su parte, se ajusta a esa perspectiva, adecua su intencionalidad, e intenta comprender la cosa según las estructuras de sentido correspondientes, no sólo a la perspectiva de la cosa, sino a la perspectiva individual en la que él se inserta en relación a la cosa. Vamos a intentar comprenderlo desarrollando un ejemplo del propio autor.

Volvemos al ejemplo de lo que la Tierra es para un labriego y para un astrónomo. Ortega ya nos indicó en un texto clave de juventud en el que sus nuevas posiciones filosóficas parecen estar fluyendo del neokantismo o luchando por salir de él, como es *Adán en el Paraíso*, que la Tierra es lo que es para cada uno por ser cada cosa fundamentalmente un valor. Ese valor, ese aspecto cualitativo de la cosa, sólo surge en un ámbito de sentido en el que la cosa cobra un significado determinado en relación al todo. Así, la Tierra es camino, surcos y mies para el labriego, y lo es en el seno de su vida individual, es decir a partir de su perspectiva individual, desde su punto de vista en el que la Tierra tiene un sentido para él, un sentido que la propia Tierra ofrece como posibilidad, en el seno de la existencia del sujeto. Para el astrónomo, sin embargo, la Tierra es un globo que ocupa un lugar concreto en el espacio, pues es ésta una característica, una perspectiva que también ofrece la Tierra y que le es posible, y es la que interesa y sobre la que puede trabajar el punto de vista individual del astrólogo. Al mismo tiempo, la posición de uno y otro con respecto a la Tierra depende de una variable anterior que es la que sitúa el punto de vista de cada uno y explica el por qué del labriego como labriego y del astrónomo como astrónomo, que es la vida de cada uno. Vida que, aunque Ortega no acaba de tomárselo todavía del todo en serio, va a depender del contexto histórico y cultural en el que cada uno se mueve, variando, por supuesto, la perspectiva del astrólogo en tanto que tal y del labriego en tanto que tal. Porque no es igual el punto de vista del astrónomo medieval que el del actual, y lo mismo sucede con el agricultor.

El ámbito de sentido consiste, por lo tanto, en la red de relaciones que una cosa tiene con el resto del universo vistas de tal forma que es en ellas donde la cosa adquiere la plenitud de su significado. En esto, al mismo tiempo, consiste la auténtica profundidad de las cosas, esa que nos revelaba el escorzo: “esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El «sentido» de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. [...] Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo”¹². Buscar ese sentido, esa ligazón de unas cosas con otras, es a lo que lleva el amor, que nos permite salvar a las cosas en su sentido más pleno al mismo tiempo que nos salvamos nosotros¹³.

12. I, 351.

13. Este es el primer sentido de la necesidad de “salvar la circunstancia”. Más tarde volveremos sobre esta materia.

La vocación del filósofo es precisamente ésta: la búsqueda del sentido, la vocación a la profundidad, el amor a las cosas. El impulso filosófico es el impulso a la unión universal, a la búsqueda del sentido de una cosa en cada una de las perspectivas¹⁴. En la dedicatoria de *Meditaciones del Quijote* podemos leer: “En este sentido considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión”¹⁵. El saber noticioso, la erudición, se queda en la noticia de la cosa, en su aspecto más latente, en su presencia. La erudición, el saber sobre la cosa que no necesariamente conecta, comprende, se queda fuera de la ciencia, en su extrarradio. Acumula datos sin ocuparse del sentido que enlaza a unos con otros, que los pone en relación y manifiesta lo que cada uno es a la vista del todo. La filosofía, sin embargo, no sólo es la multiplicidad de rostros dirigida a la percepción de toda perspectiva¹⁶, sino el deseo de unidad, de síntesis, de encontrar el sentido pleno de la cosa que sirve de resumen o esencia de todos los demás: “Ocupa, pues, la erudición el extrarradio de la ciencia, porque se limita a acumular hechos, mientras la filosofía constituye su aspiración céntrica, porque es la pura síntesis. En la acumulación, los datos son sólo colegidos, y formando un montón, afirma cada cual su independencia, su inconexión. En la síntesis de hechos, por el contrario, desaparecen éstos como un alimento bien asimilado y queda de ellos sólo su vigor esencial. *Sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad*”¹⁷.

Encontramos aquí, a nuestro juicio, un primer paso que nos va llevando de una epistemología que intenta superar el idealismo a una hermenéutica, a la consideración de que el sentido de la realidad tiene que ver con un relato en el que se enhebran otros relatos históricos, políticos, culturales; que en este caso cobran el nombre de “ámbitos de sentido”, no por ser ésta una expresión orteguiana sino como término del comentarista para indicar esas redes en las que se inserta a la cosa para hacer que en ella se refleje el universo, por utilizar la metáfora de Ortega.

5. CONCEPTO Y CULTURA

Sobre el análisis de lo que es un concepto Ortega trabajará durante buena parte de su vida y escribirá algunas de sus páginas más brillantes, constituyendo un tema (la comprensión de qué es un concepto y cómo se relacionan los conceptos y estos con las distintas ciencias) recurrente en toda su obra. Nosotros vamos a intentar comprender las ideas que sobre esta materia tiene Ortega en 1914, cuando escribe las *Meditaciones del Quijote*.

El propio autor dedicó un apartado completo del texto citado al tema del concepto, que le parecía de la mayor importancia en conexión con el famoso “imperativo de claridad” que mantendría

“La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces”.

14. “la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos”. I, 321–322.

15. I, 316.

16. “es menester que multipliquemos los haces de nuestro espíritu a fin de que temas innumerables lleguen a herirle”. I, 314.

17. I, 316. Cursiva del comentarista.

El ámbito de sentido consiste, por lo tanto, en la red de relaciones que una cosa tiene con el resto del universo vistas de tal forma que es en ellas donde la cosa adquiere la plenitud de su significado.

hasta el final de sus días. El concepto surge, en los párrafos a los que nos referimos, como la esencia de la cosa, pero en sentido orteguiano, es decir, relacional. El concepto es precisamente el contorno de la cosa, sus límites, aquellas lindes que al mismo tiempo que separan una cosa de las otras permitiéndonos comprender qué es concretamente una cosa, marcan las zonas de relación de unas cosas con otras.

Ahora bien, el concepto, como hemos señalado, no es la relación, sino el límite que determina desde dónde se establece la relación, dónde se produce la fricción entre una cosa y otras. Sin el concepto, dice Ortega, “no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas cosas con otras, las fija y nos la entrega prisioneras”¹⁸. El concepto, como bisturí de la razón que marca los límites de la cosa, permite que las asociaciones de sentido, las mutuas relaciones entre las cosas, no nos confundan y destruyan la capacidad de claridad. Al contrario, el concepto va a ser en Ortega el órgano de la claridad, lo que va a proporcionar luz y seguridad. Frente al magma de las relaciones de sentido, frente a las mil evocaciones y conexiones que se pueden realizar entre las cosas, el concepto nos permite poseer la cosa, tenerla efectivamente, poseerla en su plenitud. La razón no sustituye a la vida, sino que es una función vital como el ver o el sentir, pero sin ella, sin un pensamiento serio, que aspira a la claridad, a encontrar el sentido sin perderse en el camino de los múltiples encuentros y referencias, no podemos poseer nada con plenitud.

El concepto, por lo tanto, nos permite poseer y fijar las cosas, introduciendo orden y claridad en las relaciones entre las cosas, orden sin el que, no carece de importancia decirlo, encontrar el sentido de las cosas sería imposible. Esa posesión del concepto “urbaniza” el territorio agreste en el que nos situamos. Nos permite poseer el terreno de las cosas y así avanzar. Para Ortega el concepto actúa como el explorador que va marcando los caminos en el bosque y construyendo los mapas que seguirán otros. Desbroza el terreno, lo hace humanamente habitable, racionalmente asimilable. Por lo tanto, genera seguridad allí donde sólo había duda, inconsistencia; y al proporcionar seguridad permite el avance hacia territorios más ignotos. “Sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales, podemos adelantarnos hacia las más complejas”¹⁹.

La cultura es, para Ortega, en 1914²⁰ (éste será uno de los términos

orteguianos que más se matizará y transformará con el paso de los años), la seguridad que ha producido el concepto, el terreno en el que lo humano ha vencido a través de la razón al fluir incansable de las cosas unas con otras.

18. I, 353.

19. I, 354.

20. Creemos muy interesantes, y servirían para ampliar y matizar notablemente estos párrafos, el análisis de la noción de cultura en el Ortega joven que realiza Javier San Martín en “La polémica entre Ortega y Unamuno: datos para una génesis de *Meditaciones del Quijote*”, incluido en *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 17 y ss.

“Cultura [...] es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huido, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de la seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla”²¹.

Este texto nos mostraría a un Ortega excesivamente racionalista, confiando en el progreso de los saberes humanos a través de los conceptos, si no fuera por los matices que introducen sobre las relaciones entre razón y vida. Con todo, interesan estas apreciaciones orteguianas para intentar comprender que no es Ortega un racionalista al uso, ni es, desde luego, ni en estos años ni después, un irracionalista. El filósofo madrileño confía en el concepto, en la razón como forma humana de posesión de la cosa, pero comprende, al mismo tiempo, que la razón no sustituye a la vida²², que es una forma más de relacionarse con las cosas, el punto de vista que permite apropiarse del sentido de las cosas. Sentido que en otras relaciones también puede aparecer, pero demasiado mezclado, demasiado oscuro para ser apresado, sino todo lo más intuitivo.

Por esa razón las reflexiones de nuestro autor sobre la actividad racional en el seno de la vida terminan en el imperativo de claridad, de racionalización de las cosas. No ya con la confianza racionalista de encontrar el orden racional de todo (esto es lo que Ortega considera la ingenuidad de querer sustituir la vida por una de sus facultades, la razón), sino con el deseo voraz de poseer, de comprender, de encontrar el sentido de las cosas, de entregarse a amarlas. “Claridad significa tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya”²³. La cultura, dice más adelante, es la forma en que la vida adquiere orden, la manera en la que el ser humano domina el torrente de la vida, de las impresiones permanentes, fugaces. Pero, al mismo tiempo, la cultura, esa claridad, esa ordenación, es la misión del ser humano sobre la tierra. El hombre lleva en su pecho el deseo inagotable de llevar las cosas a la plenitud, de amarlas y amarse en ellas, reflejarse él en ellas; y de esta manera plenificar la vida, porque “claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida”²⁴.

6. YO Y MI CIRCUNSTANCIA

La noción de circunstancia tiene mucho que ver con la noción de paisaje, capital en las *Meditaciones del Quijote*, y con la noción, más extensa y que pasamos a tratar como estudio preliminar a la idea de “circunstancia” en las siguientes páginas.

Si atendemos a lo que hemos dicho anteriormente, Ortega, a partir de sus lecturas de Husserl, ha llegado a la conclusión de que toda mirada es una mirada intencional y que, por lo tanto, no es sólo un mirar con una posición geográfica, sino un mirar que sitúa a la cosa en un

El concepto es precisamente el contorno de la cosa, sus límites, aquellas lindes que al mismo tiempo que separan una cosa de las otras permitiéndonos comprender qué es concretamente una cosa, marcan las zonas de relación de unas cosas con otras.

21. I, 355.

22. “El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre”. III, 164. Como esta cita podríamos traer a colación una multitud.

23. I, 357.

24. I, 358.

El hombre lleva en su pecho el deseo inagotable de llevar las cosas a la plenitud, de amarlas y amarse en ellas, reflejarse él en ellas; y de esta manera plenificar la vida, porque “claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida”.

ámbito de sentido concreto. De esta manera la cosa, que ofrece sus mil caras posibles a la mirada del espectador, queda apresada en una posición concreta y descubre de sí misma un sentido concreto: el correspondiente a la posición en la que es situada y que se corresponde, entre otras cosas, con los presupuestos previos del hermeneuta. Surge así una relación entre el sujeto y el objeto, un campo de coexistencia en el que el concepto apresa lo que de la cosa es apresable en las relaciones de sentido que se abren ante nuestros ojos. El ámbito de sentido es puesto por nosotros, pero adaptándonos a uno de los que son posibles con arreglo a la cosa. Las características que surgen en ese ámbito de sentido son de la cosa, son las que tiene la cosa desde ese punto de vista. No es “toda” la cosa, ni es la plenitud de la cosa desde esa ciencia o materia, sino sólo desde el ámbito de sentido y según los presupuestos hermenéuticos (entre ellos, la red de conceptos que el sujeto utiliza o tiene en la cabeza) del observador.

Al mismo tiempo, siendo el hombre conciencia—de, su percepción de sí mismo es también la que surge en la coexistencia. Él es lo que le aparece en la relación con las cosas, y no un ente abstracto distinto de la propia relación. El hombre es, por lo tanto, por apelar a un concepto fenomenológico que se encuentra a la base de ciertas reflexiones de nuestro filósofo, aquello en lo que se apoya una corriente de vivencias, el supuesto del relato que supone la ligazón entre las vivencias: “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circundante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo”²⁵.

Esta última cita orteguiana tiene dos lecturas: por un lado la lectura fenomenológica, que ya hemos visto; pero, por otra parte, tiene una lectura de corte hermenéutico, que constituye propiamente lo que denominamos “pedagogía del paisaje”. El paisaje, mi relación con el entorno, determina un yo, me hace conocer el yo, y lo conozco una vez ya ha sido modelado por las relaciones que he tenido con el entorno (que incluye mi historia, mi cultura, etc).

En la serie de artículos de 1906 que lleva por título “Moralejas” encontramos unos breves párrafos, correspondientes a un artículo publicado en *El Imparcial* el 17 de septiembre de ese mismo año, titulado “La pedagogía del paisaje”. Allí Rubín de Cendoya, un *alter ego* de Ortega, reflexiona sobre el paisaje que aparece ante los ojos del espectador en la raya de Segovia. Rubín reflexiona sobre la procesión de celtíberos que se habrán situado ante la sierra de Guadarrama, como él ahora, mirando sus lomas y el horizonte que dibujan. Acaba Rubín con estas palabras que reproduzco por su interés a pesar de ser una cita algo extensa: “Este paisaje [...] me hace descubrir una porción de mí mismo más compacta y nervuda, menos fugitiva y de azar. Llévame a una ciudad, ponme entre dos hileras de casas, rodéame de hombres que van y vienen con relojes en

los bolsillos, de hombres a quienes interesan los minutos: entonces yo me siento desaparecer del mundo personal, creería que yo he muerto, que he pasado ya, que soy «nadie». Mas este paisaje me hace encontrar dentro de mí algo personalísimo, específico: ahora conozco que soy algo firme, inmutable, perenne; frente a estos altos montes yo soy al menos un «celtíbero»²⁶.

La circunstancia, el entorno en el que se desarrolla nuestro yo, en el que el yo tiene su salida natural al universo, no es solamente un entorno en el que el yo se desarrolla, sino que es el lugar en el que el yo se abre al mundo y el mundo concreto en el que el yo se transforma. La circunstancia es un aspecto constitutivo del sujeto, que le otorga un concreto punto de vista en el universo. “Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma; y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres”²⁷.

Por supuesto, el lector lo habrá comprendido ya perfectamente, que no se trata de un determinismo (como parece apuntar, si vamos más allá de la intención de la metáfora, esta última cita de Ortega), sino de la consecuencia lógica de comprender la conciencia como conciencia-de²⁸; y diremos más, del punto de partida más concreto hacia la comprensión de la vida como un relato inserto en la historia. El paso más concreto hacia la hermenéutica: la fenomenología.

El paisaje, nuestra circunstancia, es nuestra desposada. Las cosas que se encuentran a nuestro alrededor, silenciosas, esperándonos, son nuestra proyección en la realidad. Aquello que se nos aparece es nuestro aparecer. Ahora podemos comprender aquella famosa frase de “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. [...] Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”²⁹.

De esta manera ya nos aparece con bastante claridad la frase, una de las primeras que aparece en *Ideas y creencias* que ha dado lugar a todo este amplio apartado, y es que “vivir es tener que habérselas con algo —con el mundo y consigo mismo”³⁰. No obstante, hasta este punto esperamos haber aclarado bastante el lugar del que parte Ortega en *Ideas y creencias*. Sin embargo, el lector avezado percibirá que hemos tratado textos de los años 10 o anteriores, y la citada frase de Ortega sale a la luz publicada en 1940. ¿No ha cambiado en nada Ortega en ese período de tiempo? ¿No existe ningún matiz digno de ser destacado?

Veámoslo a través de la superación del idealismo y del surgir de la noción de “vida” como núcleo central de esa superación. Veremos que el camino que vamos a andar ahora es la continuación, quizá algo circular, de lo estudiado en *Meditaciones del Quijote*.

26. I, 54.

27. I, 55.

28. En *El tema de nuestro tiempo*, que recoge básicamente los contenidos de una lección universitaria durante el curso 1921–22 que ven la luz en 1923, podemos leer: “Así, en el hombre, lo que solemos llamar su carácter es su manera de reaccionar ante lo exterior —cosas, personas, sucesos”. III, 236.

29. I, 322. Voluntariamente nos hemos dirigido hacia el final del párrafo, que suele omitirse y viene a clarificar precisamente la definición anterior.

30. V, 384.

7. LA SUPERACION DEL IDEALISMO A TRAVÉS DE LA NOCION DE "VIDA"

Durante la década de los años 20 y principio de la década de los 30, Ortega logra cerrar su posición filosófica inicial, que en cierto sentido ya se halla trazada con bastante precisión en *Meditaciones del Quijote*, pero con líneas en algunos casos algo gruesas. Textos fundamentales de estos años son, entre otros, *El tema de nuestro tiempo*, *¿Qué es filosofía?*, las lecciones universitarias que Paulino Garagorri ha publicado como *¿Qué es conocimiento?*³¹ y *Unas lecciones de Metafísica*, por apuntar esencialmente a las lecciones universitarias. En ellas encontramos al Ortega orador que se esmera por explicar de forma clara y concisa sus nociones filosóficas, adoptando un estilo más directo y concreto que en los numerosos artículos de prensa o en los textos elaborados para su publicación.

La noción de "vida" que tiene Ortega aparece explicada en todos estos textos, y en todos ellos como una base precisa con la que queda superado el idealismo. Nosotros hemos utilizado como hilo conductor *¿Qué es conocimiento?* por ser el documento que mejor conserva el estilo directo del autor, aunque, no obstante, al tratarse de una obra elaborada con documentos que el propio Ortega tuvo por preliminares a la exposición y que, por lo tanto, serían revisados antes de ver la luz, no dejaremos de comparar las ideas que aparezcan con las expresadas en los textos que sí quiso publicar Ortega o que conservamos en un estilo más acabado.

En el seno de un constante debate con el idealismo cartesiano —que nosotros preferimos tratar posteriormente por razones de orden expositivo—, Ortega extrae el famoso ejemplo de la luz, que desarrollará hasta llegar a la noción de circunstancia que ya hemos visto y desde la que se produce el salto a la noción de vida. El proceso es el siguiente:

En la situación en la que un sujeto ve una luz, se aparecían, afirma nuestro autor, dos cosas: el sujeto que ve la luz, y la luz vista. Si hay dos cosas, como presupuesto, debe existir también un "fuera" una distancia (o extraser, extraser con arreglo a las dos únicas cosas que en este ejemplo hay: el que mira y la luz) que envuelve a ambas realidades y hace posible que éstas no se confundan. Si ampliamos el campo de visión el sujeto no sólo aprecia la luz, sino que aprecia otros objetos situados a su alrededor, y que envuelven al sujeto: la circunstancia. La realidad no es, por lo tanto, el existir del yo que descubro al caer en la cuenta de que pienso, sino una realidad más amplia que consiste en la coexistencia de un sujeto y su contorno, ambas realidades radicalmente distintas, pero entreveradas, porque el existir del sujeto se da *en* la circunstancia: "ese mi existir consiste en estar yo *en* ese contorno, dirigirme a él, ocuparme de él, sufrir de él y, viceversa, en que el existir de ese contorno consiste en rodearme, plantear-

me problemas y forzosidades, hacerme sufrir o gozar"³². Esa realidad que consiste en la coexistencia entreverada del yo y la circunstancia es lo que viene a deno-

31. Texto que no se encuentra en la edición que tenemos actualmente de las *Obras Completas*, y que puede encontrarse en la editorial Alianza, con el número 25 de los textos revisados y aumentados de las obras de Ortega.

32. *¿Qué es conocimiento?*, *op. cit.*, pp. 43–44.

minar Ortega «vida». «El contorno y yo formamos un organismo indisoluble y absolutamente existente»³³.

La vida aparece así como la realidad radical, que no consiste ni en el sujeto ni en el objeto, ni meramente en la coexistencia entre ambos, sino en su encuentro, en su diálogo: «Yo no tengo un ser, no existo aparte de mi vida; el mundo tampoco. Por tanto, ambos son sólo componentes abstractos de la realidad radical que es «mi vida»»³⁴.

La vida, la realidad radical en la que *me* encuentro con las cosas o, mejor, me encuentro a mí entre las cosas, no es una cosa más, sino un conjunto de facilidades, forzosidades y dificultades. Quiero esto decir que el existir de la vida consiste en todo lo que existe para mí, incluido el yo y no es, por lo tanto, algo objetivo ni subjetivo. De hecho, las categorías de subjetivo y objetivo, así como la dicotomía idealismo–realismo, desaparecen de la escena dejando, por cierto, un sabor a antiguo en nuestro lenguaje filosófico así como la urgencia de una renovación. La vida es la ejecutividad de la presencia de las cosas (entre ellas, yo) que *me* encuentro. Las cosas ya no son cosas sin más, las cosas son lo que *me* son a mí, desde mi peculiar punto de vista que se constituye no sólo por una subjetividad sino, también, en el diálogo con ellas. Ortega intenta aclarar este punto en un texto que, a pesar de su tamaño, resulta interesante reproducir: «este «existir para mí» que es la realidad absoluta no consiste en un existir algo objetivamente o como objeto para mí, no es una presencia objetiva, sino presencia ejecutiva. Es la presencia primaria del dolor en cuanto doliéndome, de la luz en cuanto alumbrándome y de mí en cuanto doliente y en cuanto alumbrado. El «para mí», en consecuencia, no significa que mi dolor y la luz tengan un ser por sí y que, luego, ingresan en otro ente que es mi conciencia y en ella adquieren un nuevo ser o modo de ser, su «ser para mí», sino que, lejos de esto, ese «yo» o «mí» para quien son, sólo es en cuanto «cuenta con» el dolor y con la luz; o de otro modo, yo soy aquel a quien le pasa absolutamente tener dolor, ser alumbrado, tropezar con una piedra. Mi existir consiste en existir *para* el dolor, *para* la luz, *para* la piedra. El existir para mí de estas, digamos, «cosas» es idénticamente mi existir *para* ellas»³⁵.

Porque cuando se busca el yo se encuentra junto al resto de cosas en una realidad previa que consiste en la ejecutividad de la vivencia de las cosas, en una relación en la que el sujeto se dirige hacia las cosas intencionalmente situándolas en el plano de una perspectiva, y ellas responden mostrando sus cualidades propias (y reales) en el contexto del campo de sentido en el que se las ha sumergido. Al mismo tiempo, ese mismo campo de sentido en el que las cosas han quedado sumergidas y la vivencia que yo tengo de ellas es mi experiencia del yo. Por eso insiste Ortega, en un ejemplo muy clarificador en que, en la experiencia del dolor, el dolor no es algo diferente al *doliéndome*, sino precisamente eso, el *doler-me*: la relación en que aparece el dolor doliéndome. En ese *me* encuentra

La vida aparece así como la realidad radical, que no consiste ni en el sujeto ni en el objeto, ni meramente en la coexistencia entre ambos, sino en su encuentro, en su diálogo.

33. *Op. cit.*, p. 44.

34. *Op. Cit.*, p. 47.

35. *Op. Cit.*, p. 58.

el punto de conexión entre la cosa y el sujeto que, por otra parte, sólo pueden ser compuestos a partir de la ejecutividad de esa experiencia, teniendo a un lado lo doloroso y al otro el doliente, según los flujos predominantes en la relación y constitutivos del *me*.

Esa ejecutividad es anterior a la noción de conciencia, y en esa anterioridad se centra la crítica que Ortega dirigirá a la fenomenología, que aparece reflejada en varios textos (entre ellos el aquí tratado) pero cuyo mayor esfuerzo de comprensión creemos que se realiza en el *Prólogo para alemanes*. Ese prólogo inacabado e inédito (hasta la aparición del tomo VIII de las *Obras Completas* publicadas y ampliadas por la editorial Alianza) que debía estar al frente de las traducciones alemanas de los libros de Ortega. Aprovecharemos sus reflexiones para intentar comprender al mismo tiempo la crítica a la fenomenología y al idealismo, pues en un momento dado provienen de la misma noción de vida.

Para Ortega el idealismo había vivido siempre en un error grosero, determinante: no había logrado aclararse sobre qué era la conciencia, a pesar de tenerla por la realidad radical. Husserl, con su incesante esfuerzo por aportar luz a su fenomenología, había logrado dotar al idealismo de esa exactitud y pulcritud que le había faltado desde sus inicios.

Husserl parece haber encontrado esa realidad primaria en la conciencia pura, que consiste en un yo—conciencia que se da cuenta de todo lo demás en una especial forma de abstracción en la que no es que piense, sino que se da cuenta de que piensa y del contenido de su pensamiento; no es que vea las cosas, sino que se da cuenta de su ver y del contenido de su visión. La conciencia pura elimina el carácter de realidad de aquello que ve y lo convierte en mera visión, en aparición, en fenómeno.

¿Cómo se logra esa conciencia pura? Bueno, pues aquí es donde Ortega encuentra el núcleo de la cuestión: “esa conciencia pura, esa pura vivencia, *tiene que ser* obtenida mediante una «manipulación» del filósofo que se llama «reducción fenomenológica»³⁶. El fenomenólogo pretende dejar de lado la actitud natural del sujeto que se cree lo que le aparece, es decir, que da por real aquello que le aparece como tal. Sin embargo, para Ortega existe una “conciencia primaria” previa a esa noción ya racionalizada de la cosa que definimos como objeto, considerando el objeto como realidad básica. Para Ortega el objeto no es una realidad básica, la realidad básica es la ejecutividad, que después nuestra razón convertirá en objeto y que, más tarde, el fenomenólogo pretenderá poner en tanto que realidad entre paréntesis. En esa conciencia primaria, también mera ejecutividad, “nada es objeto, sino que todo es realidad”³⁷. Pero mientras esa ejecución se mantiene en mera ejecución nos situamos en el ámbito de la coexistencia (mera ejecutividad) en la que no existe el yo, ni la cosa, sino sólo el *me*: facilidades, dificultades y forzosidades. Después vendrá la separación entre yo y las cosas y solo posteriormente la reducción fenomenológica que hace aparecer a la conciencia. Ahora bien, “para que

36. VIII, 48.

37. VIII, 49.

haya conciencia es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo atrás la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado. Este recuerdo no es sino la conservación de lo que antes *había*, por tanto, un hombre real a quien realmente aconteció estar rodeado de ciertas cosas reales. Pero todo eso es ahora recuerdo y nada más”³⁸.

La reducción fenomenológica no actúa sobre el mundo real, sobre la vida en ejecución, sino sobre el recuerdo de lo que la vida fue, y lo que puede suspender no es la realidad que fue, sino sólo su recuerdo. Ahora bien, esa suspensión no puede afectar a lo que ya fue, siempre llega tarde: “sería como suspender *ahora* el comienzo de ejecución del Edicto de Nantes”³⁹.

El filósofo idealista (y aquí Ortega sitúa a Husserl en el seno del idealista, al igual que los discípulos que el fenomenólogo alemán tenía en aquella época y que componían el “círculo de Gotinga”) se engaña al pretender buscar la realidad radical en una conciencia que es fabricación suya y pura ficción, dejando de lado la realidad en lo que me es más patente —si logro una cierta ingenuidad en el mirar— que es su ejecutividad⁴⁰.

38. *Ibid.*

39. VIII, 50.

40. Es necesario destacar, aunque no sea el momento de discutir, la posición respecto a la fenomenología orteguiana que adopta Javier San Martín en el ya citado *Fenomenología y cultura en Ortega*. En particular, el Prof. San Martín viene a decir que la crítica que Ortega dirige a Husserl es injusta y que la posición que adopta realmente Husserl coincide, en realidad, con la que adopta Ortega para criticar a Husserl. Es de señalar que esta misma anotación es la que dicho profesor realiza a la crítica a Husserl que realizan los fenomenólogos realistas del Círculo de Gotinga.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE CAMBRONERO

El Autor reflexiona sobre el concepto de "vida" que sostuvo el filósofo Madrileño José Ortega y Gasset a partir del año 1940 y destaca el abandono de los juveniles postulados neokantianos para comenzar un

intento de crítica al idealismo fenomenológico.

Palabras Clave: Idealismo, Vida, Neokantiano, fenomenología y Ortega.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE CAMBRONERO

L'auteur fait une réflexion sur le concept de "vie" que le philosophe madrilène José Ortega y Gasset soutint à partir de l'année 1940 et il souligne l'abandon des postulats néo-kantiens pour commencer un

essai de critique à l'idéalisme phénoménologique.

Mots clés: Idéalisme, Vie, Néo-kantien, phénoménologie et Ortega.

SUMMARY OF CAMBRONERO'S ARTICLE

The author maintains that the Spanish philosopher José Ortega y Gasset his concept of "The Life" since 1940, by abandoning his early neokantian thoughts, at the moment

he started to criticize the phenomenological idealism.

Key words: Idealism, Life, Neokantian, Ortega, Phenomenology

ZUSAMMENFASSUNG DES ARTIKELS
VON CAMBRONERO

Der Autor denkt über dem Lebensbegriff nach, den ab des Jahres 1940 der aus Madrid Philosoph José Ortega y Gasset vertritt. Der Autor betont das Verlassen der jugendlichen neokantianen Postulate, um der Versuch der Kritik zum

phänomenologischen Idealismus zu beginnen.

Schlüsselwörter: Idealismus, Leben, Neokantian, Phänomenologie und Ortega.

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, o WORD PERFECT 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-semiética*. 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 13 de la revista Volubilis se imprimió
en Granada en mayo de 2006,
tres meses más tarde del nacimiento
de la niña Alejandra Cavero Martínez.*



UNED MELILLA