

VOLUBILIS

Revista de pensamiento



5

Cristina de Peretti LO COCIDO Y LO CRUDO: (EN) MÁS DE UNA LENGUA/
Francisco Samaranch Kirner PLATÓN FRENTE A PROTÁGORAS: LA
TRAMPA EXEGÉTICA DEL *TEETETO* / **Irene Asensio Moreno** LAS RAÍCES
HISTÓRICAS DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL / **Domingo Hernández** LA
TEORÍA DEL ENSAYISMO: MUSIL Y ORTEGA / **Emilio Roger Ciurana**
EDGAR MORIN: ANTROPOLOGÍA, SOCIEDAD, EPISTEMOLOGÍA Y
ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN: POR UN PENSAMIENTO Y UN REALISMO
COMPLEJO / **Francisco Vidarte** GRACIA Y PREDESTINACIÓN EN LA
APUESTA PASCALIANA / **Sebastián Salgado** EL DISCURSO
CONTEMPORÁNEO DE LA FILOSOFÍA DE SARTRE / **Luis Aragón González**
ALTHUSSER Y LA DIFERENCIA / **José Luis Moreno Pestaña** RESISTENCIA A
LA MINORIZACIÓN SEXUAL: UN ENFOQUE DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

VOLUBILIS

5



Las ilustraciones que aparecen en el presente número son del pintor José Félix Martínez, de la serie "Es el azar, es el azar", que tan amablemente ha preparado para *Volubilis*

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

Abril de 1997

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: 2681080, 2683447 y 2680831
Fax: 2681468

IMPRIME
Proyecto Sur de Ediciones s.a.l.

Depósito legal: GR-67/95
ISSN: 1134-8445

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Juan Carlos Caverio López
Cosme Ibáñez Noguerón
Juan Pedro Arana Torres

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan Enrique López Cedeño
Irene Asensio Moreno
Alfredo García-Trevijano Patrón
Antonio Suárez Hernández

TRADUCTORES

Adoración López González
Myriam Couvidat Suder

COLABORADORES

José María Ripalda
Cristina de Peretti
Remedios Ávila Crespo
Ramón del Castillo
Ofelia Ferrán
Benito Arias García
Isidro Herrera
María Cristina Ramírez Ros
Francisco Vidarte Fernández
José Francisco Zúñiga García
Manuel Toscano Méndez
Licenciado "Alonso de Illescas"
Jorge Cano Moreno
Francisco López Cedeño
Patricio Peñalver Gómez
Luis Sáez Rueda
José Luis Molinuevo
Antonio Castro Cuadra
José Luis Fernández de la Torre
Julían Santos Guerrero
Manuel E. Vázquez
Jerónimo Betegón
Francisco Samaranch Kimer
Domingo Hernández
Emilio Roger Ciurana
Sebastián Salgado
Luis Aragón González
José Luis Moreno Pestaña
Irene Asensio
Enrique López Cedeño

S U M A R I O

Cristina de Peretti	LO COCIDO Y LO CRUDO: (EN) MÁS DE UNA LENGUA	5	Francisco
Samaranch Kirner	PLATÓN FRENTE A PROTÁGORAS: LA TRAMPA EXEGÉTICA DEL <i>TEETETO</i>		
16	Irene Asensio Moreno	LAS RAÍCES HISTÓRICAS DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL	30
Domingo Hernández	LA TEORÍA DEL ENSAYISMO: MUSIL Y ORTEGA	42	Emilio Roger
Ciurana	EDGAR MORIN: ANTROPOLOGÍA, SOCIEDAD, EPISTEMOLOGÍA Y ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN: POR UN PENSAMIENTO Y UN REALISMO COMPLEJO	57	Francisco Vidarte
	GRACIA Y PREDESTINACIÓN EN LA APUESTA PASCALIANA	69	Sebastián Salgado
	EL DISCURSO CONTEMPORÁNEO DE LA FILOSOFÍA DE SARTRE	87	Luis Aragón González
	ALTHUSSER Y LA DIFERENCIA	107	José Luis Moreno Pestaña
	RESISTENCIA A LA MINORIZACIÓN SEXUAL: UN ENFOQUE DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA	123	

LO COCIDO Y LO CRUDO: (EN) MÁS DE UNA LENGUA

Cristina de Peretti



"Dès qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit"

Jacques Derrida

Este texto de Derrida, *"Dès qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit"*, prácticamente un aforismo (la virtud persa del espectro de Nietzsche, "decir la verdad y saber manejar bien el arco y la flecha", ronda constantemente por estos alrededores), texto casi siempre destinado, en cierto



modo, a ser algo así como un epígrafe, una inscripción “marginal” invariablemente injertada en otro texto, lanza, en más de un sentido, un desafío a la traducción. Pero la resistencia del texto, de cualquier texto, que siempre implica un resto, un resto no-asimilable y, por lo tanto, un resto no-traducible, es al mismo tiempo la *chance* misma de todo texto y de su traducción: de su inagotable e imposible necesidad (1). Traducción: labor a la vez necesaria e imposible, labor infinita, que es también la cuestión misma de esa estrategia tan plural que, economizando al máximo, suele denominarse, en singular, “la” deconstrucción. Y, por eso mismo, debido a esa singular pluralidad que la(s) atraviesa haciendo imposible definirla(s), clasificarla(s), determinarla(s), tipificarla(s), de la(s) deconstrucción(es) tan sólo cabe señalar que es (que son), como apunta Derrida con ese otro “aforismo” que ya ni siquiera es una frase, precisamente eso, “*plus d’une langue*” (2). Ni más ni menos, aunque, eso sí, en más de un sentido. Como siempre.

“Más de una lengua”. Y, aquí, en primer lugar, sencillamente, porque de lo que se trata es de dar, en castellano, una respuesta, entre la traducción y la paráfrasis (3), al desafío de esa frase escrita por Derrida en francés.

“*Dès qu’il est saisi par l’écriture...*”. El término *saisi*, participio pasado del verbo *saisir*, será la **primera resistencia** del texto. Según el diccionario francés *Petit Robert*, *saisir* tiene, entre otras, las siguientes acepciones: * Tomar algo con la mano con determinación, fuerza o rapidez: agarrar, coger, asir; * Retener bruscamente o con fuerza: prender, atrapar; * Ponerse rápidamente en situación de utilizar algo: aprovechar; * Estar en situación de comprender, de conocer algo por medio de los sentidos, de la razón: comprender, captar; * (En un sentido restringido, aunque del lenguaje cotidiano) exponer sin transición a un calor fuerte lo que se está cociendo: soasar. Esta última acepción, aunque parezca extraño, no es la que va a resultar aquí menos relevante (4).

“... *le concept est cuit*”: *cuit*, participio pasado del verbo *cuire*, será, pues, la **segunda resistencia**. El verbo francés *cuire* significa, básicamente, cocer, freír, asar, es decir, según —esta vez— el *Diccionario de la Lengua Española* (de la Real Academia Española), “hacer que un manjar crudo llegue a estar en disposición de poderse comer...”. *Cuit* será, por consiguiente, aquello que ha sido sometido a cocción a fin de poder ser comido, ingerido, consumido. Sin embargo, este término encierra alguna dificultad más a la hora de captarlo ... y de trasladarlo de una lengua a otra porque, según el *Petit Robert*, *être cuit* es asimismo *être pris*, *vaincu*, *battu* (esto es, estar perdido, estar

1. “Nada es intraducible en un sentido, pero en un sentido distinto todo es intraducible, la traducción es otro nombre de lo imposible” (DERRIDA, J.: *Le monolingüisme de l’autre ou la prothèse d’origine*. Galilée, Paris, 1996, pág. 103).

2. DERRIDA, J.: *Mémoires — pour Paul de Man*. Galilée, Paris, 1988, pág. 38.

3. Cfr. “L’oreille de Heidegger. Philopolémologie (*Geschlecht IV*)”, en DERRIDA, J.: *Politiques de l’amitié*. Galilée, Paris, 1994, págs. 348, 349.

4. Antes de consultar en el diccionario, para este artículo, las distintas acepciones del verbo *saisir*, Mariano Peñalver ya me había hecho, en el transcurso de una discusión sobre esta frase de Derrida y, más concretamente, sobre el término *cuit*, la pertinente e inestimable observación de que *saisir* es asimismo “soasar”.

Por otra parte, Corominas señala en su *Diccionario etimológico* que, en Segovia, se utiliza el verbo “sancocer” en el sentido de cocer aprisa y sólo a medias un alimento, y prosigue: “sancochar en la Arg. [...], Cuba [...] y si no me engaño, en todas partes”. Corominas apunta asimismo que García de Diego “localiza *sancocho* en varias localidades de Burgos” y *sancochado* en Ávila, Andalucía y la Mancha.

derrotado, estar aviado). Popularmente, es estar arruinado y, asimismo, estar borracho. Por eso, mientras que la *cuisson* es la acción de cocer, la preparación de los alimentos (así como de ciertas sustancias) por medio de la acción del fuego, del calor, *une cuite*, en francés, es familiarmente una borrachera, una curda (5) ... aunque, técnicamente, también puede ser la cocción de ciertas sustancias.

Ahora bien, “estar aviado”, según el *Diccionario de la Lengua Española*, es una expresión figurada y familiar que significa: “estar rodeado de dificultades o contratiempos”. Se trata, por consiguiente, de una locución relativamente cercana al *être cuit* francés que significa “estar perdido, derrotado, vencido”. Pero, además, en esta ocasión, el castellano, al igual que el francés, nos permite poner en marcha una buena carga de ambigüedad. El verbo castellano aviar, entre otras acepciones, quiere—decir “alistar, aprestar, arreglar, componer” así como (y esto es aquí lo más interesante) “aderezar la comida”, no ya cocer algo que está crudo pero sí mejorar, sazonar algo que ya está preparado para ser comido.

Sin olvidar, pues, que ésta no es más que una tentativa, una primera aproximación en castellano de esta frase, “*Dès qu’il est saisi par l’écriture, le concept est cuit*”, podría ser la siguiente: “En cuanto es captado por la escritura, el concepto está aviado”.

Ahora bien, dada mi irrefrenable tentación de seguir dando vueltas y más vueltas (en torno) a este pequeño texto a fin de ver cómo estalla en innumerables e indecibles fuegos —que no juegos— de palabras, me gustaría recordar, antes que nada, a modo de “contextos” no saturados ni saturables, aquellos dos *lugares*, en donde podemos leer esta frase que nos trae de cabeza. *Glas* —ese libro que no quiere ser un libro y que enfrenta, haciendo que éstas se contaminen mutuamente, a dos figuras que, institucionalmente, representan sin duda los dos extremos más opuestos: Hegel, el pensador por excelencia, padre del Saber absoluto, y Genet, el presidiario convertido en escritor—, es el primero de los textos que (trans)porta, en la columna “de Hegel”, la frase en cuestión: “Las saturnales correspondían, pues, a un ritmo de estación [*saison*], palabra que viene sin duda, lo mismo que Saturno, de *sata*, los frutos de la tierra y de la siembra, de *serere*, sembrar, o de *satus*, hijo. La época de la siembra es una estación; *serere* tendría el mismo origen semántico que *semen*, *seminare*. [...] Durante las saturnales, el orden se invertía, la ley se transgredía: tiempo de desenfreno, de permisividad, de embriaguez [*ivresse*] [...]. Dado que la mala pasada de las estaciones venía a desbaratar [*détraquer*] la historia del espíritu, las saturnales del *Sa* estarían, por consiguiente, muy ligadas al desajuste [*dérèglement*] del *seminarium*./ Jugar con el cuadro de las estaciones: el mal del *Sa* abre ese juego con un hiato que ya no le garantiza poderse reapropiar en el círculo trinitario. Ese desorden del tiempo [*mal de saison*] no destruye ni paraliza de modo absoluto el concepto

Dado que la lengua [...] siempre “procede por tradición y traición”, utilizar el diccionario no implica remitir a él fielmente en un siempre excesivo afán etimologista y semántico, no implica seguirlo, confiar y creer en él ciegamente. Utilizarlo es también aprovecharse de él, “jugar” con él minuciosa y rigurosamente en sus márgenes, entre líneas, “tratar de engañarlo”, como a la lengua.

5. “Cuite, n.f. (XIII; de cuit) [...] 2. Fam. (1854; de cuit “ivre”, dès 1660). *Prendre une cuite: s’enivrer (fam. Se cuiter)*”.

Toda lengua, pues, es siempre, incluso dentro de lo que podríamos llamar sus “límites más internos”, “más de una lengua”.

infinito. Si sólo constituyese su negativo, lo seguiría confirmando dialécticamente. Antes bien, lo desbarata [*détraque*], lo entorpece [*enraye*], lo encasquilla [*grippe*] de forma inconcebible. Lo araña [*griffe*] asimismo con la escritura. El étimo del *Begriff* se lo está esperando./ **En cuanto es captado por la escritura, el concepto está aviado**” (6).

El segundo lugar en donde, precediendo al nombre-y-firma de Jacques Derrida, se inscribe esta frase es en la contratapa de la edición francesa de un libro que tiene por título ese mismo nombre: *Jacques Derrida* (7), título que es, a su vez, el nombre de uno de los autores de este volumen, concretamente el nombre del autor de “*Circonfession*”. Este último texto corre por la banda inferior del libro y, junto con “*Derridabase*” de Geoffrey Bennington (escrito que ocupa la banda superior del mismo), con “*Actes (La loi du genre)*”, con una serie de fotos, de ilustraciones y —¿por qué no? Puesto que todos estos textos ya son, en buena medida, otros tantos injertos textuales que desplazan constantemente los márgenes, los bordes del texto— con el texto de la contratapa, se reparte, compartiéndolo, el espacio de escritura de este tomo de la colección “*Les Contemporains*” publicada por las *Éditions du Seuil*.

“*Dès qu’il est saisi par l’écriture, le concept est cuit*” es, pues, aquí, una especie de “epígrafe” en la contratapa del citado volumen, texto injertado al margen pero asimismo en el margen de todo el tejido de esos otros injertos de nombres propios y de textos que configuran el libro *Jacques Derrida*. ¿Es marginal un texto por el simple hecho de situarse, tipográfica y/o topográficamente hablando, fuera del conjunto de otro texto, tradicionalmente considerado “principal”? En cualquier caso, ¿ser marginal es ser menos importante?, ¿es ser un resto? Y ¿ser un resto es acaso ser un deshecho?, ¿es ser algo que carece de importancia?, ¿no es más bien el resto aquello mismo que (se) resiste tanto a una lectura transparente y unívoca como a una traducción concebida como mera transposición de un contenido semántico de una lengua a otra? El resto, que siempre puede desaparecer, no es lo que queda de una supuesta totalidad anterior sino, precisamente, lo que marca que dicha totalidad jamás tuvo, tiene ni tendrá nunca lugar.

Por su parte, el escrito de Derrida así titulado “*Circonfession*” abre el primero de sus 59 períodos con un texto que comienza así: “El vocablo crudo/creído [*cru*], disputarle lo crudo/creído de este modo, como si, [...] me aferrase a él para buscarle camorra sobre lo que quiere decir hablar crudo, como si me empeñase, hasta la sangre, en recordarle, [...] lo que nos exige lo crudo, haciéndolo así

en mi lengua, la otra, la que desde siempre me persigue, girando a mi alrededor, una circunferencia que me lame con su llama y a la cual, a mi vez, trato de engañar, ya que nunca me ha gustado más

6. DERRIDA, J.: *Glas*. Galilée, Paris, 1974, págs. 259–261a. Las negritas y los corchetes son míos. Estos últimos recalcan una serie de términos, algunos de los cuales serán retomados más adelante.

7. BENNINGTON, G. & DERRIDA, J.: *Jacques Derrida*. Seuil, Paris, 1991. Este libro, aunque traducido al castellano por Ma Luisa Rodríguez Tapia para la Editorial Cátedra, Madrid, 1994, no comporta en la contratapa el texto que aquí me ocupa y preocupa.

que lo imposible, lo crudo/creído en que no creo, y el término crudo/creído deja afluir dentro de él por el canal del oído, una vena más, la fe, la profesión de fe o la confesión, la creencia, la credulidad, como si me aferrase a él para buscarle camorra, oponiéndole un escrito ingenuo, crédulo, que, por medio de alguna transfusión inmediata, apela a la creencia del lector tanto como a la mía, desde ese sueño, que está dentro de mí desde siempre, de otra lengua, de una lengua totalmente cruda [*crue*], de un nombre medio fluido también, aquí, como la sangre, [...] la sobreabundancia de una crecida [*crue*] tras cuyo paso el dique se torna tan bello como la ruina que siempre habrá sepultado en su propio fondo, sobre todo la crueldad, otra vez la sangre...” (8).

Esta vez, el término, *cru(e)*, el antónimo por excelencia —en alguno de sus sentidos— de *cuit(e)*, será la **tercera resistencia** a la que nos enfrentamos. El *Petit Robert* ofrece un buen número de acepciones de esta palabra. Como sustantivo masculino, *cru* puede significar: * lo que crece en una región, esto es, la cosecha, el vino, el caldo; * la región misma, algo así como el terruño; * Figuradamente (1573): *de son cru, de son propre cru*: de mi cosecha, en el sentido de invención, invento. Pero, como adjetivo, *cru* puede querer—decir también: * (algo) que no está cocido, es decir, que está crudo; * (algo) que no ha sido sometido a la preparación necesaria, es decir, algo así como la materia prima; * (algo) que nada atenúa, que choca violentamente con lo demás; * (algo) expresado sin miramientos. Finalmente, *cru*, como participio pasado del verbo *croire*, significa también “creído”. A esta larga lista, se puede añadir asimismo que la palabra *crue* (terminada en “e”, esa diferencia escrita, legible pero inaudible en francés, que hace tambalearse, resquebrajarse, el supuestamente inquebrantable privilegio de la voz, su tradicional predominio sobre la escritura) significa también, por su parte, varias cosas. Como sustantivo (femenino): * elevación del nivel del agua, esto es, crecida (con esta acepción está empleado el término *crue* una vez en este último texto); * crecimiento (de una planta, por ejemplo). Pero tampoco hay que olvidar que *crue* es, por otro lado, el femenino de *cru* (adjetivo y participio pasado) y que, por consiguiente, tiene los mismos sentidos, ya indicados, de ese término.

Puede que resulte extraña la frecuente utilización que vengo haciendo del diccionario. Derrida todavía lo utiliza con mayor frecuencia y recurre no sólo al *Littré* sino incluso, en ocasiones, al diccionario francés etimológico de V. Wartburg. Ahora bien, dado que la lengua, como afirma Derrida, siempre “procede por tradición y traición” (9), utilizar el diccionario no implica remitir a él fielmente en un siempre excesivo afán etimologista y semántico, no implica seguirlo, confiar y creer en él ciegamente. Utilizarlo es también aprovecharse de él, “jugar” con él minuciosa y rigurosamente en sus márgenes, entre líneas, “tratar de

El lenguaje, y muy concretamente el lenguaje filosófico, cree poder reducir, limitar, o incluso frenar lo que él considera los sinsabores, desventajas y riesgos del desbocamiento de las palabras, de su desbordamiento, de su desenfreno, guisándolas en el insípido jugo de su conceptualización.

8. DERRIDA, J.: “Circonfession”, en BENNINGTON, G. & DERRIDA, J.: *Jacques Derrida*, ed. cit., págs. 7–8. Los corchetes son míos.

9. DERRIDA, J.: *Glas*, ed. cit., pág. 259b.

Cuando tiene bien cogido entre sus garras [griffes] al concepto (el cual, a su vez, se dice Begriff en alemán), la escritura, que [...] es grafía, lo araña [griffe], lo araña con la pluma con la que (se) escribe [...] y lo hace sangrar.

engañarlo”, como a la lengua (10): “Mi lengua, la otra, la que desde siempre me persigue, girando a mi alrededor, [...] y a la cual trato, a mi vez, de engañar”.

Si insisto, pues, a lo largo de todo este recorrido, en hablar de estos tres términos, *saisi*, *cuit(e)*, *cru(e)*, que se resisten a una lectura y a una traducción sin resto es, precisamente, porque la imposibilidad de “traducirlos” se manifiesta en toda su “crudeza”, esto es, porque, al detentar tantas y tan variadas acepciones, estos términos se sitúan en una especie de fisura, de pliegue de la significación, como otros tantos restos de la lengua, de las lenguas y porque, por eso mismo, por ser restos que están ahí en el cuerpo de una lengua, dan cuenta al mismo tiempo del exceso y diseminación de(l) sentido que afectan a la ley de todo lenguaje, a las reglas de todo discurso, a todas las lenguas, no sólo en el intercambio entre ellas, en la traducción de una a otra, sino también y, ante todo y sobre todo, a todas y cada una de las lenguas en sus pretendidas (aunque nunca logradas) pureza e identidad (unidad, ipseidad) consigo misma. Ninguna lengua es una sola y misma lengua sino siempre varias lenguas diferentes a la vez. Toda lengua, pues, es siempre, incluso dentro de lo que podríamos llamar sus “límites más internos”, “más de una lengua”.

Para el hombre, y muy concretamente para el hombre occidental, la cocción tiene sus ventajas. Un alimento que, si se come crudo, tal vez resulte indigesto, llega a ser incluso beneficioso, provechoso cuando está cocido. Del mismo modo, el lenguaje, y muy concretamente el lenguaje filosófico, cree poder reducir, limitar, o incluso frenar lo que él considera los sinsabores, desventajas y riesgos del desbocamiento de las palabras, de su desbordamiento, de su desenfreno, guisándolas en el insípido jugo de su conceptualización (11). “... *le concept est cuit*”: el concepto está cocido. Conceptualización, cocción (y asimismo fermentación) parecen ir de la mano a la hora de dar paso a una (re)apropiación: “Fenómenos de calentamiento o, más bien, de recalentamiento. Oposición de lo crudo y de lo cocido, de lo frío y de lo caliente, paso de un opuesto al otro [...]. El calentamiento permite la asimilación, la digestión, la nutri-

ción, la interiorización, la idealización —la *relève*. La *Aufhebung* es una *fermentación* (*fervere, fermentum*) [...]” (12).

Gracias, pues, a la lengua (y la lengua, no lo olvidemos, además de designar un sistema lingüístico, es también el carnoso músculo de la boca que sirve para hablar, gustar y deglutir), el hombre cree que puede apoderarse de lo crudo y de la palabra, (re)apropiárselos. Tras la cocción—conceptualización, el hombre ingiere ese alimento crudo que ya está cocido,

10. “No se puede saber lo que una palabra quiere decir con propiedad remitiéndose a alguna supuesta primitividad u originariedad auténtica. Lo cual no le impedía [a Hegel] jugar, de forma productiva y genética, incluso poética, con los diccionarios. La prueba de que una palabra no es nunca un concepto es que la misma palabra o dos palabras de raíz análoga pueden tener dos significaciones conceptuales diferentes e incluso opuestas. Esto descalifica de inmediato la instancia etimológica, al menos como recurso filosófico, lógico, conceptual. [...] Que esto no impida utilizar las mismas palabras para conceptos diferentes y, a fin de traicionar a la lengua, homónimos y falsas etimologías para conceptos análogos./ Las palabras, por lo tanto, están desbocadas. Hacen rabiar al diccionario. La lengua no tiene lugar, no un lugar seguro” (DERRIDA, J.: *Op. cit.*, págs. 13–14a).

11. Cfr. NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción castellana de L.M. Valdés y T. Orduña. Teorema, Valencia, 1980, *passim*.

12. DERRIDA, J.: *Glas*, ed. cit., págs. 262–263a.

deglute esa palabra desbocada ya petrificada en un concepto, y los digiere asimilándolos dentro de su organismo. Ahora bien, la digestión, como cualquier otro tipo de asimilación, de (re)apropiación, no se realiza sin dejar restos, pero estos restos, aunque, a su vez, en cierto modo están cocidos, pues fermentados, son tradicionalmente ignorados porque se los considera meros deshechos degradantes, obscenos y siempre bastardos.

Ahora bien, “lo que nos exige lo crudo”, lo que nos reclama “lo imposible” (que es lo que le “gusta” a Derrida), ¿no es, precisamente, enfrentarnos a esos restos y trabajar con ellos? ¿No es acaso ésa la manera, a la vez necesaria e imposible, de saber “lo que quiere decir hablar crudo”? ¿de tratar de que algo llegue y le suceda a la lengua, “obligándola entonces a hablar, ella misma, la lengua, en su lengua, de otro modo” (13), y “haciéndolo así en mi lengua, la otra, la que desde siempre me persigue, girando a mi alrededor [...] desde ese sueño, que está dentro de mí desde siempre, de otra lengua, de una lengua totalmente cruda, [...] como la sangre”? Y es que, cuando la lengua está “totalmente cruda, [...] como la sangre”, ésta se torna desmesurada y sobrepasa la medida misma, esa medida y esa moderación tras las cuales se ampara y disimula la soterrada violencia del aparentemente comedido y pacífico querer-decir.

La tradición filosófica occidental, que es una tradición básicamente logocéntrica, establece una relación esencial y necesariamente inmediata entre el *logos* (discurso racional) y la *phonè* (la voz que dice el sentido). Dentro de esta tradición, el oído no es, por consiguiente, y dada su indudable complicidad con la voz, con el oírse-hablar, un elemento neutro del sistema: el oído es el canal por donde mana, a través de la voz, a través de la lengua, el querer-decir, esto es, la verdad, el sentido. Ahora bien, el canal del oído, anatómicamente hablando, no es lineal sino laberíntico (14) y, como tal, resulta ser “una vena más” por donde discurre y brota la resistencia de la lengua a una traducción (en su sentido más amplio o más restringido, según se mire, esto es, incluso dentro de una misma lengua) inequívoca. Por el laberíntico canal del oído, los términos franceses *saisi*, *cuit(e)*, *cru(e)* “dejan afluir” su indecidibilidad. ¿Qué quiere-decir el término *cru(e)*? ¿La palabra cruda?, ¿la palabra creída? o ¿simplemente se refiere al vocablo “crudo”? Y el término *cuit(e)* pero, asimismo, en castellano, el término “aviado” ¿qué quieren-decir?: ¿Cocido?, ¿perdido?, ¿vencido? ¿Qué ocurre, por otra parte, con la impetuosa crecida [*crue*] que hace reventar los diques de contención del sentido? ¿Qué sucede con ese proliferante crecimiento [*crue*] de las simientes y con esa prolífica cosecha [*cru*] (también de inventiva) que disemina su significación por doquier? ¿Qué pasa con la descomunal borrachera, con la cruda curda [*cuite*] que siempre está acechando al concepto? Por su parte, el término *saisi*, ¿significa “captado” en el sentido de comprender, en el sentido de asir o, incluso, en el de prender o de atra-

En cuanto la escritura agarra el concepto, le prende fuego y lo deja arder hasta su consumación-consumición. Entonces, el concepto está *cuit*, *aviado*, esto es, perdido, derrotado porque [...] no es que esté cocido, sino que está quemado, calcinado, carbonizado.

13. DERRIDA, J.: *Le monolinguisme de l'autre*, ed. cit., pág. 85.

14. Cfr. especialmente DERRIDA, J.: “Tympan” en *Marges — de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, I-XXV. Asimismo, Nietzsche señala que “al oído le resulta penoso y difícil oír algo nuevo” (*Más allá del bien y del mal*, & 192. Traducción de A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2ª ed., 1975, pág. 121).

Porque está *cuit*,
aviado, a saber,
vencido, derrotado, el
concepto deja de estar
cuit, aviado, es decir,
cocido, fermentado.

par?, pero ¿no significa también “soasado, sancocado”, esto es, medio cocido? En todos y cada uno de estos casos, la diferencia semántica —acrecentada, como ocurre siempre en la escritura derridiana, por su tortuoso discurrir sintáctico— es inaudible, pero, aquí concretamente, tampoco es legible puesto que ni siquiera se logra siempre distinguir la diferencia en su inscripción gráfica, en su escritura.

“*Dès qu’il est saisi par l’écriture, le concept est cuit*”. El concepto está aviado, está perdido. Y lo está no ya —aunque también cabe siempre esa posibilidad— porque el procedimiento más o menos mecánico que da lugar a él o la maquinaria en la que está inserto puedan averiarse (y eso que, cuando Derrida se refiere al concepto —esta vez, al concepto infinito hegeliano— en ese largo texto de *Glas* ya citado, los términos que utiliza para dar cuenta de que éste está “aviado” aluden, en parte, al mal funcionamiento de algún tipo de mecanismo: desbaratar, entorpecer, encasquillar [*détraquer, enrayer, griper*]). No. El concepto está aviado “*en cuanto es captado por la escritura*”, es decir, en cuanto es atrapado o, mejor aún, agarrado [*saisi*] por la escritura. En alemán, todos estos verbos se pueden traducir por *ergreifen*. Como señala Derrida, en el texto de *Glas*, “el étimo del *Begriff*” se está esperando algo.

¿Qué es ese algo? ¿Qué es lo que ocurre cuando el concepto, lo cocido, listo ya para ser ingerido y digerido, es agarrado [*saisi*] por la escritura? Ocurre que está *cuit*. Está *cuit*, pero ya no está cocido. La escritura agarra el concepto, pero no lo cuece ni tampoco lo deja fermentar. Porque la escritura, la escritura que no es un simple instrumento de la voz y que, por lo tanto, no se anda con medias tintas, sólo tiene dos opciones, dos opciones extremas y a primera vista incompatibles entre sí. Y, sin embargo, la elección entre ambas resulta imposible (15). De lo que aquí se trata también es de la cuestión de la indecidibilidad (16).

Por una parte, la escritura, cuando agarra el concepto, lo re—crudece y lo hace sangrar. Cuando tiene bien cogido entre sus garras [*griffes*] al concepto (el cual, a su vez, se dice *Begriff* en alemán), la escritura, que —no

lo olvidemos— es *grafa*, lo araña [*griffe*], lo araña con la pluma con la que (se) escribe. Pero esa pluma, que puede ser tan fina como la aguja de una jeringa (17) (un instrumento que saca la sangre pero que asimismo puede inyectarla), también puede ser un arma muy “dura”: una especie de gancho, de garfio, incluso una especie de anzuelo o de arpón, que siempre sirven para coger, para prender, para “pescar” algo haciéndolo sangrar: “[...] lo sangriento de una escritura dise-
minada viene a separar los labios, viola la

15. Hablando de dos posibles opciones para la deconstrucción (“intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno”, o “cambiar de terreno, de forma discontinua e irruptiva”) Derrida afirma: “Es evidente también que entre estas dos formas de deconstrucción, la elección no puede ser simple ni única. Una nueva escritura debe tejer y enlazar ambos motivos. Lo cual viene a decir que hay que hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez” (DERRIDA, J.: “Les fins de l’homme” en *Marges — de la philosophie*, ed. cit., pág. 163).

16. “Nos hallamos entonces en una fatídica y doble imposibilidad: imposibilidad de decidir pero imposibilidad de *permanecer* en lo indecible” (DERRIDA, J.: “Demeure. Fiction et témoignage” en LISSE, M. (Ed.): *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*. Galilée, Paris, 1996, pág. 14).

17. “[...] sueño con una pluma que sea más una jeringa, una punta que aspira, que ese arma tan dura con la cual hay que inscribir, hacer una incisión, elegir, calcular, coger la tinta antes de filtrar lo inscriptible [...]” (DERRIDA, J.: “Circonfession”, en BENNINGTON, G. & DERRIDA, J.: *Jacques Derrida*, ed. cit., pág. 13).

boca de la filosofía, pone *su* lengua en movimiento, la sitúa en contacto con otro código distinto, de un tipo totalmente diferente” (18). La escritura que (se) escribe con sangre, aquella que agarra el concepto, lo araña y lo hace sangrar, es una experiencia siempre singular que jamás puede dar lugar, por consiguiente, a una generalización (19) que borra los matices, las diferencias, lo otro, ajeno, extraño, siempre inquietante. Indecible.

Al sangrar, al dejar que de él brote la vena de lo crudo, al recibir, mediante transfusión (transposición, transvase, traslado, traslación, traducción, etc.) una inyección de sangre nueva, el concepto —que, por su parte, probablemente siempre está menos cocido de lo que se esperaba, que quizá tan sólo está *saisi*, soasado, esto es, cocido muy aprisa y sólo a medias— se diluye como tal concepto y aprende a “hablar crudo”, a responder a “lo que nos exige lo crudo”. Por eso, “en cuanto es agarrado por la escritura”, el concepto que, como tal, nunca habla sino con insulsa moderación, está *cuit*: aviado, perdido, vencido, derrotado.

Y lo está asimismo cuando, **por otra parte**, la escritura decide, sin más, *saisir* el concepto. Dado que la escritura, la escritura de la que estamos hablando, jamás puede ser una “ley económica de reapropiación absoluta de la pérdida absoluta” (20) al modo de la *Aufhebung* hegeliana, la escritura no va a *saisir* el concepto por el simple afán de agarrarlo, esto es, de cogerlo, de atraparlo, de (com)prenderlo con vistas a adueñarse y a apoderarse de él, a (re)apropiárselo. Tampoco lo va a *saisir* para soasarlo, puesto que no lo va a dejar nunca a medio cocer, y no porque se supone que ya está cocido, sino porque no va a controlar ni a detener nunca su cocción, ni su fermentación. Al contrario, la escritura, que —como ya dije— no se anda con medias tintas, va a hacer que lo cocido termine calcinándose y que lo fermentado termine pudriéndose o quemándose también (21). En cuanto la escritura agarra el concepto, le prende fuego y lo deja arder hasta su consumación—consumición. Entonces, el concepto está *cuit*, aviado, esto es, perdido, derrotado porque ... no es que esté cocido, sino que está quemado, calcinado, carbonizado. Y se torna irreconocible, indigesto, irreapropiable.

“En cuanto es agarrado por la escritura, el concepto está *cuit*”. Y, porque está *cuit*, aviado, a saber, vencido, derrotado, el concepto deja de estar *cuit*, aviado, es decir, cocido, fermentado. El concepto, que todavía—es—pero—ya—no—es tal, se reinscribe, pues, mediante la escritura en toda una serie de articulaciones semántico—sintácticas siempre singulares, siempre diferentes que, en lugar de intentar calentar o hacer fermentar el concepto para

Ruina, ceniza o resto,
pero siempre
indecidibilidad, siempre
resistencia a una
reapropiación absoluta,
homogeneizadora y
familiar tanto por parte
del padre—logos como
por parte de la
lengua—madre.

18. DERRIDA, J.: “Tympan” en *Marges — de la philosophie*, ed. cit., XII. Son muchos los textos de Derrida, así como de otros autores, que podríamos citar al respecto. Sólo daré, sin embargo, un ejemplo más: “De todo lo escrito yo amo sólo *aquello* que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre...” (NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*. “Del leer y el escribir”. Traducción castellana de A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 10ª ed., 1981, pág. 69).

19. “Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales” (NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. cit., pág. 8).

20. *Glas*, ed. cit., pág. 152a.

21. Ciertos tipos de fermentación alcanzan, por sí mismos, tal cantidad de calor que pueden llegar a provocar un proceso de combustión y éste, incontrolado, no frenado, un incendio.

Embraguez y —¿por
qué no? ¡hablemos
crudamente, sin
miramientos!—
borrachera, curda de la
lengua, de todas las
lenguas, de todas y cada
una de las lenguas,
siempre “más de una
lengua”, porque “la
lengua no tiene lugar, no
un lugar seguro”.

(re)apropiárselo, lo dejan *cru*, crudo (o ¿puede acaso resultar que el concepto es una cuestión de creencia? De todas formas, no sería la escritura la que creyese en el concepto, por lo tanto, el concepto no es creído [*cru*]) o lo calcinan; en todo caso, lo tornan indecible, nunca asimilable, ni interiorizable por ningún engranaje de tipo lingüístico, lógico, filosófico, etc., por mucho que éstos se ciernan sobre él. La capacidad del concepto para ser absorbido y conformado por esa abstracta maquinaria queda arruinada. Holocausto, “incendio pánico del *brûle-tout*”, “torrente de fuego que se abrasa a sí mismo”, “juego puro” (22) que, en lugar de conservar y de purificar, hace estragos, destruyendo y pervirtiéndolo todo, dejando a su paso unos restos carbonizados, ruinas, cenizas que, como tales, siempre pueden desaparecer sin resto y que, en todo caso, nunca se pueden recuperar. Lo cual no impide que los restos de ese dique de contención que siempre pretendió ser el concepto, puedan resultar muy espectaculares y tan bellos “como la ruina que siempre habrá sepultado en su propio fondo”: las suyas, sus cenizas, sus restos desde siempre. Ruina, ceniza o resto, pero siempre indecibilidad, siempre resistencia a una reapropiación absoluta, homogeneizadora y familiar tanto por parte del padre-logos como por parte de la lengua-madre.

Y, no obstante, lo que está crudo, pero también lo que está calcinado, es precisamente aquello que siempre corre el riesgo de *être cuit*. No sólo porque el primero siempre está expuesto a ser cocido, a ser transformado en concepto y ambos, en cualquier caso, a ser derrotados con toda crudeza, sino porque tanto lo crudo como lo calcinado también corren el riesgo de *être cuits*, de *se cuire*, esto es, de emborracharse. Lo mismo que el concepto el cual, no por estar cocido y sentirse a salvo, deja de correr ese mismo riesgo en cuanto baja un poco la guardia y es atrapado entre las garras de la escritura. Recordemos que la lengua, órgano del habla y del gusto, sigue moviéndose, desplazándose constantemente. Y, mientras el concepto trata —a veces en

vano, ya lo hemos visto— de erguirse, cual barrera, frente a “la sobreabundancia de una crecida (*crue*)” pero también frente a la sobreabundancia de su cosecha [*cru*], por su parte, lo crudo (tal vez por su afinidad con la sangre y con la cosecha, tanto de vino como de inventiva, que también así se denomina cierta vena) y lo calcinado, consumido por el fuego, no parecen tener reparos en tomar parte en una “desbordante embriaguez divina” (23) que la escritura, sangre y fuego a la vez, en lugar de aplacar, excita aún más, no dejando “a salvo ningún miembro”. Embraguez y —¿por qué no? ¡Hablemos crudamente, sin miramientos!— borrachera, curda de

22. *Glas*, ed. cit., págs. 266a, 267a.

23. “[...] En cuanto es agarrado por la escritura, el concepto está aviado. Así es como se desencadenan quizá las saturnales del *Sa*, la borrachera [*soûlerie*], la saciedad, la ‘embriaguez (*Taumel*) báquica’ que se apodera [*se saisit*] de lo verdadero, no dejando a salvo ningún miembro (*Glied*), pero un delirio, en el que ya no sería seguro que el *Sa* se introdujera a sí mismo, lo anuncia al comienzo de la fenomenología del espíritu para despertar de él al final, una vez pasada la embriaguez [*ivresse*] del momento, el tiempo que dura una partida (una parte de él mismo)./ Porque se podría tener la tentación de reducir la curda [*cuite*] del *Sa* a una fase típica, esencial, ciertamente, pero muy determinada, de la fenomenología. ¿Acaso no es ella la que lleva ahí el ritmo de toda la fenomenología de la religión? ¿Con sus tres tiempos, religión natural, religión estética, religión revelada o absoluta?/ Indicio externo: allí se pasa, por ejemplo, de la religión de las flores, y después de la cruda [*crue*] animalidad (religión natural), a aquella ‘desbordante embriaguez divina’ (*unbefestigte Taumel des Gottes*) que ha de apaciguarse convirtiéndose en objeto en la obra de arte viviente de la religión estética. Esta embriaguez habrá hecho que se pase de la flor a la fruta y al vino, a la fruta fermentada, momento báquico de la religión estética: todavía—no pero ya el pan y el vino, la carne y la sangre de la cena cristiana” (DERRIDA, J.: *Op. cit.*, págs. 260–261a. Las negritas y los corchetes son míos).

la lengua, de todas las lenguas, de todas y cada una de las lenguas, siempre “más de una lengua”, porque “la lengua no tiene lugar, no un lugar seguro”. Y es que, mal que les pese a algunos, las lenguas no siempre se sientan en torno al “pan y el vino [...] de la cena cristiana” (“Tras fermentar, las sobras de un banquete son reapropiadas para la Cena”) (24), esto es, en torno a unos alimentos (el uno cocido y el otro —aunque *cru* susceptible de provocar una curda, *une cuite*—, “fruta fermentada”, al fin y al cabo) que se pueden ingerir, digerir y asimilar, sino que, completando “el paso de la flor al fruto, del fruto al vino, del vino a la sangre” (25), en medio del vertiginoso *brûle-tout* de las “saturnales del S[aber] a[bsoluto]”, “tiempo de desenfreno, de permisividad, de embriaguez”, las lenguas, todas y cada una de ellas, se alimentan, sin saciarse nunca, de “carne y [...] sangre”, alimentos crudos, recrudescidos por la sangre de la escritura y enardecidos por su fuego. Mezcla, y hay más de una, sumamente idónea para desencadenar, en(tre) todas las lenguas, la más brutal “embriaguez báquica” o mejor, en este caso, la más candente y sangrante borrachera babélica.

24. DERRIDA, J.: *Op. cit.*, pág. 263a.

25. DERRIDA, J.: *Op. cit.*, pág. 262a.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE PERETTI

Dès qu'il s'agit de déconstruction, c'est toujours de "plus d'une langue" qu'il s'agit aussi. Et cela, non seulement parce que la multiplicité des langues, la différence entre toutes les langues et, par conséquent, la traduction (tâche à la fois nécessaire et impossible) sont des questions de la déconstruction, mais aussi parce que ce que ladite déconstruction met toujours

en oeuvre c'est encore, et peut-être bien surtout, l'impossibilité pour une langue d'être justement cela: une seule et même langue. C'est à tout ceci que je tente de répondre dans mon texte, rédigé en espagnol, à partir de la lecture de plusieurs textes écrits par Derrida en français, et notamment d'une petite phrase: "Dès qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit".

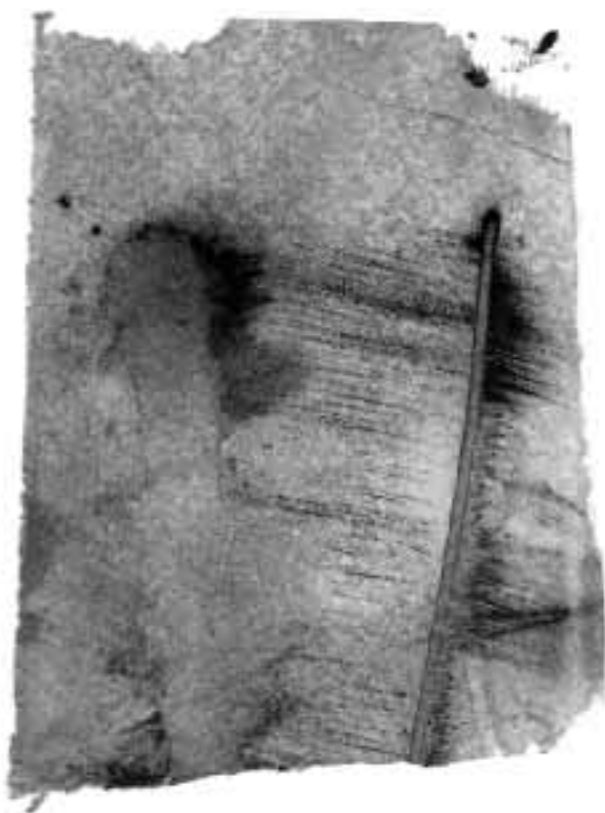
SUMMARY OF PERETTI'S ARTICLE

When we speak of deconstruction we are also speaking, from then on, of 'more than one language'. And this is so not only because the multiplicity of languages, the differences among them all and, consequently, translation (a task both necessary and impossible) are questions of deconstruction, but also because what deconstruction always starts is

likewise, and maybe above all, the impossibility for a language to be precisely that: a single and same language. It is to all this that I try to answer in my article, written in Spanish, taking as a starting point the reading of several texts written by Derrida in French and especially a short sentence: "Dès qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit".

**PLATÓN FRENTE A PROTÁGORAS:
LA TRAMPA EXEGÉTICA
DEL *TEETETO***

Francisco Samaranch Kirner
Profesor Titular, UNED



1. Platón nos legó dos versiones muy distintas de la figura de Protágoras: una en el diálogo “socrático” que lleva como título el nombre del sofista, el *Protágoras*, y otra en el diálogo de la “madurez”, el *Teeteto*. Que la segunda versión refleja hasta qué punto Platón se siente incómodo ante el pensar de Protágoras queda suficientemente claro en la conocida

impertinencia socrática de ese diálogo: “Ha dicho [Protágoras] algunas cosas que me parecen muy bien, como eso de que aquello que le parece a cada uno también es. Pero me sorprendieron sus palabras iniciales, ya que, al comienzo de *La Verdad*, no dijo que ‘el cerdo es medida de todas las cosas’, o el ‘cinocéfalo’, o algún otro animal de los que tienen percepción. Si así lo hubiera hecho, el inicio de su discurso habría sido espléndido y arrogante en alto grado. Nos habría mostrado que, mientras nosotros lo admiramos como a un dios por su sabiduría, no es superior en inteligencia a un simple renacuajo, ni a cualquier otro hombre” (1).

La piedra del escándalo está, como es bien sabido, en el célebre enunciado del sofista: “*El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto-y-como son, de las que no son en cuanto-y-como no son*”. Y la descalificación platónica dejó una huella definitiva en la tradición que le siguió. En efecto, casi todos los testimonios que nos transmiten el enunciado del “*hombre medida de todas las cosas*” vienen a incidir en la misma valoración: el enunciado encierra una declaración emblemática de lo que es un relativismo radical; un relativismo que, en el gesto mismo de ponerse, se anula y se autodestruye. Pero esta interpretación hace del enunciado algo tan banal que resulta sorprendente que Platón dedicara un diálogo entero y buena parte de otro a un personaje de tan poca entidad y tan superficial. La sospecha de que hay ahí gato encerrado nace por sí sola (2).

2. Ya en el propio Platón tenemos dos versiones contrapuestas o, en todo caso, no coherentes entre sí, de la figura del sofista. Una en *Protágoras*, y otra en *Teeteto*, en simultaneidad con la primera.

En un primer tiempo, el pensamiento del sofista es interpretado de acuerdo con unas ciertas constantes: el enunciado del ‘hombre medida’ es entendido como manifiesto de un subjetivismo radical: “*las cosas son para mí como a mí me parecen y son para ti tal y como a ti te parecen ser*” (152a); “*las cosas son para cada uno tal y como uno las percibe*” (152c); o, en fingidas palabras de Protágoras a Sócrates: “*tú, quieras o no, no tienes más remedio que aceptar que eres medida*” (167d). El “hombre medida” es, pues, cada hombre individual.

Adviértase, con todo, un matiz de la expresión no siempre tenido en cuenta: las paráfrasis o variaciones de la máxima evitan decir que las *cosas son en sí mismas* como cada uno las ve —que es lo que radicalmente las afectaría de inconsistencia ontológica—, por más que se deje que ello se suponga o se sobreentienda: la mala fe socrática tiene sus sutilezas...

Una segunda constante es la que afecta al sentido del término *chrémata*, “cosas”: todos los ejemplos movilizados para mostrar el sentido del principio —y esa constancia haría pensar en el propio



1. *Teeteto*, 161c = Fr. 80B 1, DK.

2. Me ocupé de las cuestiones críticas y textuales de la transmisión del texto de Protágoras recientemente, en el ensayo “Protágoras y el enunciado del ‘hombre medida’”, *Endoxa*, Series Filosóficas nº 5, UNED, Madrid, 1995, págs. 145–169. En el presente ensayo intento llevar algo más allá las conclusiones de aquel.

autor del mismo— pertenecen al ámbito de las cualidades y los valores, especialmente el bien. No aparece ningún testimonio que aduzca que Protágoras aplicó tal criterio a la existencia de cosas como una piedra o un árbol. Sus ejemplos son invariablemente del orden de las cualidades y los valores (3). De hecho, cuando se habla de esas “cosas”, se hace referencia a ellas apelando al registro de lo cualitativo: las cosas son “*hoia... toiaûta...*”, es decir “tales... cuales...” se muestran a cada uno. Y este “aparecer” de las cosas se inscribe en el ámbito de la percepción sensible: “*este ‘parece’*”—leemos en *Teeteto* 152b— “*¿no es acaso percibir sensorialmente?*”. Se trata, pues, de lo que se ofrece a la experiencia inmediata del hombre.

A esta atomización monádica de las captaciones sensoriales se le da, como correlativo óntico, un mundo de fluencias heraclitianas: las cosas de las que el hombre es “medida perceptiva”, “*tienen que entenderse de la misma manera: nada es en sí y por sí, ... sino que es en la unión de unas cosas con otras como todas las cosas surgen, en toda su diversidad, a partir del movimiento...*” (156e–157a). Esta célebre teoría del “flujo de la percepción” es, sin embargo, una construcción platónica a base de Heráclito y de una cierta interpretación del enunciado de Protágoras (4).

Esta es, pues, la versión del principio que queda legada a la posteridad. Será en adelante el prototipo de proposición paradójica que acaba por anularse a sí misma. Si toda opinión es verdadera —nos dice el *Teeteto* (170e ss.)—, también lo será la de que hay opiniones falsas. Por añadidura, eso deja a Protágoras sin su función de enseñante (161d ss.): puesto que esta doctrina “*hace a todo el mundo autosuficiente en lo que a inteligencia se refiere (169d)*”, la tarea docente de Protágoras se queda sin objetivo. Por las mismas razones, Aristóteles declara a Protágoras reo de lesa “no contradicción” en *Metafísica*, Gamma, por no atenerse a su personal exigencia de total univocidad —sin advertir, a su vez, que la “decisión de sentido” que él exige es ya un modo de postular el principio mismo de no-contradicción (5)—. Los argumentos *ad hominem* ocultan con frecuencia la perplejidad e impotencia dialéctica del que arguye...

Sin embargo, en el turno de descargo que Sócrates finge conceder a Protágoras, leemos cosas difícilmente congruentes con lo dicho hasta ahora: “*Yo estoy muy lejos de decir que no existe la sabiduría ni un hombre sabio; al contrario, empleo la palabra ‘sabio’ para designar al que puede efectuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de que a ese tal se le muestre y exista para él lo malo, se le muestre y exista lo bueno*» (166d ss.). Define, pues, su saber como un “saber hacer” y lo fundamenta así: “*Recuerda [...] que, a la persona enferma, lo que come le parece amargo y es para ella amar-*

3. Ver Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, traducción castellana en Gredos, Cambridge Univ. Pres, 1969, pág. 191 s.

4. Ver sobre ello G. Striker, *Essays on hellenistic epistemology and ethics*, 1. “*Methods of Sophists*”, Cambridge Univ. Press, at USA, 1996, pág. 17. Y ver antes, pág. 15. También Guthrie, *op. cit.*, pág. 191, asigna a Protágoras una filosofía del “*esse est percipi*”, alegando la “piadosa” razón de que no tenemos motivos para dudar del testimonio de Platón...

5. Ver Cassin, B.—Narcy, M., *La décision du sens*, J.Vrin, Paris 1988, págs. 106, 110.

tuar un cambio en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de que a ese tal se le muestre y exista para él lo malo, se le muestre y exista lo bueno» (166d ss.). Define, pues, su saber como un “saber hacer” y lo fundamenta así: “*Recuerda [...] que, a la persona enferma, lo que come le parece amargo y es para ella amar-*

go, mientras que a la persona que está sana, le parece lo contrario y así es para ella. [...] Pero hay que realizar un cambio hacia una situación distinta, porque una situación es mejor que otra. Esto es lo que ocurre también en la educación. [...] Ahora bien, el médico produce este cambio por medio de fármacos, y el sofista por medio de discursos o razonamientos. [...] Pues sí es posible, creo yo, hacer que quien, por una disposición insana de su alma, se forma opiniones de la misma naturaleza que ella [es decir 'insanas'], pueda, por medio de una disposición beneficosa, tener las opiniones que a este estado corresponden. Estas representaciones, en efecto, algunos, por inexperiencia [o por ser ajenos al mundo de la experiencia], las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas. Y de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo 'médicos'... y los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficoso en lugar de lo perjudicial" (167b-c).

2.2. Esta última es la imagen que encontramos en el diálogo *Protágoras*. En la clara y específica referencia al relativismo del sofista que este diálogo nos brinda, hay varias cosas que tener en cuenta: en primer lugar, la "medida" de lo bueno y lo útil no son los sujetos individuales, sino ciertos colectivos o géneros —p.e., los hombres o los caballos—: "conozco muchas cosas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas, fármacos y mil y mil cosas más, y otras que son útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos" (333e-334a). Así mismo, lo bueno, lo útil, las virtudes ciudadanas en una palabra, aparecen expresamente objetivadas como algo definido y estable: en 325a, reivindicando su tarea de enseñante de la virtud, explica: "no se trata de la carpintería, ni de la técnica metalúrgica, ni de la alfarería, sino de la justicia, de la sensatez y de la obediencia a la ley divina y, en resumen, esto visto como una unidad, es lo que yo llamo la virtud del hombre". ¿Es este un lenguaje acorde con la supuesta atomización indeterminada de todos los valores que, en ciertos momentos, le atribuye el *Teeteto*?

¿Qué es, entonces, lo que pudo pensar Protágoras?

3. Voy a apoyar mi análisis en dos puntos de referencia, el mito de Prometeo y el contexto de la medicina hipocrática.

3.1. El Mito de Prometeo, tal como nos lo conserva el *Protágoras* platónico (6), procede, probablemente, de un escrito que Diógenes Laercio tituló "Sobre la constitución [de las cosas, de los hombres] en el origen" (7). Lo que el mito nos cuenta es esto: en el reloj cosmogónico ha sonado la hora de producir los vivientes. Los dioses los han moldeado ya con tierra y fuego y han encargado a Prometeo que los dote de medios para que puedan sobrevivir. Epimeteo, el hermano necio de Prometeo, pide hacerse cargo de la tarea. Pero, al llegar al hom-

La piedra del escándalo está, como es bien sabido, en el célebre enunciado del sofista: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto-y-como son, de las que no son en cuanto-y-como no son".

6. El mito se encuentra en, *Protágoras*, 320c-322d, y su desarrollo o explicación en 322d-328d.

7. Diógenes Laercio, *Vidas...de los filósofos más ilustres*, IX, 55.

Esta es, pues, la versión del principio que queda legada a la posteridad.

Será en adelante el prototipo de proposición paradójica que acaba por anularse a sí misma.

bre, se da cuenta de que ha agotado todos los medios y recursos en las otras especies y no le queda nada para ese. Como ha llegado el momento de la aparición de los vivientes animales, Prometeo roba a toda prisa el fuego a Hefesto y las artes técnicas a Atenea, y se los da al hombre. No puede, con todo, darle también el saber político, que está bajo la directa custodia de Zeus. Será Hermes el que, más tarde, por encargo del propio Zeus, transferirá a los humanos los dones de la socialidad y la convivencia. Hasta aquí lo sustancial del mito. Veamos algunos de sus significados en el contexto ilustrado del sofista.

Comparado con los demás animales, el hombre viene a ser algo así como “un olvido de la naturaleza” (Poirier) (8). Ha quedado, en efecto, al margen del sistema de fuerzas entre sí compensadas con que Epimeteo equipó a los demás animales. Pese a lo cual el hombre no sólo sobrevivió, sino que se hizo dueño de la tierra. En él estaba escrito el eslogan paradigmático de la sofística: “el débil vence al fuerte” (9). El hombre ha venido a ser superior gracias a su saber técnico: se ha impuesto el ingenio —Metis—. Pero no bastaba la técnica y Zeus tuvo que compensar los potenciales abusos del ingenio y la astucia dándole el don de la socialidad y la justicia, el único que hacía posible toda acuñación de valor y sentido adecuadamente consensuados.

Con eso, el sentido del célebre eslogan sofístico del “argumento más débil” queda liberado, en su origen, de la sobrecarga que la tradición le impondría. Independientemente del abuso que se hiciera de la argumentación en los medios decadentes y oportunistas de la erística, la identificación entre “argumento más débil” y “argumento injusto o moralmente deleznable” era absolutamente tendenciosa. Y Platón sabía por propia experiencia cuán frecuentemente los argumentos a favor de lo justo son efectivamente los más débiles: ¿Acaso no fue así, al menos para quienes lo condenaron, la inocencia de Sócrates? ¿Y no tuvo Platón que empeñar páginas y páginas de sus textos para intentar reivindicarla?

Una esencial consecuencia de todo ello era que el hombre resultaba así eminentemente histórico: porque lo que perpetúa, enriquece y hace progresar “la técnica, las habilidades, los saberes, de una generación a otra es todavía, a falta de herencia biológica, una operación humana: la educación. Que el sofista sea ‘enseñante’ no es casualidad...; la enseñanza es la primera tarea humana, la que hace posible la humanidad” (10).

3.2. Si el hombre es por excelencia un *Dsôon technikón* —y esto mucho antes de ser “filósofo”—, no es sino lógico que el mundo de las *téchnai* sea una referencia fundamental para Protágoras. Ese es mi segundo tópico.

Con todo Protágoras especifica con insistencia la diferencia que hay entre la *téchne* que él ejerce y las que son meramente materiales. La *téchne* que Protágo-

8. Ver Jean-Louis Poirier, “*Les sophistes*”, (en *Les présocratiques*), Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1988, pág. 1529.

9. Ver Poirier, l.c.

10. Ver Poirier, *op. cit.* pág. 1530.

ras se atribuye tiene como objeto el bienestar del hombre y su análogo más cercano, aunque situado este en el ámbito del cuerpo, es la medicina.

No sólo las constantes referencias a ésta, sino el propio espíritu del razonar del sofista tienen claras afinidades con el tratado “Sobre la Medicina antigua” (11) del *Corpus Hippocraticum*, un escrito rigurosamente coetáneo del sofista.

Dos son, sobre todo, los aspectos en que Protágoras se muestra afín con este tratado: el primero es el carácter relativo de las percepciones sensibles, relativismo que se funda o bien en la diferencia de naturaleza —p.e. entre los humanos y otras especies animales (recuérdese *Prot.* 334a)—; o bien en la diferencia de condiciones de los sujetos sentientes —la salud o la enfermedad—; o bien en la diferencia de las situaciones en que se produce la percepción —las circunstancias que acompañan a esta pueden, en efecto, deformarla—.

El segundo aspecto —que sólo podemos mencionar de paso— es el de una especial sensibilidad para las transiciones, para los matices y las gradaciones, todo eso que echaba de menos Protágoras —y con razón— cuando Sócrates pretendía forzarlo a identificar valentía con conocimiento sólo porque había entre ambas cosas un punto de intersección (gran parte del *Protágoras*, desde 329e en adelante, refleja esto): me refiero, en especial, al rechazo de la dialéctica de los contrarios como clave de explicación y diagnóstico de la enfermedad y la salud: “*los que han pretendido hablar o escribir de medicina basando su explicación en postulados como ‘lo caliente y lo frío’, ‘lo húmedo y lo seco’ o cualquier otro, cometen errores de bulto en sus afirmaciones; por querer reducir al mínimo la causa de las enfermedades y de la muerte del hombre, atribuyen a todo el mismo origen, sobre la base de uno o dos postulados*” (12).

El paso desde la relatividad de las percepciones a la de la captación de los valores era fácil de dar, con sólo estar abierto a la realidad dada. Y ello sin motivo de escándalo farisaico de ninguna clase: la dimensión del carácter útil —y, por tanto, relativo— de los valores era algo que el Sócrates histórico había admitido ya —véase el testimonio de Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates* (13)—; y Aristóteles lo asumió igualmente como axioma básico al comienzo de su *Ética Nicomáquea* —el bien de cada cosa deriva de su forma o naturaleza—.

3.3. Si ese es el contexto en que hay que situar el enunciado, no es difícil de entender cuál podía ser su sentido global y el de sus términos.

En un momento anterior (14) hicimos hincapié en la exclusiva referencia a valores y cualidades en el abanico de ejemplos que Protágoras utiliza como argumentos. Esta atención primaria al modo en que las cosas se ofrecen al hombre aparece reforzada en el uso de la conjunción *hōs* en la segunda parte del enunciado —...*hōs estin... hōs ouk estin...*— que tiene un

¿Es este un lenguaje acorde con la supuesta atomización indeterminada de todos los valores que, en ciertos momentos, le atribuye el *Teeteto*? ¿Qué es, entonces, lo que pudo pensar Protágoras?

11. Edición de M^a D. Lara Nava, en *Tratados hipocráticos I*, Gredos, Madrid, 1983.

12. “Sobre la medicina antigua”, Edic. citada, pág. 135.

13. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, sobre todo III, 8, 1–7 y IV, 6, 8–9.

14. Ver párrafo 2. del ensayo.

Si el hombre es por excelencia un *Dsōn technikōn* —y esto mucho antes de ser “filósofo”—, no es sino lógico que el mundo de las *téchnai* sea una referencia fundamental para Protágoras.

matiz modal frente al meramente existencial o fáctico de *hōti*. Todo esto es coherente con un modo de pensar orientado prioritariamente al quehacer vital y político del hombre: la existencia de las cosas no ofrece mayores problemas; lo que realmente importa es de qué manera las cosas pueden ser integradas en la tarea del vivir cotidiano. Sentido que se encuentra también en el término con que se designan estas, *chrēmata*: “cualquier cosa que se necesita o usa” (15).

A su vez, “medida”, *métron*, término posiblemente escogido por sus resonancias mítico-oraculares, es lo suficientemente amplio e intuitivo como para no implicar ningún compromiso epistemológico definido. Su posterior transformación en “criterio de verdad” es obra del *Teeteto* y, desde este diálogo, pasa a Aristóteles y llega a Sexto Empírico, de quien lo recibe sin más la tradición posterior.

Nos queda por dilucidar el alcance o extensión de *ánthropos*, “el hombre”. Guthrie, haciendo gala del vicio platónico de leer según su propia dialéctica los textos de los demás, plantea tres posibles supuestos: (i) se dice en sentido universal; (ii) se dice en sentido individual; (iii) Protágoras no era consciente de la diferencia entre (i) y (ii) (16). Lo más asombroso en esta lista de hipótesis es que la tercera (iii) no se da como postura intermedia, sino como descalificación de quien no asume una de las otras dos: cualquier alternativa que no sea o (i) o (ii) queda tachada de *inconsciente*. Acusación que viene a ser un arma de dos filos, por cuanto tal diferencia no está aún realmente clara en Platón, para quien tratar la Idea como universal no encierra más que problemas insalvables (17). Sin embargo, una tercera opción es la que realmente se adecua al mundo de las *téchnai*, que operan con un uso provisionalmente generalizante de los términos, sin llegar a las pretensiones de universalidad necesaria e intemporal de las formalizaciones dialécticas. Estas son patrimonio de las convenciones axiomáticas de las lógicas formales, no del lenguaje ordinario de los saberes prácticos. Estaríamos, pues, ante una generalidad que no se *quiebra* por obra de la excepción.

Esto supuesto, una explicitación parafrástica del enunciado del “hombre medida” nos diría más o menos esto: “el ser humano es la medida o punto de referencia ineludible de los valores y cualidades que las cosas le presentan, vistas en función de su quehacer vital”. Las especulaciones sobre los valores en sí no sirven para eso.

Un esbozo más general del pensar de Protágoras nos confirmará esta interpretación.

3.4. Para ello es preciso ante todo cambiar el paradigma hermenéutico

15. Liddell-Scott, *Lexikon*, s.v.

16. Guthrie, *op. cit.* pág. 188.

17. En *Parménides* sobre todo. Ver G.

Colli, “*Physis kryptesthai philei*”, 265 ss

18. Ver José Solana Dueso, “*Protágoras de Abdera*”. Introducción, pág. 11.

tradicional: ¿Por qué “tomar el eje Sócrates-Platón-Aristóteles como la filosofía desde la que la sofística puede ser analizada o, según los casos, condenada” (18)? ¿Por qué no atenerse, por el contrario, al

orden cronológico y analizar a Sócrates y Platón, incluso a Aristóteles, como específicas y personales reacciones a la sofística y a su contexto?

Esta, en efecto, tiene su propio *humus* de germinación y, entre los factores que lo definen, está sin duda Parménides y su radical escisión “entre la verdad divina de la razón y las meras creencias de los mortales” (19). En el caso de Protágoras, la entonación antiparmenidiana no es algo que simplemente podamos sospechar leyendo entre líneas y aceptando las afinidades que le acercan a Gorgias. Tal cosa aparece de forma explícita en un testimonio de Porfirio que nos ha conservado Eusebio (20): “*Escasos son los libros de los filósofos anteriores a Platón; [y digo esto] porque [si se hubieran conservado] se podrían detectar probablemente muchos más (plagios) del filósofo. Precisamente yo he leído, por azar, el libro de Protágoras ‘Sobre el ser’, libro en el que se refuta a los que sostienen que el ser es uno, y encuentro que Platón se sirve de la misma argumentación*”.

El principio general en virtud del cual Protágoras argüía está profusamente atestiguado en los textos: “*Sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí*” (21). Que cualquier cosa o cualquier cuestión puede ser objeto de una doble argumentación de signo opuesto no implica la identificación de los contrarios, antes al revés: precisamente para evitar la contradicción, propugna la suspensión de todo juicio absoluto o totalizante acerca de las cosas, dejando abierta la puerta a la pluralidad y a la parcialidad inherente a todo punto de vista. El propio Aristóteles intenta explicar el relativismo como un esfuerzo por salvar “la verdad de las apariencias” sin negar el principio de no contradicción (22). “Lo que se sigue del principio protagórico no es la negación del principio de no contradicción, sino la insuficiencia del lenguaje monádico. La propuesta del sofista consistiría en la generalización del lenguaje relacional que conduciría, no a especular acerca de la bondad en sí o la justicia en sí, sino en plantearse cuestiones ... relativas a ‘para quién’, ‘por qué’, ‘dónde’” (23).

Todo lo que leemos induce a pensar que el centro de gravedad de la reflexión de Protágoras está en las creencias y opiniones cotidianas de los hombres en relación al modo como las cosas se les muestran. De hecho, Aristóteles presenta la que denomina “tesis de Protágoras” como afirmación de que “*todo lo que se cree u opina es verdadero, y también lo que aparece (tà dokoûnta pánta estîn alethê kai tà phainόμενα)*” (24). Y el propio Platón, en sus intentos de rebatir la doctrina del sofista, “usa toda clase de creencias no-perceptivas como contraejemplos, incluyendo la creencia de segundo orden de que la tesis de Protágoras es verdadera” (25). Y es que lo efectiva y operativamente real para “los mortales” es lo que ellos creen real, y el

Todo esto es coherente con un modo de pensar orientado prioritariamente al quehacer vital y político del hombre: la existencia de las cosas no ofrece mayores problemas; lo que realmente importa es de qué manera las cosas pueden ser integradas en la tarea del vivir cotidiano.

19. G. Striker, *op. cit.*, pág. 15.

20. Eusebio, “*Praeparatio evangelica*”, X, 3, 25 =B2 DK.

21. DK 80A 1, 24; A20. Platón no cita expresamente el principio, pero sí alude a la técnica de la “antilogía”. Ver *Eutifrón*, 7c y ss; *Fedón*, 90b-c; *Fedro*, 261d-e; *Sofista*, 232b-d.

22. Ver *Metafísica*, Gamma 6, 1011a 17-b 3.

23. J. Solana, *op. cit.*, pág. 38.

24. *Metafísica*, Gamma 5, 1009a 8.

25. G. Striker, *op. cit.* pág. 15.

Una explicación parafrástica del enunciado del “hombre medida” nos diría más o menos esto: “el ser humano es la medida o punto de referencia ineludible de los valores y cualidades que las cosas le presentan, vistas en función de su quehacer vital”.

énfasis en las creencias de los humanos y en su condición de “medida de todas las cosas” tiene todos los ingredientes necesarios para leerse como una contrapropuesta a la razón divinizada de Parménides (26): la razón divina que la diosa otorga al filósofo no sirve para “medir” las cosas humanas. Cosa que, además, encaja perfectamente con lo que sabemos de la actitud de Protágoras frente a los dioses: *“sobre los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen, ni cuál puede ser su aspecto; pues son muchas las cosas que impiden saberlo, la oscuridad [del tema] y la brevedad de la vida del hombre”* (27).

A su vez, la forma en que Protágoras concibe su tarea educativa está perfectamente de acuerdo con esto, lo mismo que lo está con su concepción del hombre en el mito de Prometeo y con su afinidad respecto de la medicina hipocrática. A los textos ya citados antes (28), podemos aún añadir este: a los humanos no se les castiga por ser feos, bajos o débiles (323 d), pero sí por no poseer las virtudes necesarias para la convivencia; por ello, desde la más tierna infancia, al niño, *“tan pronto como comprende lo que se le dice, ... le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir, y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía”* (325 c-d). Y, si no hace caso por las buenas, *“como a un tallo torcido o curvado, lo enderezan con amenazas y golpes”* (*Ibidem*).

¿Es realmente posible inferir de esto —y recuérdese que es el propio Platón quien lo pone en boca del sofista— aquel nefasto relativismo, del que se afirma en otro lugar que *“ha corrompido a los que han seguido sus lecciones, despidiéndolos peores de como los recibía... durante cuarenta años. [...] Y durante todo este tiempo... su reputación no ha conocido eclipse”* (29).

4. La enseñanza de los sofistas —escribió hace ya algún tiempo Rodríguez Adrados— *“fueron exageradas y distorsionadas en el ambiente de crisis moral de fines de la guerra del Peloponeso. [...] sólo conocemos a los sofistas a través de sus rivales, Platón y los platónicos que, por otra parte, identificaron a toda la escuela con sus epígonos más desmoralizados”*. Y Guthrie, cuya postura no parece precisamente muy crítica en esta cuestión, recordando que *“el más distinguido defensor del carácter relativo de los valores [...] fue Protágoras”*, introduce en su afirmación el siguiente paréntesis: *“si bien, como inevitablemente ocurre, su pensamiento fue con frecuencia distorsionado en cuanto se filtró por otras mentes menos dotadas”* (30). Peligrosa afirmación, cuando quien verdaderamente sembró esta distorsión fue Platón, por más que Guthrie no quiera entenderlo así. La distorsión más fundamental no

estuvo en el oportunismo banalizador de los eristas: estuvo en los grandes de la tradición filosófica. ¿Por qué?

4.1. Hemos apuntado ya que la conversión del concepto de “medida” en

26. Ver G. Striker, *Ibidem*.

27. Fragmento 80B 4, DK.

28. *Teeteto*, 167b-c (en 2.1.) y *Protágoras*, 333e-334a y 325a (en 2.2.).

29. Platón, *Menón* 91 d-e =80A 8, DK.

30. Guthrie, *op. cit.*, pág. 165 s.

estricto y riguroso “criterio de verdad” fue en realidad obra de Platón. La transformación —sobreentendida ya en otros diálogos (31)— se realiza explícitamente en *Teeteto*, donde incluso se obliga al enunciado a autocalificarse de “verdadero” (32). El porqué y cómo de todo esto son claros.

La opción platónica era esta: todo conocimiento viene definido por la capacidad de “*ver una sola forma que se despliega por completo a través de muchas, etc.*” (33). Es decir, estipula que, para ser inteligibles y reales, las cosas tienen que estar fundadas en algo trascendente e intemporal. De esto se sigue, para todo discurso, la exigencia de un estricto nivel de univocidad, ligado lógicamente al principio de no-contradicción y a su corolario, el de tercero excluido. Y, por añadidura, este principio operativo o programático se autocalifica de “verdadero”.

Leído en este contexto —es decir, en esta trama de axiomas—, el principio de Protágoras hace las veces de criterio alternativo de verdad. Y, “medido” así, resulta absurdo e inviable, como reitera la terquedad de la tradición. Cabe sin embargo preguntarse si era esta la única forma en que podía ser leído. De hecho, las paradojas a que va a parar la lectura platónica están más allá de la tradicional afirmación de que es un argumento que “se anula a sí mismo”. Después de todo, esta presunta conclusión dialéctica no es paradójica —o sólo lo es en un contexto racionalista a lo Platón—: en realidad no es válida. Veamos esto por partes.

4.2. Por una parte, es el marco exegético de Platón el que convierte en principio epistemológico el enunciado de Protágoras. Y ello se hace en contra de algo que el propio Sócrates pone en boca del sofista: “*Estas representaciones, en efecto, algunos, por inexperiencia [hypò apeirías: por torpeza, por falta de contacto con la experiencia], las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas*” (34). Lo que el sofista parece estar diciendo con esto es que el calificativo de “verdad” tiene un campo de aplicación distinto y más restringido que el que Sócrates le asigna. Observación que no provoca ninguna reacción de parte de Platón-Sócrates.

Ahora bien, al operar tal conversión, Platón confería al enunciado de Protágoras la estructura formal de un enunciado acerca de todos los enunciados posibles, o de una tesis sobre todas las tesis posibles. Incluida, por supuesto, la tesis platónica. Es decir, es Platón quien ha hecho del enunciado un metaenunciado con pretensiones epistémicas rigurosas, de acuerdo con sus propios axiomas. Y con ello se ha encerrado a sí mismo en un opresivo círculo *aporético*. Del que sólo podía salir —toda vez que era absurdo que lo tomara en cuenta, dadas sus personales opciones— invalidándolo. El problema es que posiblemente esto ya no era viable.

El enunciado, como Aristóteles vio con claridad en su momento (35), pretendía precisamente salvar de la contradicción la

Es el marco exegético de Platón el que convierte en principio epistemológico el enunciado de Protágoras.

31. *Teeteto*, 162c.

32. *Teeteto*, 162c.

33. *Sofista*, 253d.

34. *Teeteto*, 167b.

35. *Metafísica*, Gamma 6, 1011a 17–b 3.

Y ver antes, punto 3.4. de este ensayo.

Que el enunciado de Protágoras había de resultar incómodo a ciertas formas de pensar, es perfectamente comprensible. Y que lo fue muy especialmente para quienes alentaban la ilusión de acotar, de una vez por todas, un cuadro de verdades y valores, lo avalan una serie de rasgos de los propios textos de Platón y de Aristóteles.

fáctica pluralidad de las creencias y estimaciones de los humanos. Esta podía muy bien ser la originaria pretensión pre-epistémica del “hombre medida”, como forma de oponerse a las nefastas consecuencias de la propuesta parmenidiana. Reducidas las creencias y estimaciones a hechos sin proyección universal, relativas a las condiciones en que se producían, no tenía sentido imputarles violación alguna del principio de no contradicción.

Con todo, al elevarlo al rango de principio epistemológico e insertarlo además en el marco de discusión que acotaban sus propios principios dialécticos, Platón se condenaba a sí mismo a la imposibilidad de refutarlo de manera efectiva. Por una parte, en efecto, respecto del enunciado, el sistema dialéctico de Platón seguía siendo uno más entre los posibles, condicionado por sus propios axiomas y supuestos. Pero como no eran estos los que apuntalaban la posible validez del enunciado, esgrimir estos contra él era pretender matar gigantes en meros molinos de viento. Por otra parte, tampoco era exacto que el enunciado conculcara el principio de no contradicción. En realidad, lo que hacía era eludir la contradicción *de otra manera*. Si Platón, en el surco que había abierto Parménides, creyó que la única forma de eludir esa contradicción estaba en postular un elenco de cosas en sí, el enunciado de Protágoras la eludía aceptando lo contrario. Y, como la contradicción formal sólo se da entre un universal afirmativo y un particular negativo o viceversa, tan viable era lógicamente la propuesta de Protágoras como la de Platón: sólo mientras se estipule que “todo A es B” será contradictorio decir que “algún A no es B”. Resultan, por tanto, improcedentes las afirmaciones que establecen que la “tesis de Protágoras”, “*echa por tierra a todas las demás y, al mismo tiempo, se echa por tierra a sí misma*” (36). Lo que realmente hace el enunciado es reducir a parcial la pretensión de verdad absoluta de las demás tesis (37). Sin duda, es indemostrable con los axiomas de las demás; pero también es, por lo mismo, irrefutable por medio de ellos: toda refutación se basará, por hipótesis, en los axiomas de las tesis particulares a que alcanza el enunciado, de modo que en realidad confirmará la validez de este.

4.3. Aún hay algo más. Platón concibe la filosofía como una búsqueda de la verdad. Pero toda búsqueda dianoética o discursiva de la verdad, ha de partir de algo previo. Para Platón está en las Ideas que supuestamente el alma ya conoce y que luego “recuerda” —pero, para hacer esto “verosímil”, sólo puede recurrir al mito—; para Aristóteles serán las premisas primeras, que el intelecto capta en virtud de una extraña *epagogé* intuitiva (38). En cualquier caso, si las premisas primeras son verdaderas, pare-

ce claro que lo serán de “otra manera” a como lo sean las verdades buscadas y halladas. En última instancia, la verdad de las premisas primeras o bien es postulada —y opera como un dogma o creen-

36. *Eutidemo*, 286c = 80A 19 DK.

37. En realidad, y en la medida en que se planteen con pretensiones de verdad absoluta, las que se refutan entre sí son ellas mismas, precisamente por no quererse aceptar como parciales o relativas a sus propios postulados.

38. Ver, respectivamente, *Fedro*, 246b ss. y *Segundos analíticos* II, 19.

cia, por muy racional que esta pretenda ser—; o bien opera como una hipótesis provisional —que habrá que confirmar con los resultados o sometiénndose a una cierta falsación—; en todo caso, es a estas a las que haría de hecho referencia el enunciado de Protágoras convertido en principio epistemológico *stricto sensu*. ¿Como refutarlo entonces? ¿Con las verdades obtenidas gracias a los axiomas de la tesis platónica? El enunciado, por hipótesis, no se apoya en estos axiomas. ¿Con los axiomas o supuestos de Platón? Pero estos son precisamente las verdades a las que el enunciado de Protágoras, reinterpretado por Platón, niega todo carácter absoluto. Todas son resultado de una opción personal de quien piensa.

La pregunta que esto deja en el aire es muy clara: ¿Se puede hablar de “verdad” en sentido propio respecto de esas premisas, o es más bien una cuestión de “adecuación” de ellas al fin previsto y buscado? ¿Se puede hacer extensivo el valor “verdad” a cualquier cosa? ¿No es eso claramente “circular”? Esto es lo que Protágoras estaría diciendo...

4.4. Que el enunciado de Protágoras había de resultar incómodo a ciertas formas de pensar, es perfectamente comprensible. Y que lo fue muy especialmente para quienes alentaban la ilusión de acotar, de una vez por todas, un cuadro de verdades y valores, lo avalan una serie de rasgos de los propios textos de Platón y de Aristóteles. En el caso de Platón, tenemos los ejemplos de ello a mano: el recurso a la burla y a la indignada descalificación personal, tanto más extemporáneas en un discurso racional cuanto más endeble se dice ser el argumento del contrario (39), son un síntoma suficientemente diáfano. Como lo es en Aristóteles, no sólo la paradoja de necesitar cuatro difusos y reiterativos capítulos (40) para establecer, por vía de refutación, “el más firme de los principios”, sino también el recurso a calificar como “plantas” a quienes no comparten su exigencia de univocidad, y el deje de rabiosa impotencia con que desea quitarse de delante a quienes no comparten su postulado: y ojalá así “*nos veamos libres de esta doctrina intemperante y que impide al pensamiento definir algo*” (41).

Hay, sin duda, una correlación profunda entre los ataques personales y la endeblez dialéctica de la posición de quien recurre a ellos...

5. Fueran o no “filósofos” los sofistas de esa primera generación, formularon sin duda problemas que no sólo podían ser en sí mismos filosóficos, sino que fueron leídos y discutidos como tales por Platón y Aristóteles. Aunque probablemente no entraba en las preocupaciones e intenciones de Protágoras plantearse una cuestión de tanta envergadura filosófica como la que le atribuyen estos, lo cierto es que su célebre y maltratado enunciado del “hombre medida” encerraba en germen algo de mucho mayor calado de

Aunque probablemente no entraba en las preocupaciones e intenciones de Protágoras plantearse una cuestión de tanta envergadura filosófica como la que le atribuyen estos, lo cierto es que su célebre y maltratado enunciado del “hombre medida” encerraba en germen algo de mucho mayor calado de lo que Platón y Aristóteles parecen haber entendido.

39. Recuérdese, p.e., *Teeteto* 161c o *Menón* 91d-e =80B 1 y 80A 8 DK, respectivamente.

40. *Metafísica*, Gamma 4–6 y 8.

41. *Metafísica*, Gamma 4, 1009a 3–5. Sobre la endeblez constitutiva de esa refutación, ver F. Samaranch, “Metafísica, Libro Gamma: Sobre ‘el más firme de los principios’”, en *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México–Madrid 1991, págs. 121–159.

lo que Platón y Aristóteles parecen haber entendido. Es esto lo que induce a G. Striker a decir que “si no fuera por la insistencia de Platón en que un filósofo debe situarse a favor de una doctrina definida, podríamos decir que, después de todo, [los sofistas] fueron filósofos” (42). Asumiendo, con todo, que el platónico podía ser solo un modo muy personal de entender la filosofía, deseo concluir adhiriéndome a la declaración final de Striker en el pasaje citado: “Tal vez algunos de nosotros preferiríamos ser sofistas a la manera de Gorgias y Protágoras, que ser filósofos en el sentido platónico”. Sin reservas ni reticencias, por supuesto.

42. G. Striker, *op. cit.* pág. 21.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DE LAS OBRAS CITADAS EN EL ENSAYO

Anónimo. “SOBRE LA MEDICINA ANTIGUA”, en *“Tratados Hipocráticos I”*, Gredos, Madrid 1983.

Cassin, B.–Narcy, M. LA DÉCISION DU SENS. J. Vrin, Paris 1988.

Colli, G. “PHYSIS KRYPTESTHAI PHILEÏ”–NATURE AIME SE CACHER. Édits. de l’Éclat, Combas 1988.

Guthrie, W. K. C., A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY, T. 3 (Trad. castellana en Gredos). Cambridge Univ. Press, Cambridge 1969.

Jenofonte, RECUERDOS DE SÓCRATES. Gredos, Madrid 1993.

Platón, EUTIDEMO, Les Belles Lettres, Oeuvres vol. V 1ª p. Paris 1978 (6ª ed.). MENON, Les Belles Lettres, Oeuvres vol. III 2ª p. Paris 1974 (14ª ed.). PROTÁGORAS, Les Belles Lettres, Oeuvres vol. III, 1ª p. Paris 1967 (8ª de.). SOFISTA, Les Belles Lettres, Oeuvres vol. VIII 3ª p. Paris 1969 (5ª ed.). TEETETO, Les Belles Lettres, Oeuvres vol. VIII 2ª p. Paris 1976 (7ª ed.).

Poirier, J.L. LES SOPHISTES. En *“Les Présocratiques”*. Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1988.

Protágoras, FRAGMENTOS. En Diels–Kranz, *“Die Vorsokratiker”*, Vol. II. Reimpr. Weidmann, Zürich–Hildesheim 1985.

PROTÁGORAS DE ABDERA. DISSOI LOGOI. TEXTOS RELATIVISTAS. Edic. de José Solana Dueso. *“Akal Clásica”*. Edics. Akal, Madrid 1996.

Rodríguez Adrados, F. CARA Y CRUZ DE LOS SOFISTAS. En *“Palabras e Ideas”*, Edics. Clásicas, Madrid 1992.

Samaranch, F. CUATRO ENSAYOS SOBRE ARISTÓTELES. Fondo de Cultura Económica, México–Madrid 1991.

Striker, G. ESSAYS ON HELLENISTIC EPISTEMOLOGY AND ETHICS. Cambridge Univ. Press, at USA 1996.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE SAMARANCH

La polémique que Platon soutient avec Protagoras, a, dans son oeuvre, deux moments spécifiques: l'un, reflété dans le dialogue Protagoras, et l'autre, dans le dialogue Théétète. Cependant le sens que le premier de ces dialogues donne à la pensée du sophiste présente de grandes différences avec le sens que lui donne le second. Une fois analysé le principe de l'"homme mesure" dans le contexte du premier dialogue

et si nous le comparons avec la version qu'en donne le second, tout semble indiquer que Platon, dans Théétète, a interprété le principe comme un "méta-principe"; mais, en réalité, il s'est tendu à lui-même un piège exégétique car il ne peut plus alors le réfuter à partir de ses propres hypothèses. C'est la raison de son inconvénient et intempérance dans le deuxième dialogue.

SUMMARY OF SAMARANCH'S ARTICLE

The controversy Plato and Protagoras hold has, in the works of the former, two specific stages: one reflected in his dialogue Protagoras, the other in his dialogue Teeteto. Nevertheless, the sense that the first of these dialogues gives to the Sophist's thinking differs greatly from that in the second. Once analyzed the principle of the 'man-measure' within the context of the first dialogue and after

comparing it with the version of this that he gives in the second one, everything seems to point to the fact that Plato, in Theaetetus, has interpreted the principle as a 'metaprinciple'. But, in doing so, he has set an exegetic trap for himself, because then he cannot refute it from his own postulates. Hence his inconvenience and intransigence in the second dialogue.

LAS RAÍCES HISTÓRICAS DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Irene Asensio Moreno



1. INTRODUCCIÓN

“Repollo”, “Cesar”, “Nexus 6”, no importan sus nombres, son los...
¡predecesores de la Humanidad?! Silencio, oscuridad de flash, una nave avanzaba entre los satélites y planetas del sistema solar y el Sol, nuestro astro aparecía como una mañana–tarde–noche más consumiendo materia. ¡Pobre enana blanca! Pobre planeta, pobres ¿hombres? Y esos cyborgs infatigables que se generaban y

autogeneraban, comprendían y autocomprendían se ayudaban y se autoayudaban a... ¡querida inmortalidad! Simultáneamente anuncios de genios que otrora podrían designarse con los apelativos de “San”; San Babbage, San Leibniz, San Descartes y San Pascal...

¿Pesadilla? ¿Sueños de un visionario? *Non fate!*, el destino lo hacemos nosotros.

Sin pretender confundir con lo dicho hasta ahora, el objetivo primordial es ahondar, en la medida de lo posible, en las raíces histórico-filosóficas de la Inteligencia Artificial (1), estableciendo algunas conexiones con la época actual. Mucho hay publicado al respecto y por científicos que incluso no temen llamarse filósofos, como ocurre con Roger Penrose. No me ocuparé tampoco, al menos plenamente, de ese problema sempiterno de la filosofía, me refiero a la relación mente y cuerpo que abocaría al estudio de la naturaleza humana. Pero antes de comenzar por qué no hacer un excursio por la I.A.

2. LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

En los últimos años un área de gran interés es lo que conocemos como Inteligencia Artificial, abreviadamente “I.A”. El número de publicaciones aumenta progresivamente, ¿quién no ha oído hablar de ella? Sus objetivos, imitar por medio de máquinas, normalmente electrónicas, tantas actividades mentales como sea posible y por qué no mejorar las capacidades humanas al respecto. Legos y profanos en la materia la observan como campo de gran interés, en el que hay mucho por sembrar, pero también por recoger. Pero se cuestiona o se puede llegar a desacuerdos en la naturaleza de esta ciencia. ¿Cómo definirla?

Muchos lo han intentado y coinciden en no verla como el estudio de las computadoras. Estas máquinas metálicas son de gran interés para la ingeniería electrónica. Mas preciso sería decir que la “I.A” es el estudio de los programas de computadora. Una buena parte de los que se acercan a este dominio lo hacen desde el contexto de la ciencia de la programación. Computadores que juegan al ajedrez exhiben “conducta inteligente”, programas que simulan razonamientos al igual que haría un terapeuta, en su búsqueda de un diagnóstico... De ahí la esperanza de que la “I.A” tuviera algo que decir sobre cuestiones profundas de la filosofía, ¿qué somos?, ¿quienes somos? O sea, llegar a la demostración de nuestra naturaleza, además de proporcionarnos conocimiento directo sobre el significado del concepto mente. Nos llevará a apreciar esos simples actos cotidianos como charlar y elegir, por ejemplo. Actos intuitivos, mecánicos. Para algunos, “simples computaciones” realizadas en la mente humana que en nada difieren de las computaciones internas de una máquina.

Estudio de la “inteligencia como computación”, observarían Donald Michie y Hayes. Mientras otras definiciones de la inteligencia artificial

1. De ahora en adelante, “I.A.”



El objetivo primordial es
ahondar, en la medida
de lo posible, en las
raíces histórico-filosóficas
de la Inteligencia
Artificial, estableciendo
algunas conexiones con
la época actual.

se conectan más a su fuente humana. Boden quiere “contrarrestar las influencias deshumanizadoras de la ciencia natural, para sugerir soluciones a muchos problemas tradicionales de filosofía de la mente y para iluminar las complejidades ocultas del pensamiento humano y de la psicología personal” (2).

De esta manera usará Boden la expresión “I.A” como término que abarca toda la investigación sobre máquinas pertinente al conocimiento y psicología humana, sin importar el motivo por el que fue ideado el programa. A pesar de esta definición, hay que subrayar que Boden no apoya las opciones rudamente mecanicistas.

En suma, “la ‘I.A.’ es el uso de los programas como herramientas en el estudio de los procesos inteligentes, las cuales ayudan en el descubrimiento de los procesos de pensamiento y de las estructuras epistemológicas que emplean las criaturas inteligentes” (3).

Trescientos cincuenta años después, algunas de las distinciones casi inaugurales tienen su clarividencia y transparencia en la filosofía de:

3. RENÉ DESCARTES

El dualismo cartesiano entre mente y cuerpo del *Discurso del método*, IV parte, es piedra de toque de la práctica totalidad de una futura ciencia del conocimiento humano, la psicología. Comienza por ponerlo todo en duda, menos el pensamiento, su pensamiento: “*Je pense donc je suis*”. Gradualmente, pasará al *criterium de l'évidencia*, realizable en la duda, en la imperfección. Prosigue razonando que conocemos lo imperfecto porque nos lo comunica el ser perfecto, Dios.

Si Descartes distingue la forma (*l'esprit*) de la materia (*le corp*), la manera de razonar y el objeto sobre el cual se razona, concluyendo que había una matemática universal aplicable a todo. Leibniz busca la conciliación y la armonía de todas las cosas. Busca, al igual que un teórico informático, revelando los objetivos de un programa en perspectiva, la diferencia entre cerebro-mente. El “cerebro” o “cuerpo” —como sería más propio de su terminología—, lo concibe como una apariencia de una colección infinita de mónadas y dependiente de la “mente” o “espíritu”. En el hombre, *l'esprit*, es racional y posee al igual que *l'ame* de los animales, memoria, sentimiento y atención.

“*Si nous demandons quelle est la cause de la douleur, nous trouverons que c'est l'existence d'un corps, auquel notre âme est unie*” (4).

2. BODEN, Margareth: *La inteligencia artificial y el hombre natural*, Tecnos, Madrid, 1984, pág. 22.

3. *Ibidem*, págs. 38–39.

4. LEIBNIZ, G.W.: *La monadologie* in *Essais de théodicée*, Aubier. Paris, s.a.

¿No nos recuerda esto la controversia que hoy día existe en I.A? ¿No nos recuerda esto, igualmente, a las diferentes teorías que existen en la actualidad entre el cerebro, como soporte material, y la

mente, como lo inmaterial? La mente, en cuanto que tiene el mismo status ontológico que el cerebro ¿de qué está compuesta?, ¿es legítimo afirmar que su esencia es el dolor, y que éste es una respuesta físico-química? ¿Es el mismo el dolor físico que el dolor por la pérdida de un ser querido? Entonces ¿imperio del “materialismo cibernético”? ¿del “computacionalismo de élite”? ¿del dualismo? No obstante, la humanidad sigue interrogándose al respecto. Lo trágico; que Searle haya “tirado la toalla”. La culpa; tantos avances tecnológicos. En contraposición, en el siglo de Descartes hubiera sido también más fácil poder prescindir de que sólo seamos sistemas biológicos. Sin embargo la posición filosófica de Descartes se lo prohíbe, oposición pues al actual enfoque computacional, en su caracterización científica del ser humano.

“Examinando atentamente lo que yo era y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno... pero que no por eso podía fingir que yo no fuese; sino que del hecho mismo que yo atinase a dudar de la verdad de las demás cosas se seguía que yo era: mientras que si hubiese dejado de pensar, aunque todo el resto de lo que imaginaba hubiese sido verdad, no tendría razón alguna para creer que yo fuese; conocí con eso que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza no era sino pensar y que no necesita para ser de ningún lugar ni depende de ninguna cosa particular” (5).

En síntesis, dualismo filosófico cartesiano frente a posiciones monistas serenas de la investigación en I.A. Mas, ya sabemos que hoy en día defender esta vertiente no es muy razonable, aunque los teóricos de la información e ingenieros no rechazarían una demostración que les pruebe que el hombre no es sólo una máquina. Nos va a ser muy difícil y quien sabe si podemos conseguirlo y todo por ese giro de las teorías vitalistas en biología. Aunque hay nuevas alternativas, el emergentismo, el interaccionismo... Ha sido el triunfo de Spinoza sobre Descartes y más aún sobre Kant, piensa “Henri Atlan”, teórico de la auto-organización.

Otra deuda al cartesianismo es lo concerniente a la metáfora “del hombre máquina”, la posibilidad de simularlo por medio de artefactos y la imposibilidad de representar lo humano específicamente. Nuestro cuerpo sería como una máquina de nervios y de músculos, cuyas funciones se prestan al estudio del anatomista. Skinner cuenta que en el siglo XIII se acostumbraba a instalar en los jardines figuras mecánicas que se movían, para divertir al público. Estas máquinas funcionaban hidráulicamente y se accionaban por pequeñas palancas escondidas que algún paseante pisaba sin querer. Descartes comparó estas máquinas con los seres vivos e intentó explicar mecánicamente los movimientos animales y humanos. De ahí la noción de hombre-máquina:

“En suma, el hombre ha creado la máquina a su imagen y, como resultado, el organismo

5. DESCARTES, René: *Discours de la méthode*, IV part, Mme. Barthelemy, Cluny, 1947.

La “I.A” es el uso de los programas como herramientas en el estudio de los procesos inteligentes, las cuales ayudan en el descubrimiento de los procesos de pensamiento y de las estructuras epistemológicas que emplean las criaturas inteligentes.

¿Imperio del
"materialismo
cibernético"? ¿del
"computacionalismo de
élite"? ¿del dualismo? No
obstante, la humanidad
sigue interrogándose al
respecto. Lo trágico; que
Searle haya "tirado la
toalla". La culpa; tantos
avances tecnológicos. En
contraposición, en el siglo
de Descartes hubiera sido
también más fácil poder
prescindir de que sólo
seamos sistemas
biológicos. Sin embargo
la posición filosófica de
Descartes se lo prohíbe.

viviente ha perdido algo de su singularidad. Las máquinas nos inspiran mucho menos temor que a nuestros antepasados, y es menos probable que creamos que el gigante posee alguna idea. Al propio tiempo hemos descubierto más acerca de cómo opera el organismo viviente y somos más capaces de ver la similitud de sus propiedades con las de la máquina" (6).

Deshumanización. En esta línea la "I.A" busca comprender el pensamiento y comportamiento humano con el fin de reproducirlos. Pero ¿pueden pensar las máquinas? Una lectura atenta y, espero que no totalmente subjetiva, me sugiere que nuestro pensador francés se anticipó a la propuesta que hiciera Turing en 1950. Chomsky no estaría tan de acuerdo con esta especulación. Para él el aspecto materialista de la afirmación de que un computador puede simular el razonamiento sería extraño para Descartes, aunque la misma capacidad de llevar inferencias lógicas a cabo recomendaría el uso del computador.

Operacionalmente, observamos que una máquina piensa si no podemos distinguir su actuación de la de un ser humano. Se fracasó y aunque se avance cada día más; los ordenadores electrónicos juegan al ajedrez, traducen lenguajes, nos reemplazan en el trabajo, lo que no siempre es ventajoso; ¿queda algo más que esperar?

Por otro lado y desde la vertiente humanista de Dreyfus, se avanza que nuestro cuerpo no puede considerarse como simple máquina, ejecutando una tarea para la que se le ha programado. También Leibniz se levanta contra esta tesis cartesiana. La materia es orgánica, nos sugiere, el alma, *l'ame*, es capaz de percepción, de sentimientos, todo consecuciones empíricas. También es capaz de reflexión, en eso imita a la naturaleza divina. Precisamente su ausencia será la privación de la conciencia. No obstante, "*les bêtes ne connaissent ni ce qu'elles sont ni ce qu'elles font*" N.E., II, XI & 11) En esta misma línea se encuentra Cudworth, advirtiéndonos que las leyes del mecanismo solas no sabrían formar un animal allí donde no hay todavía alguna organización. *L'ame ne fabrique pas son corps*.

Descartes, después de detenerse mucho en explicar como se realiza el movimiento del corazón, concluye que sólo los animales han de considerarse simples máquinas; y sin lugar a dudas, piensa, no tienen alma, ya que no tienen razón, pues si así fuese hablarían tal y como antaño lo hacían los hombres más rústicos. Por tanto, concluirá en el *Discurso del Método*, parte 5ª, que el alma es inmortal, por ser completamente independiente del cuerpo y característica del hombre. Refutación del "hombre-máquina" de La Mettrie, que aplaudiría también Leibniz:

"(...) *de montrer que les âmes sont immortelles naturellement et que ce serait un miracle si elles en le fussent pas, que de soutenir que nos âmes doivent mourir naturellement, mais que c'est en vertu d'une grace miraculeuse (...)*".

6. LACASA, Pilar y PÉREZ LÓPEZ, Concepción: *La psicología hoy: ¿organismos o máquinas?*, Cincel, Madrid, 1990, pág. 124.

Seamos o no partícipes de tales razonamientos, sus hipótesis dan fruto, prueba de ello su deducción apriorística basándose en la teoría de los vórtices que le lleva a pensar que el universo se halla en expansión. Tesis que ha sido corroborada en la actualidad espacio-temporalmente. Más discutible es decir que si no hay alma, no hay razón ni tampoco habla. Entonces:

¿Habrá que atribuirle a los computadores el mismo estatus de realidad que le es característico al ser racional?

¿Llegaremos algún día a crear a un verdadero hombre-máquina? Ya hace tiempo que la robótica ensaya darle un cuerpo a los sistemas de inteligencia artificial. Al mismo tiempo se renuevan los estudios psicológicos que se centran en los aspectos cognitivos; la memoria, la inteligencia, el aprendizaje, etcétera todos ellos aplicables a la inteligencia artificial.

Mucho se ha logrado desde aquel concepto de memoria leibniziano que, sin cometer el error de psicologizar, tal y como nos advierte E. Naert (7) Memoria como reproducción del pasado, vuelta del pensamiento sobre si mismo. Costumbre o hábito del ser humano. Su complemento; la atención, como toma de conciencia del presente. Ambos están conjugados tanto en las operaciones del entendimiento como en el actuar humanos. ¿cuanta diferencia entre el ser humano y las máquinas! Y a pesar de todo buscadores tan célebres como Minsky o Simon, con una actitud acusadamente antropomórfica atribuyen terminología humana a ese constructo mecánico con miles de conexiones, las máquinas. Pero, ¡no!, los ordenadores sólo poseen memoria en el sentido de almacenar cifras o programas; no pudiendo más que reproducir aquello que ya ha sido colocado. En contraposición, nuestra memoria es un proceso de transformación.

Paralelamente, apela Samuel, las máquinas no pueden ser inteligentes en el mismo sentido que nosotros, obedecen el programa de instrucciones. Minsky es quien se encarga de refutar ahora... Él tiene muy claro que es la esencialidad del aprendizaje la que no ha llegado a la "I.A" y que es impotente en esta materia. Todos los esfuerzos son pocos aunque es vano perder las esperanzas en concebir ese programa capaz de aprender, igual que si de un niño se tratara. El niño máquina.

También Pascal indirectamente con sus pensamientos, *Pensées*, puede ayudarnos a dar luz a la naturaleza humana y a sus propias características. Naturaleza del hombre, natural en si y por si. La memoria, *nécessaire pour toutes les opérations de la raison*, la alegría, los sentimientos humanos. Llevado al extremo incluso las operaciones geométricas son para Pascal como los sentimientos, pues es la propia razón quien se encarga de convertirlo en sentimientos, del mismo modo que los sentimientos naturales se borran por la razón. ¿No es esta fórmula absoluta creatividad? ¿La encontramos

en las computadoras, esas máquinas 7. NAERT, E: *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Gallimard, Paris, 1961.

Deshumanización. En esta línea la "I.A" busca comprender el pensamiento y comportamiento humano con el fin de reproducirlos. Pero ¿pueden pensar las máquinas?

¿Habrá que atribuirle a los computadores el mismo status de realidad que le es característico al ser racional? ¿Llegaremos algún día a crear a un verdadero hombre-máquina? Ya hace tiempo que la robótica ensaya darle un cuerpo a los sistemas de inteligencia artificial. Al mismo tiempo se renuevan los estudios psicológicos que se centran en los aspectos cognitivos.

inteligentes? Quizá algunos teóricos-informáticos se deberían convertir en poetas. Mientras tanto acerquémonos a la aportación directa que nos ofrecen otros geniales pensadores de la "I.A."

4. LEIBNIZ

Leibniz observa la naturaleza, toda es imitable, reproducible, específica y definible. Aunque el universo difiera no sólo por el número sino también por pequeñas cualidades intrínsecas a estos objetos naturales. Al observar la naturaleza, la lógica toma vida. El leibnizianismo, es una nueva lógica, ligada al descubrimiento del cálculo infinitesimal. "*Un peu comme la philosophie de Platon est une reflexion sur les mathematiques pythagoriciennes ou celle de Descartes, une reflexion suscitée par le mecanisme geometrique*" (8).

Si Leibniz llega a la idea del cálculo diferencial en 1676, 1684 sería la fecha de publicación de sus resultados. Años más tarde Newton, descubridor simultáneo del cálculo, lo publicaría también. Disputas baldías entre los partidarios de unos y otros. Pues finalmente, la notación que se adoptó con frecuencia fue la propuesta por Leibniz. No muy alejados de esta propuesta, el problema planteado por las nuevas leyes de la caída de los cuerpos pesados. Se preguntaban, ¿cómo formular matemáticamente la idea que el cuerpo que cae pasa por grados diferentes de velocidad? *Eh, voila!*... "DX, DY", y el símbolo "S", que viene a efectuar la suma. Invención de un algoritmo, muy importante en los problemas actuales sobre el campo de la "I.A." ¿no?

Leibniz prosigue. Es por la invención de un lenguaje que la filosofía no será constituida verdaderamente. Debemos definir cierto número de símbolos elementarios susceptibles de ser combinados en proposiciones precisas.

El primer trabajo de juventud fue en 1666, *Dissertation sur l'art combinatoire*. Sueña en éste con encontrar una *characteristica universalis*; esto es, un lenguaje universal expresado en forma simbólica que permitiera usar los mismos símbolos con el mismo significado. Mientras el arte combinatoria le permitiría, como sistema deductivo, combinar los símbolos deductivamente, de tal forma que *pudiera ponerse punto final a esas cansadoras polémicas con las que las gentes se fatigan unas a otras*. Sueños cartesianos de la evidencia. Substituye la esperanza de un cálculo fundado sobre símbolos bien definidos. La verdad es la coherencia de un sistema de símbolos.

En primer lugar, consideró el análisis de términos complejos en simples: "Resuélvase un término dado en sus partes formales, defínase. Resuélvase luego esas partes en sus propias partes o dense definiciones

de términos de la primera definición, hasta que se alcancen los términos indefinibles o las partes simples" (9).

8. LEIBNIZ, G.W.: *Mémoire et conscience de soi*, Presses universitaires, Paris, 1967.

9. BOUTROUX, Émile: *La philosophie allemande au XVII^e siècle*, Vitte, Lyon, 1955.

Tales términos constituirán un alfabeto de los pensamientos humanos. Las proposiciones las considera como resultado de combinaciones de términos simples o indefinibles, al igual que una palabra sería el resultado de las combinaciones de las letras del alfabeto.

En segundo lugar, esos términos indefinibles se deben representar mediante símbolos matemáticos. Si se puede encontrar el modo más adecuado para combinar estos símbolos, se habrá formado una lógica deductiva, que no sólo nos serviría para demostrar las verdades más conocidas sino también para descubrir otras verdades.

No pensaba que pudieran deducirse todas las verdades a priori, por ejemplo las proposiciones contingentes no pueden ser deducidas de esta forma. Verdades que se han de verificar en la realidad y no mediante la deducción lógica a partir de definiciones.

Leibniz anticipó la posterior lógica simbólica, pero el desarrollo de sistemas de lógica pura era un aspecto de su plan total. Pensaba dar cabida a su método deductivo en el desarrollo de las ideas y verdades esenciales de la metafísica, la física, la jurisprudencia y la teología:

“Gracias a un nuevo cálculo se podrá avanzar cada vez más en el conocimiento de las cosas; se podrá someter a cálculo tanto el mundo real como el mundo físico” (10).

En resumidas cuentas, Leibniz creía haber encontrado un sistema de notación universal y exacto, un álgebra, un lenguaje simbólico, *agencement de caractéristiques universelles*, por medio de ellas podemos asignar a cada objeto su propia cifra, característica y determinada:

“Tout les concepts pouvaient être ramenés par l’analyse d’idéés primitives non définies; toutes les connaissances pouvaient être formulées et regroupées en un unique système deductif. À partir de ces nombres et des règles regissant leur combinaison, tout les problèmes pouvaient être résolus, tout les sujets controversés doivent trouver leur conclusion” (11).

Decía Leibniz, si alguien dudara de mis resultados, le diría: “Calculemos a fin de saber quien tiene razón, con ayuda de una pluma y un bolígrafo. Todo como en nuestros días haría un teórico-informático con el programa que se propusiera escribir...” (12).

Con Leibniz sólo hay promesas que ofrecer, es más su preocupación máxima era aunar lenguaje y realidad. El cálculo infinitesimal, por ejemplo, es el mejor modo de conceptualizar y matematizar la continuidad de la realidad entera, pues es perfectamente continua, pero también la conceptualización del movimiento. Continuidad que le servía

Es con Boole, matemático y lógico de principios del siglo XIX, con el que el proyecto leibniziano dio un paso en la dirección a la realidad. Partía, al igual que Leibniz, del principio de que el razonamiento es un cálculo, y se dedica a explorar las leyes fundamentales de las operaciones del entendimiento, con el fin de expresarlas en el “lenguaje simbólico de un cálculo...”.

10. *Ibid.*, Chapitre: *Le calcul philosophique*.

11. DREYFUS, H.L.: *L’ intelligence artificielle. Mythes et limites*, Flammarion, Paris, 1984.

12. *Ibid.*

para aproximar las matemáticas y la física. Anteriormente separada por la diferencia continuo discontinuo.

Es con Boole, matemático y lógico de principios del siglo XIX, con el que el proyecto leibniziano dio un paso en la dirección a la realidad. Partía, al igual que Leibniz, del principio de que el razonamiento es un cálculo, y se dedica a explorar las leyes fundamentales de las operaciones del entendimiento, con el fin de expresarlas en el “lenguaje simbólico de un cálculo”.

El álgebra de Boole es binaria, destinada a representar las funciones lógicas. Si “a” y “b” son variables, “.” es la conjunción, “+”, la disyunción, “0” Y “1”, lo falso y lo verdadero. Las leyes que rigen la manipulación lógica pueden describirse bajo forma algebraica, así:

$$\begin{array}{lll} a + a = a & a + 0 = a & a + 1 = 1 \\ a \cdot a = a & a \cdot a = 0 & a \cdot 1 = 1 \end{array}$$

El mundo occidental estaba preparado para el cálculo. Tiempo después, con Babage (1835) la práctica se proponía atrapar la teoría. Se había conseguido una “máquina analítica” que debía funcionar como uno de nuestros ordenadores, combinando operaciones lógicas y aritméticas. La característica más importante era que se trataba de una máquina numérica. ¡ya! ¿Coincidencias?

Coinciden tanto los calculadores numéricos como los analógicos, en las reglas del cálculo. Pero mientras estos no efectúan cálculos en el sentido estricto del término, aquellos sí. Además los calculadores numéricos tienen facultad para imitar cualquier máquina, operando sobre cantidades discontinuas. Se trata, ahora de “máquinas universales” y sobre estas caía el peso de aquella pregunta formulada por Turing, ¿son capaces de pensar las máquinas?

Pero insistamos sin olvidar ese álgebra, esa notación que fue estudiada en un primer momento por Leibniz y que en la actualidad se constituye como singular característica de la “I.A.”, pues “las computadoras manipulan símbolos, no mascan números”. Y la inteligencia, dicho sea de paso, es la capacidad de manipular símbolos creativamente o de procesar información dados los requisitos de la tarea que tenga por caso (13).

¡Alto! Nos olvidamos de:

5. BLAISE PASCAL

Este, con el propósito de aliviar a su padre en los cálculos largos y complicados concibió a la edad de 19 años, una máquina aritmética que le permitiera hacer, con seguridad infalible, toda clase de operaciones

aritméticas, sin pluma ni fichas. El principio de este dispositivo queda en uso en la casi totalidad de máquinas construidas después de él y comprende las máquinas electrónicas. Reside en una operación tan esencialmente intelectual como el cálculo, no sin pedir antes a la inteligencia su intervención para elegir un modelo de ejecución.

La máquina, que lleva la marca de todos los conocimientos pascalianos en matemáticas, geometría, física y mecánica..., procede circularmente, *vitesse* se diría pareja a la agilidad de la mano que opera; “prontitud”, facilidad de movimientos que no hacen ninguna resistencia y en las pequeñas ruedas que hacen el camino más corto en la realización de las distintas operaciones matemáticas y aritméticas; “manejabilidad” ya que su volumen es pequeño. Son muchas las ventajas y el inconveniente o imperfección existe pero la máquina —después de todos los perfeccionamientos realizados por Pascal y el sinnúmero de modelos— se encontraba a la vista de todos los que quisieran. Para ello bastaba con dirigirse al señor Robleval, profesor ordinario de matemáticas, en el *College Royal de France*.

¿Y qué decir de su funcionamiento? Haciendo girar la rueda F, hacemos simultáneamente girar la rueda h y mediante ellas, inmediatamente, las ruedas y, l, m, que están comprendidas en el mismo eje, después del cual será la rueda n quien girará y el tambor g, sobre el que están escritas las diferentes cifras que aparecen por la abertura e.

La principal invención consiste en lo que cada rueda realiza mediante el movimiento de diez figuras aritméticas y es que consigue mover a su vecina; con suerte que la suma de las retenidas opera automáticamente. Al instante, la décima figura, pasa ante el índice y desencadena el mecanismo que hace avanzar la rueda de las decenas.

No está mal como dispositivo, y para la primera máquina aritmética... Era 1645. Todo un récord y reconocido como tal el 22 de mayo de 1649 por el canciller Seguier. Lo que animó a Pascal a hacerla pública.

Actualmente, se conocen en Francia siete máquinas, fabricadas entre 1644 y 1653. La más antigua con seis ruedas, en el Conservatorio Nacional de Arte y Oficios. Ésta lleva en su interior un certificado escrito de la propia mano de Pascal, garantizando el buen funcionamiento de la máquina que ha estado ratificada:

“pour faire toutes sortes de règles d’arithmétique par une manière aussi nouvelle que commode (14)”.

Se revela, a través de este estudio, el interés común entre estos grandes sabios, que ayudaron a que el vaso se colmara y surgiera la “I.A”. “Interés, decíamos, preferentemente en las matemáticas. Espíritu geométrico, de justicia, método experimental(...) (15).

Bréhier así lo defiende también. Parece incluso como si fuera él quien sugiriera a

14. *Ibid.*

15. PASCAL, B: *Oeuvres complètes*. Gallimard, Paris, 1969.

Se revela, a través de este estudio, el interés común entre estos grandes sabios, que ayudaron a que el vaso se colmara y surgiera la “I.A”.

Leibniz el cálculo infinitesimal. En los compuestos, afirma, hay un *simbolismo*, algo que imita a *los simples*, es la relación matemática, como es entendida por y en el cálculo. De allí proviene el *phenomenum bene fundatum*. O sea, las cualidades sensibles se hacen determinaciones matemáticas, pero aquellas no son el fondo de las cosas. Se busca un método más profundo, a diferencia de Descartes (16). Sin embargo, en este autor la lógica, el análisis geométrico y el álgebra también están presentes. Aprovechándonos de una cita de Pascal y a manera de:

6. SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN

¿Qué decir del hombre? Si Descartes anticipaba la idea del hombre máquina, Leibniz refutaba el mecanicismo y señalaba aspectos humanos, Pascal, tan sumido en cuestiones teológicas afirmaba en *Pensées*:

“(...) El hombre, por ejemplo, en beneficio de sus conocimientos, tiene necesidad de un espacio que le contenga, de tiempo, de movimiento para vivir, de elementos que lo compongan de calor y de alimentos para nutrirse, de aire para respirar; el ve la luz, siente los cuerpos; TODO CAE BAJO SU ALIANZA. Es preciso pues, conocer al hombre, saber de donde viene, que tiene necesidad de aire para subsistir y para conocer el aire debe saber de donde le viene, el beneficio a la vida del hombre...” (17).

No decimos más pues, no pretendemos polemizar más de lo que hasta ahora hemos hecho, acerca de si existen o no diferencias entre el hombre y la máquina. Que cada uno y en la medida de sus posibilidades juzgue. Espero que mi propósito principal se haya conseguido y que en estas escasas líneas se hayan remarcado los gérmenes o raíces de la “I.A.” junto con esas conexiones inevitables y que no nos hayan resultado de rutina. Mientras tanto, el tiempo se nos manifiesta como “duración continua en el presente”, mientras la ciencia, el mundo y la técnica sigan avanzando; que en colegios, institutos y universidades, al estudiante bueno le sigan denominando “coco” o “máquina” y es que nada le afecta, es la frialdad del metal la que no le hace alterarse... Que por frialdad no se tomen verdaderas soluciones al problema del hambre. Total sólo son

organismos imperfectos que ni se han adaptado al medio ni han hecho que el medio se adapte a ellos. Entonces ¿qué hacer con esas máquinas imperfectas? ¿Destruirlas? ¿Aniquilarlas? Fin de la Humanidad, comienzo de la otra humanidad inhumana.

16. Para quien el Método es bien conocido, resumiéndose en:

1. No tener por verdadero más que lo que el mismo vea con evidencia que lo es.
2. Dividir el problema o problemas en el mayor número posible de partes.
3. Proceder ordenadamente de lo simple a lo compuesto.

Hacer de todo enumeraciones tan completas y revisiones tan grandes que esté seguro de no omitir nada.

17. *Op. cit.* pág. 89.

Le Discours de la Méthode, Les Nouveaux Essais, Les Pensées, sont toutes des oeuvres culminantes de l'histoire de la philosophie orientées par l'envergure intellectuelle de leurs auteurs: Descartes, Leibniz, Pascal. Notre recherche nous sert d'excuse pour reprendre leurs assertions, bien que de façon sectorielle, et l'introduire dans ces racines historiques-philosophiques de l'Intelligence Artificielle. Il est inévitable, bien que ce ne soit pas

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE IRENE ASENSIO

l'intérêt principal de cet article, de constater les connexions du sujet avec certains aspects de l'actualité. Il est de plus nécessaire de ne pas oublier que l'instrument de l'Intelligence Artificielle est l'ordinateur et que ce dernier n'existe qu'à partir de 1940 et qu'il a connu depuis lors des hauts et des bas. Nous devons également savoir que c'est un secteur qui progresse avec une extraordinaire rapidité.

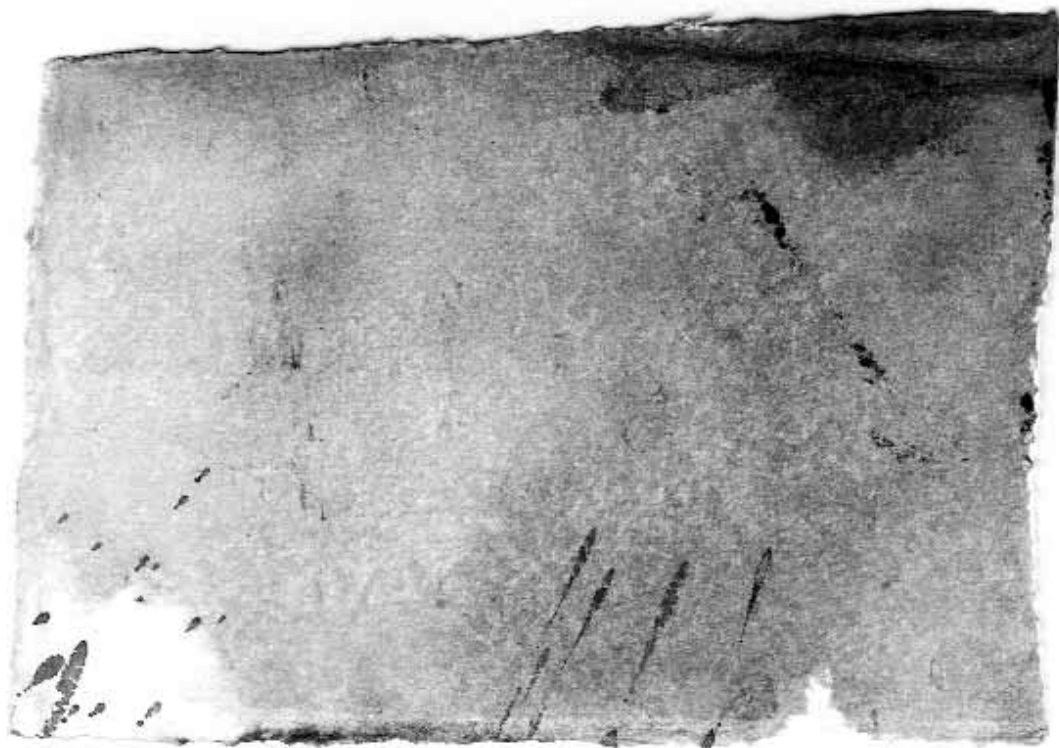
SUMMARY OF IRENE ASENSIO'S ARTICLE

Discourse on Method, New Essays, Thoughts, all of them are outstanding works of the history of philosophy drawn by the intellectual stature of their authors: Descartes, Leibniz, Pascal. The research is a good excuse to reintroduce their ideas, in a rather sectorial way, and to bring this into those historical-philosophical roots of Artificial Intelligence. Though not the

main concern of this article, it cannot be avoided to stress connections with aspects related to the novelty of the subject-matter. Besides, we mustn't forget that the instrument of Artificial Intelligence is the computer and that this did not exist till 1940, at times with its ups and downs. It is also necessary to bear in mind that this is a subject that is improving at an extraordinary pace.

LA TEORÍA DEL ENSAYISMO: MUSIL Y ORTEGA

Domingo Hernández
Universidad de Salamanca



“Para mí se anudan en la palabra “essay” [ensayo] ética y estética”

Robert Musil (1)

El capítulo 62 de *El hombre sin atributos* se titula: *“También la tierra, pero especialmente Ulrich, rinden homenaje a la utopía del ‘ensayismo’”* (2). Es un capítulo clave para entender el desarrollo de la obra, o mejor, para entender a Ulrich, el hombre sin atributos, pues en ese apartado se muestran de forma explícita las razones del titubeo, del sondeo y acecho cons-

tantes que lleva a cabo Ulrich en el desenvolverse por su realidad (3). Nos encontramos ante lo que podría llamarse una teoría del ensayismo, donde el concepto *ensayo* remite sólo en parte a su carácter literario. Uno de los modos de presentar los fundamentos de tal teoría es utilizar a Ortega, el Ortega que hacía depender el acierto en la existencia “*de la riqueza de posibilidades con que avanzamos por ella. Cada golpe que en ella recibamos debe ser sólo un excitante para nuevos ensayos*” (4). Pues bien, si se tiene en cuenta, primero, que, para Musil, en el ensayo se anudan ética y estética; segundo, que, para Ortega, la vida es un ensayo constante; y, tercero, que Musil conocía lo suficientemente bien a Ortega (5), alcanzaremos un engarce de cuatro polos (Musil, Ortega, ensayos, ética) que puede conducir a una serie de consecuencias importantes. Analizar esas consecuencias y el lugar del que proceden es el objetivo de este texto.

Expresado de una forma más clara, se trataría de lo siguiente: la importancia del ensayo en Musil, esto es, el lugar prioritario que se le concede para expresar el carácter ambiguo y resbaladizo de la ética, de la literatura, del arte en general, tiene su fundamento y explicación en una teoría de la realidad y de la vida que, aunque manteniéndose en torno al concepto clave de “ensayo”, concede a éste un significado que rebasa su sentido puramente literario. Esta teoría, en sus puntos cordiales, por lo menos, es muy similar a ciertos temas centrales de la filosofía de Ortega, es más, puede decirse que entender la teoría de Musil *desde* Ortega ayudará de un modo importante a su comprensión. A partir de esas teorías, que ya desde ahora llamaré de un modo unitario “teoría del ensayismo”, se deducirán gran parte de las ideas de ambos autores sobre la ética. Mostrar la teoría de la realidad que deja el camino abierto a ambas es lo que se pretende llevar a cabo.

La teoría del ensayismo, tanto en Musil como en Ortega, no procede de rasgos subjetivos, esto es, no significa, o, por lo menos, no sólo, la infinitud de posibilidades que se abren en el sujeto ante su realidad. Es la realidad más objetiva y, por tanto, más maleable y ambigua, la que permite el juego de los ensayos en Musil y el de las circunstancias y posibilidades en Ortega. No es ni mucho menos casual que Ortega, ya en 1914, en la “Meditación preliminar” de las *Meditaciones del Quijote*, comience mostrando con el ejemplo del bosque el carácter de posibilidad de todo lo real. Se mire desde donde se mire, el bosque es siempre una posibilidad, una suma de posibilidades mías en mi contacto con él, pero siempre reales porque la posibilidad es la misma realidad del



1. MUSIL, R.: “Sobre el ensayo”, en: *Ensayos y conferencias*. Madrid, Visor (La Balsa de la Medusa), 1992, pág. 342. [A partir de aquí citaré *Ensayos* más el número de página].

2. MUSIL, R.: *El hombre sin atributos*. Barcelona, Seix Barral, 1993 [7ª ed.], vol. I, págs. 302–314. [A partir de aquí citaré *HSA* más el número de volumen y página].

3. Sobre la importancia de ese capítulo deja vigencia el propio Musil en sus diarios. El 10 de febrero de 1930 escribe: “No he podido anotar nada. Estoy intentando cambiar el capítulo 61, lo voy a dividir en dos, el 61 y el 62, a ampliarlo un poco, y eso quita mucho tiempo, pero es muy importante para la novela porque ahora el problema Ulrich quedará casi resuelto hasta el viraje final”. MUSIL, R. *Diarios, 1899–1941/42*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1994, vol. II, pág. 182. [A partir de aquí citaré *Diarios* más el número de volumen y página].

4. “El origen deportivo del Estado”, en: *El Espectador*, VII. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*, II. Alianza Editorial / Revista de Occidente [2ª reimp.], Madrid, 1993, pág. 611. [A partir de aquí citaré a Ortega exponiendo únicamente el título de la obra más el tomo y la página de las *Obras completas* —OC—].

5. Como ejemplo pueden verse las referencias directas de Musil en sus diarios a *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*: *Diarios*, II. págs. 237 y 526, respectivamente.

bosque: “El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que al realizarse perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante” (6). Dicho de un modo concreto: nos encontramos ante realidades que son posibilidades (7), y es precisamente esta maleabilidad de lo real, asentada siempre de un modo u otro en el carácter prioritario del objeto, la que va a conducir a la configuración del yo como unión indisoluble de yo y circunstancia. Pues bien, esta realidad entendida como potencialidad, como posibilidad de actualizaciones siempre modificables, y que parte de la prioridad del objeto, va a encontrar en Musil su expresión más extrema. La imposibilidad del hombre completo, la necesaria superación de los ideales únicos y unívocos, no procede en Musil únicamente del consabido “encontrarse en una época demasiado compleja” que huye del más mínimo rigorismo sistemático, sino que todo ello tiene su fundamento en una teoría de la realidad que exige la prioridad del juego plural de posibilidades, una idea que se mantiene en común con Ortega.

De la misma forma que la obra de Ortega se inicia con ese juego de realidades y posibilidades, también Musil, al inicio de *El hombre sin atributos*, comienza a preparar el terreno en que se desenvolverá toda su teoría: no sólo se da un sentido de la realidad, sino también, y sobre todo, un sentido de la posibilidad, con lo que “*cabría definir el sentido de la posibilidad como la facultad de pensar en todo aquello que podría igualmente ser, y de no conceder a lo que es más importancia que a lo que no es*” (8). Más que negarle algún tipo de grado a lo real, algo que sería ridículo, lo que se está haciendo es aumentar el nivel de realidad de lo posible, esto es, se intenta, ya desde una base ontológica, negar todo tipo de preferencias, y es que puede que lo real no sea más que pretexto para que lo posible se halle oculto, como argumentaba Ortega. Hay, sin embargo, algo anterior a esto: para superar el desnivel en los grados de realidad ha sido necesario llevar a buen término la prioridad del objeto, esto es, negar la preponderancia idealista y subjetivista. La razón es clara: si se mantuviera un sujeto autoritario creador de mundo, tanto la realidad como la posibilidad del objeto dependerían del sujeto creador, con lo que vendrían a ser lo mismo. Ortega no hace concesiones a este respecto: la lucha contra cualquier modo del imperativo kantiano se produce en este contexto, el *es* se muestra siempre anterior al *debe*. Y esto es algo en lo que, curiosamente, coinciden Ortega y Hegel. De

entre todas las críticas que Ortega hace a Hegel, contra la dialéctica, contra el subjetivismo, contra el idealismo..., sobresale sin embargo una coincidencia en un punto culminante: el que no permite la preponderancia del sujeto sobre el objeto. Así, lo que Ortega llama la

6. ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. Cátedra (Edición de J. Marías), Madrid, 1984, pág. 103.

7. J. Marías, tanto en su edición de las *Meditaciones* como en otros escritos propios, ha hecho constante hincapié en esta idea: “Esta es la gran innovación ontológica de Ortega: el descubrimiento de *realidades* que consisten en ser *posibilidades*”. MARÍAS, J.: “La *“geometría sentimental”* de Ortega”, en AA.VV.: *Un siglo de Ortega y Gasset*. Mezquita, Madrid, 1984, pág. 3.

8. MUSIL, R.: *HS41*. 19 y ss.

gran averiguación de Hegel, el (todo menos trivial) *pensamos con las cosas*, tiene su explicación en una idea clave de su filosofía: “*La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de éstos su principio y norma*” (9).

Pues bien, este adoptar la forma de los objetos, este pensar con las cosas, supone para el escritor caracteres, por lo menos, intranquilizadores. El filósofo lo expresa, el poeta, el novelista, lo siente. Es el comienzo de la ambigüedad, ya no estamos en “el tranquilo reino de leyes”, como escribía el propio Hegel en la *Fenomenología*: se sabe que el cambio es necesario, pero también que comienzan los peligros; en Musil, por ejemplo, desde el inicio de su obra. Ya en el *Törless* se obsesionaba con esto, el objeto ha recuperado su importancia, pero con ella comienza el acecho, la confluencia de las miradas: “*Aquella extraña cualidad de su alma por la cual hasta las cosas inanimadas, los meros objetos, se le representaban con centenares de ojos silenciosos, interrogantes*” (10). Era el comienzo de la obra de Musil, era la causa del desasosiego de Törless, Ulrich continuará el proceso. Se está produciendo un enfrentamiento en toda regla, de igual a igual. El *Törless* es el intento de responder a una cuestión clave: ¿cómo podemos hacer frente a la mirada de los objetos, con toda su ambigüedad, su fluidez? Pero la cuestión se complicará aún más, cuando se complete el trayecto; los ojos de los objetos son sólo una parte, la otra, en palabras de Benjamin, supone una exclamación: “*¿Cómo hacen frente las cosas a las miradas!*” (11).

Realidad y posibilidad, prioridad del objeto, confluencia de miradas. En este contexto se forja la teoría del ensayismo, viene exigida por la propia realidad del objeto. Como veremos, el enlace con el tema del arte parte precisamente de aquí. El artista no alcanza verdades, no puede asentarse en un campo de objetividades, pero la culpa no es suya, sino de la naturaleza misma del objeto. Es también la conexión entre sentimiento e intelecto, entre arte y ciencia: “*No existe una nomenclatura directa porque no hay objetos sólidos sino fluidos*” (12). Y esa fluidez exige un modo de acercamiento que no cierre las posibilidades de continuación, que de ningún modo conlleve la rigidez de las conclusiones. Comienza la teoría del ensayismo. En ella, la conexión entre Musil y Ortega alcanza caracteres casi de identidad. Antes de pasar a examinarlos es necesario insistir en algo: no debe olvidarse en ningún momento la relación entre los dos sentidos del *ensayo*, esto es, el sentido general de sondeo, tanteo, intento, en sintonía con la teoría de la realidad como posibilidad, y el sentido concreto de ensayo como composición literaria que elude la exposición sistemática. Podría precisarse esto en una sola frase: el ensayo (segundo sentido) es posible porque lo real tiene carácter de ensayo (primer sentido).

9. ORTEGA Y GASSET, J.: “La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología”, en: *OC*. IV, pág. 538.

10. MUSIL, R.: *Las tribulaciones del estudiante Törless*. Seix Barral, Barcelona, 1996 (3ª ed.), pág. 135. [A partir de aquí citaré *Törless* más el número de página]

11. BENJAMIN, W.: *Haschisch*. Taurus, Madrid, 1984 (2ª reimp.), pág. 35.

12. MUSIL, R.: “Forma y contenido”, en: *Ensayos*, pág. 306.

El esquema que se ha seguido hasta aquí puede resumirse en los siguientes puntos: 1. Prioridad del objeto, 2. Dentro del objeto, equiparación de realidad y posibilidad, 3. Necesidad de admitir todo lo que esto conlleva: ambigüedad de lo real, fluidez del objeto, en una palabra, como repite insistentemente Ortega, prisa. Sólo ahora podemos dar el cuarto paso. El único modo de acceder a esa realidad esencialmente inestable y ambigua sin desvirtuarla y, a la vez, sacar algo en claro, será a través de un estilo de acercamiento que, por lo menos, se muestre lo suficientemente amplio y abierto como para ser capaz de soportar todo el juego de posibilidades. Esto es la teoría del ensayismo: sólo el ensayo (modo literario) soporta el ensayo (intento, sondeo, acecho). En Ortega no encuentra un lugar concreto de exposición, aparece aquí y allá, cada vez de una forma más detallada; en Musil, por el contrario, sí se presenta en un marco determinado: el capítulo 62 de *El hombre sin atributos* y uno de los textos fragmentados de alrededor de 1914 (la fecha no está clara, pero es importante: el año de la edición de *Meditaciones del Quijote*), que los editores han titulado “*Sobre el ensayo*”. La conexión entre estos dos textos puede entenderse como representante de la tesis que estoy manteniendo (y que es la que realmente pone en contacto a Musil y a Ortega): “*Existen terrenos en los que no impera la verdad, y en los que la verosimilitud es más que una aproximación a la verdad. Esto tiene que radicar en la naturaleza de los objetos*” (13).

Esa “naturaleza de los objetos” tiene los dos sentidos: el objeto fluido de la realidad ambigua, y el objeto como utensilio y a la vez campo de trabajo de cada saber determinado. La conexión es la misma: la multivocidad de la expresión no sólo es posible gracias al poder de ésta, sino también, y sobre todo, a la multiplicidad que permite el objeto potencial y resbaladizo al que se refiere. Sólo en ese momento el objeto expresa su realidad más clara. Es el mismo problema que tenía Ortega al comenzar *Meditaciones del Quijote* y definir su obra como “*unos ensayos de amor intelectual*” (14). Trataba con ello de alcanzar el significado pleno de cada cosa, sacarle el mayor jugo, sus “*innumerables reverberaciones*”, y para ello necesitaba acudir al ensayo, pues éste es “*la ciencia, menos la prueba explícita*”, esto es, permite actuar en elipse, dejando al lector la posibilidad de continuar el ensayo, continuar ensayando, pues lo *único* que se ofrece son “*posibles maneras nuevas de mirar las cosas*” (15). De nuevo la mirada, pero ahora ya unida tanto al ensayo como a la posibilidad: sólo hay ensayos, sólo hay posibles maneras nuevas de mirar las cosas, porque éstas son por esencia ensayo y posibilidad. Precisamente por esto se supera el carácter de hipótesis para llegar al de ensayo.

El joven Ulrich tenía como lema el “vivir hipotéticamente”, partiendo de una base común con la del ensayo: nada de cosas consumadas, nada de seguridades, todo es hipotético, inesta-

13. MUSIL, R.: “*Sobre el ensayo*”, en: *Ensayos*, pág. 343.

14. ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. Op. cit. pág. 45.

15. *Ibid.*, pág. 60 y ss.

ble. Pero enseguida sustituye la hipótesis por el ensayo, pues en éste sí que se conseguirá algo, si no estable, por lo menos más tranquilizador, y es precisamente lo que mostraba antes Ortega, la conjunción de posibilidades, el avance mediante la interrelación de los modos de mirar. Si Ortega hablaba de ejercicios de amor intelectual, de “ciencia menos la prueba explícita”, si su teoría del ensayismo conecta de forma evidente con el juego de relaciones entre circunstancias y perspectivas, Musil, por su parte, va a repetir gran parte del argumento: *“Así como un ensayo trata un asunto bajo diversos puntos de vista a lo largo de sus capítulos —porque un objeto desentrañado pierde de golpe su volumen y se reduce a un concepto— así creía él poder mirar y tratar atinadamente el mundo y su propia vida. El valor de una acción o de una cualidad, incluso su carácter y su naturaleza, le parecían dependientes de las circunstancias que les rodeaban”*. Y más adelante: *“La traducción de ‘ensayo’ mediante la palabra ‘prueba’, según se suele hacer, contiene sólo aproximadamente la alusión esencial al modelo literario; pues un ensayo no es la expresión provisional o accesoria de una convicción que podría ser elevada a verdad en una oportunidad mejor y que también cabría reconocerla como error [...], sino que un ensayo es la forma definitiva e inmutable que la vida interior de una persona da a un pensamiento categórico. [...] No ha habido pocos de estos ensayistas y maestros de la vida interior, pero no hay por qué nombrarlos; su reino está entre la religión y la ciencia, entre ejemplo y doctrina, entre el amor intelectual y la poesía; son santos con y sin religión, y a veces son también simplemente hombres enredados en una aventura”* (16).

Circunstancias, pruebas, amor intelectual, hombres enredados en una aventura... Parece que estamos leyendo a Ortega, aunque haya diferencias de fondo. La más importante, aquella que se refiere a la intención de los ensayos: Ortega buscaba desentrañar el significado pleno, escondido, los tesoros interiores de cada cosa; Musil pretende continuar ampliando, ensanchar el campo de las posibilidades, exprimir la ambigüedad de lo real. De otra forma: a Ortega le interesa el fondo de las cosas, a Musil la superficie. Por eso es imposible un final para *El hombre sin atributos* (17), por eso es Ulrich un hombre sin atributos, porque la posibilidad y el ensayo le impiden el contacto con una realidad firme y estable (18), pero se lo impiden precisamente porque no existe tal firmeza, tal estabilidad. La posibilidad y el ensayo no son ni causa ni consecuencia de nada, sino que se presentan como máximos caracteres de lo real. La teoría de la realidad que está en la base de todo esto es, sin embargo, la misma en Musil y en Ortega. Es importante en este sentido, antes de pasar a analizar específicamente el ensayismo en Ortega, examinar esa definición de ensayo que da Musil. En ella

Realidad y posibilidad,
prioridad del objeto,
confluencia de miradas.
En este contexto se forja
la teoría del ensayismo,
viene exigida por la
propia realidad del
objeto.

16. MUSIL, R.: *HSA*, I. págs. 305 y 309, respectivamente.

17. De acuerdo con Franco Rella: “Si hay algún resultado en la novela musiliana, éste reside, freudianamente, en el carácter interminable del análisis, en el continuo volver a poner críticamente en juego todo resultado”. RELLA, F.: *El silencio y las palabras. Pensamiento en tiempo de crisis*. Paidós, Barcelona, 1992, pág. 45.

18. “Puesto que el disfrutar de atributos presupone una cierta deleitación en su realidad, es lícito prever que a alguno, que ni para sí mismo tiene sentido de la realidad, le llegue un día en el que tenga que reconocerse hombre sin atributos”. MUSIL, R.: *HSA* I. pág. 22.

está concretado el núcleo de todo el desarrollo: el ensayo es la forma que cada persona da a un pensamiento categórico precisamente porque su esencia es ser movilidad, dinamismo; esto es, no existen los pensamientos categóricos en la vida interior, en primer lugar porque, al igual que ocurre con las perspectivas y circunstancias de Ortega, todo está basado en juegos de relaciones, de contextos, y en segundo, porque la historia, la humanidad misma, presenta un carácter móvil, donde todo, incluidos los pensamientos categóricos, se mueven al ritmo de oscilaciones y variaciones (19). Es la idea clásica en la teoría de la historia en Ortega: “*Más y antes que por los contenidos, se diferencian las épocas por la estructura y funcionamiento de las almas. No sólo, pues, ha hecho y dicho y creído el hombre cosas diferentes, sino que él mismo ha sido otro en cada época*” (20).

Con todo esto, el hombre como compendio de posibilidades, el hombre potencial de Musil, adquiere una base propia si se entiende a partir de ciertas ideas de Ortega, ideas no precisamente secundarias en su filosofía. Quizá la mejor exposición del tema que nos ocupa se encuentre en *El origen deportivo del Estado*, cuando Ortega decididamente define la vida como ensayo y brinco, como incitación para intentar agotar todo el cúmulo de posibilidades que se presentan. No es solamente una exigencia, una advertencia referida al *carpe diem* o algo parecido, sino que remite a la esencia misma de la vida, al temple de la realidad sobre la que se desenvuelve: “*La vida ha triunfado sobre el planeta gracias a que en vez de atenerse a la necesidad la ha inundado, la ha anegado en exuberantes posibilidades, permitiendo que el fracaso de una sirva de puente para la victoria de la otra*” (21). Todo esto va a conectar de inmediato, como veremos, con las ideas éticas de Ortega (inseparables siempre de sus ideas metafísicas) y el tema del destino, de la vocación, al igual que la teoría del ensayismo de Musil adquiere su sentido en el contexto de las cuestiones éticas y morales. La vida como posibilidad en Ortega va, sin embargo, más allá de una referencia concreta, se extiende por toda su filosofía, y es uno de los modos de explicación del sentido deportivo de la existencia. La contraposición entre lujo, deporte, y utilidad, trabajo, es equivalente a la contraposición entre realidad como posibilidad y realidad como necesidad. Su teo-

ría siempre tiene el mismo esquema, enfrentándose de forma constante a todo tipo de utilitarismo: no hay ojo porque es útil ver, sino que porque hay ojo se le puede usar como instrumento útil. Primero hay un cúmulo lujoso, deportivo, de posibilidades, sólo después algunas de ellas tendrán éxito. Se dan, así, dos niveles superpuestos, uno ontológico (la realidad es posibilidad), otro referido al hombre, a la vida, con lo que se construye la

19. “Incluso una persona tan experimentada como la humanidad, al parecer obra según principios muy semejantes. A la larga se retracta de todo lo que ha hecho antes y lo substituye por otra cosa; también para ella se transforman, con el correr del tiempo, los crímenes en virtudes y viceversa, construye grandes dependencias espirituales de todos los acontecimientos y los deja derrumbarse después de algunas generaciones”. MUSIL, R.: *HSA* I. págs. 306. y ss. Sobre la relación entre los cambios históricos y las generaciones en Ortega, ver, por ejemplo: *El tema de nuestro tiempo*, en: *OC*. III, págs. 147 y ss., o: “¿Por qué se vuelve a la filosofía?”, en: *OC*. IV, pág. 91. No hay que olvidar que Musil conocía bien *El tema de nuestro tiempo*.

20. ORTEGA Y GASSET, J. “Fraseología y sinceridad”, en: *El Espectador*, V, en: *OC*. II, págs. 485 y ss. Ver también, “Para un museo romántico”, en: *El Espectador*, VI, en: *OC*. II, pág. 517.

21. ORTEGA Y GASSET: “*El origen deportivo del Estado*”, *op. cit.*, pág. 611.

base del tema del destino y la vocación: “*El individuo que a lo largo de nuestra vida llegamos a ser es sólo uno de los varios o muchos que pudimos ser y que quedaron sin realizar como bajas lamentables de nuestro ejército interior. Por eso, importa mucho que penetremos en la existencia muy ricos en posibilidades*” (22). Cuantas más posibilidades, más vida, y no se trata de que haya más donde elegir, sino de que se formen mayor número de relaciones, esto es, de que el ensayo se amplie constantemente mediante el avance producido por el contacto entre posibilidades, con lo que los nuevos intentos serán más perfectos que los anteriores. No importa que unas posibilidades tengan prioridad sobre otras, lo que cuenta es el avance, o, para Musil, el continuar dando vueltas, continuar ensayando, y en este fin participa todo sondeo (23).

Sólo ahora podemos entender aquella idea de Musil sobre la verosimilitud. El terreno en el que ésta es más que una aproximación a la verdad es el mismo que el de las llamadas cosas reales... cuando éstas ya se han conformado gracias al cúmulo de posibilidades. De nuevo aquí concuerdan Musil y Ortega, en tanto ambos entienden lo verosímil no como un grado menor de certidumbre respecto a lo verdadero, sino como un género distinto de certeza, un terreno distinto. Lo verosímil se mantiene como aquello que permite su continuación, como lo no consumado, esto es, como un ensayo, con lo que, de nuevo, se reúnen el marco de realidad y el marco de expresión: contra la firmeza del objeto, contra la firmeza de la expresión. Decía Ortega en el *Renan* que el mundo de lo verosímil es el mismo que el de lo real, sólo que sometido a la interpretación peculiar de la metáfora (24). En el núcleo de esa idea se encontraba otra clave: la vida como expansión, como ampliación, como crecimiento. “*Cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito*” (25): concuerdan ya ensayo y vida, pero siempre desde la base de la ambigüedad de lo real, esto es, de la confluencia de posibilidad y realidad en el mismo núcleo de las cosas.

Es más, la conexión entre verosimilitud y vida como ampliación, con la introducción del tema de la metáfora en el momento determinante, tiene en Musil una exposición similar, una exposición que permite entender precisamente por qué la teoría del ensayismo es utópica. Al comienzo de *El hombre sin atributos*, junto al sentido de la posibilidad se introduce también el germen de ficción, de problema, en el núcleo mismo de lo real, enlazando así con el tema de la verdad y lo verosímil. Escribe Musil: “*Una experiencia posible o una posible verdad no equivale a una experiencia real unida a una verdad auténtica, menos el valor de la veracidad, sino que tienen [...] algo muy divino en sí, un fuego, un vuelo, un espíritu constructor y la utopía consciente que no teme la realidad, sino que la trata mejor como proble-*

Esto es la teoría del ensayismo: sólo el ensayo (modo literario) soporta el ensayo (intento, sondeo, acecho) [...] Únicamente hay ensayos, posibles maneras nuevas de mirar las cosas, porque éstas son por esencia ensayo y posibilidad.

22. *Ibid.* pág. 610.

23. Escribe Musil en “*Tonka*”: “Pero la vida real se basa en que no hay que contar con todas las posibilidades, ya que las más inverosímiles podemos decir que prácticamente no se dan nunca. Pero, ¿y teóricamente?”. MUSIL, R.: *Tres mujeres*. Seix Barral, Barcelona, 1992, pág. 98.

24. ORTEGA Y GASSET, J.: “*Renan*”, en: *OC*, I. pág. 454.

25. *Ibid.* pág. 455.

ma y ficción” (26). La utopía se refiere entonces a la ampliación de lo real desde sí mismo, al partir de su carácter problemático y no de un talante de firmeza. La vida es *el problema de sí misma*, insiste Ortega (27). Lo verosímil, lo metafórico, lo ficcional, no acaba con el grado de realidad, sino que permite ampliar su sentido, alcanzar el mayor número de reverberaciones. Dicho de una forma concreta: la utopía del ensayo refiere al germen de posibilidad en lo real (28), de verosimilitud en el avance del sondeo. La teoría del ensayismo, tanto en Musil como en Ortega, tiene un sentido utópico precisamente por el margen de posibilidades, esto es, porque es posible, no porque es imposible. Las críticas de Ortega al utopismo, en tanto éste basa la vida en el ideal, en el “vago mañana”, no se dirigen a la utopía que estamos examinando, es más, puede decirse que las posturas coinciden. Ortega critica la utopía porque refiere a una perspectiva única, ideal, esto es, porque rompe el cúmulo de posibilidades, de infinitud de perspectivas todas ellas verosímiles; la utopía de Musil está precisamente del lado de este cúmulo, de esta infinitud: tiene un espíritu constructor, trata la realidad como problema para poder ampliar su juego de circunstancias, de proyectos y posibilidades. La teoría orteguiana de la vida como proyecto y situación viene de aquí, de la sintonía entre posibilidad y realidad, y esa sintonía puede concretarse en el concepto de ensayo, necesariamente utópico. Los “briosos ímpetus de ensayo”, como escribe Ortega en otro lugar (29), conjuntan por tanto, de un lado, el carácter problemático de lo real y su modo de exposición, del otro, el sentido de la vida como aspiración y el hilo de destino, de vocación, a través del cual se reúnen y toman forma las dependencias entre circunstancias y posibilidades. El ensayo, como la vida, es un hacerse, un quehacer.

La teoría del ensayismo de Ortega tiene, pues, un marco fijo alrededor del cual apoyarse. Es esa idea de la vocación, de la autenticidad en el intento de cumplir un destino propio. Pero no es así en Musil. Ulrich no tiene un objetivo, o, por lo menos, no tiene un objetivo único. Sus ensayos, sus sondeos, son sus verdaderas realidades. No es casual que Musil pretendiera titular su colección de ensayos con una única palabra: *Rodeos* (30). Entendiendo esos rodeos en el sentido de Blumenberg veremos la conexión con Ortega. Escribe Blumenberg: “Desde un punto de partida a uno de llegada sólo hay un camino más corto que los demás, pero infinitos rodeos. La cultura consiste en el hallazgo y la disposición, la descripción y el encarecimiento, la revalorización y la recompensación de los rodeos” (31). Es de nuevo la relación con la historia, con la vida, con la cultura, es la consecuencia ineludible de la ambigüedad de lo real: nos encontramos ante una cultura de rodeos, porque sólo tenemos una realidad de rodeos. Por eso Musil pretende

26. MUSIL, R.: *HSA I*, pág. 20.

27. ORTEGA Y GASSET, J.: “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en: *OC*, IV, pág. 405.

28. “Utopía significa aproximadamente tanto como posibilidad”. MUSIL, R.: *HSA I*, pág. 300.

29. ORTEGA Y GASSET, J.: “El Quijote en la escuela”, en: *El Espectador*, III, en: *OC*, II, pág. 289.

30. MUSIL, R.: *Diarios*, II, pág. 66.

31. BLUMENBERG, H.: *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Península, Barcelona, 1992, pág. 116.

titular así su colección de ensayos, evitando cualquier tipo de dirección única. Ni Ortega ni Musil admiten situaciones definitivas, pues tanto la vida como la realidad consisten “*en una serie inacabable de circunstancias que se van sucediendo y negando la una a la otra. Ninguna de ellas puede alzarse frente al resto como la única perfecta*” (32). Y esto no supone una contradicción con la crítica que el propio Ortega le hacía a Goethe en *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Allí Ortega atacaba el carácter del hombre como *disponibilidad* que parecía mantener Goethe, eludiendo así el destino unívoco, la vocación. No es contradicción porque Ortega se mantiene coherente con su teoría: precisamente porque lo primario es posibilidad, multitud de circunstancias, somos capaces, o deberíamos serlo, de elegir entre ellas aquella que refiere de modo individual a cada ser. Como hemos venido insistiendo, ésta es la diferencia con Musil, pues Ulrich se caracteriza por la inexistencia de esa univocidad en la vocación. En el fondo, Musil continúa el tema de Ortega añadiendo la pregunta fatal: “¿Qué ocurriría si no encontramos esa vocación?”. Y, sin embargo, aunque las consecuencias diverjan, la intención es la misma: Ortega habla de perfeccionamiento, Musil de crecimiento, y, con ello mantienen el mismo anhelo: la transformación del hombre, la transformación de la realidad.

En este contexto aparece otra de las claves de Musil para seguir el desarrollo, aquella que definitivamente conectará con el tema de la ética: la relación entre lo racioide y lo no racioide, que establece la distinción más o menos habitual entre los dos mundos, entre, eligiendo los representantes clásicos, ciencia y poesía. La mejor exposición de Musil sobre este tema, aunque abundan las referencias a lo largo de toda su obra, se encuentra en un artículo de 1918 titulado “*Apuntes sobre el tipo de conocimiento del escritor*”. Me centraré en ese texto, pero quizá convenga comenzar por un párrafo de otro artículo posterior, de 1931, “*Literato y literatura. Observaciones al margen*”, que hace referencia al de 1918, pues en él se muestran de forma explícita las conexiones con los aspectos que se han venido tratando, así como la relación con la ética y el arte, tema que examinaremos a continuación. Escribe Musil: “*Hay palabras cuyo sentido se apoya por completo en la vivencia a la que debemos el haberlas conocido, y entre ellas se cuentan gran parte de las ideas morales y estéticas, cuyo contenido cambia de un ser humano a otro y de un segmento a otro de la vida de tal manera que apenas se puede captar conceptualmente sin arrancarle lo mejor de su contenido. En unas notas publicadas hace tiempo le llamé a esto pensamiento no racioide, tanto con vistas a distinguirlo del científico, considerado como pensamiento racioide cuyos contenidos se adecuarían a las capacidades de la ratio, como con el deseo de darle una cierta independencia en cuanto forma de pensamiento al ensayo, y más aún, al arte*” (33). Veámos más arriba cómo el ensayo se enfrentaba al concepto, pues mediante

Ortega habla de perfeccionamiento, Musil de crecimiento, y, con ello, mantienen el mismo anhelo: la transformación del hombre, la transformación de la realidad.

32. ORTEGA Y GASSET, J.: “Reforma de la inteligencia”, en: *OC*, IV, pág. 493.

33. MUSIL, R.: “Literato y literatura. Observaciones al margen”, en: *Ensayos*, pág. 230.

Esta transformación humana sólo se producirá si se es capaz de inventar el hombre interior, y esto sólo es posible si se expande el nivel de las relaciones, si se establecen modelos de posibles realidades, esto es, si el ensayo continúa agotando ensayos, sondeos.

éste el objeto perdía su volumen, sus reverberaciones, todo aquello que refiere a lo particular y lo singular, que se extravía con la firmeza y estabilidad del concepto. Ahora puede decirse que el concepto es el modo de representación de lo racioide, de lo que se repite, aquello que exige la exactitud y precisión de lo que se deja definir. El problema es que, primero, hay muchas cosas que no se dejan definir, repetir, y, segundo, cuando se hace, cuando algo deviene conceptualizado, pierde toda su alegría, todo el tesoro y misterio que, como escribe Ortega, conllevan las cosas en su interior. Lo no racioide se referiría a todo esto que huye de su encajonamiento en una definición, en un concepto. La conexión con Ortega es sencilla: toda su crítica al *debe* moral (que, precisamente, va mucho más allá del marco ético) se situaría en este contexto.

El ámbito no racioide es el de los hechos singulares, el que remite al carácter fluctuante de la vivencia y conecta con la realidad como posibilidad. Su modo de expresión es la analogía, o la metáfora, o el ensayo, pues sólo estas figuras móviles son capaces de representar de un modo concreto la ambigüedad que exige su exposición (34). Ya en el *Törlless*, cuando su protagonista quedaba desconcertado por la idea de infinito en las matemáticas, introducía Musil este carácter de duplicidad, de ambivalencia de lo real, y expresaba ese rasgo fantasmático de lo aparentemente estable: lo no racioide en el mismo corazón de lo racioide. Éste representa lo firme, lo sistematizable de forma científica, lo que puede reducirse a leyes, lo que se deja describir de forma unívoca. No es extraña por tanto la confusión del joven Törlless al encontrar lo no lógico, algo que ya no es pensamiento, en la misma raíz de lo real; está descubriendo una segunda vida: “No puedo decir sino que veo las cosas en dos formas. Todas las cosas, también los pensamientos [...]. No, no me equivoco cuando hablo de una segunda, misteriosa, inadvertida vida de las cosas” (35). Esta ambivalencia se mantendrá en Musil a lo largo de toda su obra. Intentará expresarla con la relación entre lo racioide y lo no racioide, pero hallará demasiadas interferencias entre uno y otro. Son precisamente esas interferencias las que tanto causan el mayor desasosiego como posibilitan el avance en los ensayos. Dicho de un modo concreto: lo racioide se refiere a las reglas, lo no racioide a las excepciones. No es extraño entonces que, primero, haya interferencias, y, segundo, esas interferencias sean lo más interesante.

Ortega, al negar la existencia de lo acabado, lo perfecto, en la serie interminable de circunstancias y sus juegos de interrelaciones, daba una clave que determinará el desarrollo: “Toda realidad contiene una posible perfección, y este margen de perfeccionamiento de la circunstancia es lo que el

buen artífice vital llama ideal y se esfuerza en henchir” (36). El ideal es, así, algo que refiere a la circunstancia, con lo que esto significa: estar basado en los márgenes de posibilidad y ser dependiente tanto de las

34. “Precisamente en ella, en su inexactitud, reside su mayor mérito, pues precisamente lo no fijable sólo puede ser expresado a través de representaciones ambiguas”. GARCÍA ALONSO, R.: *Ensayos sobre literatura filosófica. Simmel, Musil, Rilke, Kraus, Benjamin y Roth*. Siglo XXI, Madrid, 1995, pág. 41.

35. MUSIL, R.: *Törlless*, pág. 210.

36. ORTEGA Y GASSET, J.: “Reforma de la inteligencia”, en: *OC*, IV, pág. 494.

demás circunstancias como de los caracteres del momento. Esto es: el ideal pierde su trascendencia, el *debe* ya no aparece con intenciones de perpetuación, sino que está atado a la estructura de la circunstancia. Es ésta la que dirige su propio ideal, su perfeccionamiento, y no algo extrínseco puesto desde fuera. Musil sigue exactamente el mismo proceso: si lo no racioide remite a lo singular, a la relación del individuo con el mundo, con los otros individuos, si se refiere sobre todo a las estructuras éticas y estéticas, entonces también estará encaminado a la búsqueda de los ideales, en el sentido de Ortega: “*Un concepto, un juicio, son independientes en un alto grado de su modo de empleo y de la persona; el significado de un ideal depende en alto grado de ambos, siempre tiene un significado definido por la ocasión y que se extingue en cuanto se lo arranca de sus circunstancias*” (37). El ideal, así, es individual y relativo. Lo que está en la base, tanto en Musil como en Ortega, son los sistemas de relaciones. Más que la búsqueda de un ideal universal, firme, se trataría de alcanzar el perfeccionamiento mediante la conexión con lo otro. La individualidad y circunstancialidad del ideal exige su ampliación mediante los juegos de interrelaciones. El nivel más alto en este caso se conseguiría si cada circunstancia pudiera ser el centro, el cúmulo de reflejos y enlaces (38), y el perfeccionamiento será mayor cuanto más amplio sea el número de conexiones. Es aquí donde se unen en Musil el tema de la ética y el tema de la literatura. El literato, siendo el máximo representante de lo no racioide, se mueve únicamente en el terreno de las excepciones: si tanto el pensamiento científico como el *debe* tradicional buscan lo firme, lo igual, las soluciones y recetas, el escritor solicita lo que queda fuera de ese ámbito, esto es, lo inestable, lo diferente y nuevo, los problemas y posibilidades de ampliación. Se trata de un rasgo puramente ético, inventar el hombre interior: “*La tarea es seguir descubriendo siempre nuevas soluciones, nuevas interrelaciones, constelaciones y variables, establecer prototipos de diferentes cursos de acontecimientos, modelos seductores de cómo puede ser el hombre, inventar el hombre interior*” (39). Esta invención del hombre no parte de cero, sino de aquello que no se ha visto, de lo que no se había ensayado. Eran relaciones que todavía no se habían sondeado.

Ahora bien, si en Musil es el literato el que realiza esa tarea, si sólo desde la ambigüedad de lo no racioide se puede inventar el hombre interior, Ortega por su parte ha mantenido esta teoría de la trama de relaciones como definición general del concepto de vida desde sus escritos más tempranos, desde *Adán en el Paraíso*: “*Vida es cambio de sustancias; por tanto, con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse*” (40). Es la teoría de la ampliación, de la expansión de la realidad que comentábamos más

37. MUSIL, R.: “Apuntes sobre el tipo de conocimiento del escritor”, en: *Ensayos*, pág. 66.

38. “El ideal sería hacer de cada cosa centro del universo”. ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. Op. cit. pág. 144.

39. MUSIL, R.: “Apuntes sobre el tipo de conocimiento del escritor”, en: *Ensayos*, págs. 66 y ss.

40. ORTEGA Y GASSET, J.: *Adán en el Paraíso*, en: OC. I, pág. 491.

arriba, la cual refiere de forma necesaria a la idea de perfeccionamiento. Inventar el hombre interior de Musil supone la misma función que henchir el ideal en Ortega. En aquél se lleva a cabo desde el arte, desde la literatura. En Ortega, desde cualquier lugar que suponga una ampliación de circunstancias, una expansión en la potencialidad de lo real, tanto desde la ciencia como desde la cultura. Aunque el régimen interior de la ciencia no sea vital, esto es, no pueda seguir la prisa, la urgencia de la vida, o, mejor, ésta no pueda esperarla, no pueda depender de ella (41), el anhelo de evolución y perfeccionamiento sigue siendo el motor del desarrollo, y, con ello, la decisión de poner en cuestión cada hallazgo, cada innovación; Musil es consciente de que ésta es la clave de la inteligencia científica, con lo que *“practica en un campo de intereses secundarios lo que tendríamos que hacer nosotros en las cuestiones vitales”* (42). Así se establece la conexión entre ciencia y perfeccionamiento, ciencia y vida, ética: no deja de ser el prototipo de pensamiento racioide, pero esto no es óbice para olvidar la intención prioritaria de crecimiento, de explotación de posibilidades. El más mínimo rasgo de ensayismo, aunque sea procedente de la ciencia, se aprovecha para llevar a cabo los intentos de transformación.

Esta idea de transformación es la que une ética y ensayo: *“Nosotros sólo pretendemos del ensayo una transformación humana”*, escribe Musil (43). Esta transformación humana sólo se producirá si se es capaz de inventar el hombre interior, y esto sólo es posible si, como vimos, se expande el nivel de las relaciones, si se establecen modelos de posibles realidades, esto es, si el ensayo continúa agotando ensayos, sondeos. Dicho de otra forma: la ética pertenece a la realidad misma del hombre, o, como escribe Musil, no hay ninguna duda de que el hombre debe ser moral, camina de forma paralela a su realidad. El ideal de perfeccionamiento remite tanto a una teoría ética como a una teoría metafísica. Es así como se explica la ética metafísica de Ortega (44), es así como, simultáneamente, se conecta con el tema del arte en Musil, en tanto *“el arte no es algo estético, como si fuera un reino especial, sino que es vivir una forma, una actividad del ser humano, crecer”* (45). De esta forma comienzan a conjuntarse todos los caracteres que han venido apareciendo a lo largo del desarrollo: la idea de perfeccionamiento, la utopía del ensayismo, el ideal de transformación, etc. adquieren en este momento un sentido ético. Tanto la realidad como el hombre discontinuos, asentados en un proceso de interrelaciones, de circunstancias, exigen en cuanto a lo moral un tratamiento dinámico que no puede soportar el rigorismo del *debe*. Ortega no soportaba el rigorismo

moral porque no puede, ni siquiera en un sentido mínimo, abarcar la complejidad de lo real, el dinamismo de la vida. Musil, partiendo de la fluidez de los objetos, de la ambigüedad de los aconte-

41. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J.: *Misión de la Universidad*, en: OC. IV, pág. 343.

42. MUSIL, R.: “Declaración política de un joven. Fragmento”, en: *Ensayos*, pág. 49.

43. MUSIL, R.: “Sobre el ensayo”, en: *Ensayos*, pág. 344.

44. Cfr., por ejemplo, ARANGUREN, J. L.: “La ética de Ortega”, en: *Obras*. Ed. Plenitud, Madrid, 1965, pág. 790.

45. MUSIL, R.: “El escritor y ésta época o el escritor y su época”, en: *Ensayos*, pág. 360.

cimientos, de la dificultad para definir, conceptualizar, el más sencillo problema moral, no puede tampoco aguantar el autoritarismo de la ley. ¿Qué hacer entonces, si no se admite una moral sólida? Acudiendo al arte, Musil da una indicación importante: es cierto que el artista no sistematiza, pero no lo es menos que su intención no es esa; él pretende únicamente incitar: “*Del conjunto se desprende un gran resumen de moral: oír y aguardar. Carecer de prejuicios. No querer triangular el caos*” (46).

El *deber ser* de la moral no puede ser puesto por encima del imperativo vital. Esta es una de las ideas clásicas de Ortega, pero, tal como venimos viendo, es tremendamente compleja, exige multitud de ramificaciones. Significa que la posibilidad se mantiene como base de lo real, que sólo desde un fondo ambiguo y problemático puede producirse algún tipo de perfeccionamiento, que todo lo intelectual y volitivo ocupa un segundo plano respecto al ser radical de la vida, etc. Si lo real, con sus caracteres ambiguos de posibilidad, exige unos márgenes de error, esto es, no resiste la sujeción a modos firmes de exposición, lo moral, cuya complejidad irá en aumento conforme avancen los juegos de relaciones entre circunstancias, conforme al progreso, tampoco podrá ser capaz de sujetarse a leyes. De la misma forma que la ética de Ortega es una ética de perfeccionamiento y no de deber, Musil, coherente con su teoría de la realidad, al final de su conferencia *Sobre la tontería* y precisamente mediante el ejemplo de la ciencia, ofrece una máxima que puede servir como representante de sus ideas sobre el tema: “*Ya que, como nuestro saber y nuestro poder son incompletos, en todas las ciencias tenemos que juzgar en lo fundamental demasiado aprisa, pero nos esforzamos, y hemos aprendido a mantener los fallos dentro de ciertos límites y a mejorarlos cuando hay ocasión, con lo que nuestro quehacer vuelve a ser correcto. Realmente nada habla en contra de que traslademos esta manera de hacer y juzgar, orgullosa de su humildad, también a otros ámbitos; y creo que la máxima: ‘Obra tan bien como puedas y tan mal como sea preciso, y mantente siempre consciente de los márgenes de error de tu acción’ supondría ya medio camino andado hacia una forma de vida plena de perspectivas*” (47). De la misma forma que para Ortega la vida es esfuerzo (48), y que éste está encaminado al perfeccionamiento (ética) y a la expansión de la vida, de lo real (metafísica), Musil no admite descanso en el avance de los ensayos, en la serie de relaciones entre posibilidades.

Esta idea del esfuerzo puede servir como conclusión del desarrollo seguido hasta aquí. La vida es prisa (se nos presenta a quemarropa, escribía Ortega) y debemos actuar a la velocidad que requiere precisamente porque lo real conlleva tal dinamismo y ambigüedad que no permite la sujeción a lo firme. La repetición y conclusión que suponen las leyes y conceptos no son suficientes para dar una respuesta coherente a los problemas que se

La vida, como arguyen tanto Ortega como Musil, está, por esencia, llena de perspectivas, las mismas, infinitas, que surgen tanto de las relaciones entre las circunstancias, como de los avances en los diferentes ensayos.

46. MUSIL, R.: “Sobre la moral”, en: *Ensayos*, pág. 309.

47. MUSIL, R.: “Sobre la tontería”, en: *Ensayos*, pág. 295

48. Cfr., por ejemplo: ORTEGA Y GASSET, J.: “El origen deportivo del Estado”, en *op. cit.* pág. 609, ó: *La rebelión de las masas*, en: *OC. IV*, pág. 208.

plantéan. El hombre incompleto e imperfecto se adecúa a este ritmo lo mejor que puede, con la ventaja de que no es él el único que presenta esos caracteres, sino que responden al temple de la vida y realidad en las que actúa. Ante esto, y de modo concreto en el terreno de la ética, la solución más coherente es quizá aprender de los errores y, sobre todo, ser conscientes de que éstos son ineludibles. El esfuerzo por la mejora se presenta de esta forma no como un simple rasgo optimista, sino como la posibilidad de seguir el ritmo a la complejidad de lo real. La vida, como arguyen tanto Ortega como Musil, está, por esencia, llena de perspectivas, las mismas, infinitas, que surgen tanto de las relaciones entre las circunstancias, como de los avances en los diferentes ensayos. Obrar bien cuando se pueda y mal cuando sea necesario no significa una teoría de autodefensa, sino simplemente ser conscientes de que tanto la posibilidad como la necesidad son parte del mismo conjunto. Sólo una exigencia: la humildad que debe acompañar a toda acción, esto es, la conciencia de los márgenes de error, que tanto refieren a la dificultad de la empresa como a la vía que constantemente deja abierta la posibilidad de continuar ensayando.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE DOMINGO HERNÁNDEZ

L'importance que Robert Musil confère à l'essai pour exprimer le caractère ambigu et insaisissable de l'éthique, de la littérature, de l'art en général, trouve son explication dans une théorie de la réalité qui, tout en se maintenant proche du concept-clef d'essai, attribue à celui-ci une signification qui dépasse son sens purement littéraire. Cette théorie est très semblable à certains thèmes

fondamentaux dans l'oeuvre d'Ortega y Gasset, de sorte que comprendre Musil à partir d'Ortega et Ortega à partir de Musil donne lieu à ce que nous pourrions appeler de façon unitaire une 'théorie de l'essayisme'. Le but de notre article est, par conséquent, d'expliquer les caractéristiques à partir desquelles se développe cette théorie de l'essayisme.

SUMMARY OF DOMINGO HERNÁNDEZ'S ARTICLE

The importance Robert Musil attaches to essay in order to express the ambiguous and slippery nature of ethics, literature, of art in general, is based on a theory of reality which, while keeping itself within the key concept of essay, confers upon this a meaning that goes beyond its purely literary sense. This theory is quite

similar to certain crucial themes in the works of Ortega y Gasset, so that to understand Musil from Ortega and to understand Ortega from Musil sets up something that, in a unitary way, could be labelled as a 'theory of essay'. To explain the features around which this theory develops is the purpose of this article.

**EDGAR MORIN: ANTROPOLOGÍA,
SOCIEDAD, EPISTEMOLOGÍA Y
ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN:
POR UN PENSAMIENTO Y UN
REALISMO COMPLEJO**

Emilio Roger Ciurana
Facultad de Filosofía, Valladolid



“Lo que los individuos forman unos con otros no es cemento”
(N. Elias).



“Haría falta hoy soñar con una visión homeorrésica y no ya homeostática de las sociedades modernas, hoy es necesario pensar que los términos locura y sabiduría no se excluyen más que en ciertos niveles y no en todos, no en los más fundamentales, en fin, es necesario pensar en términos complejos estos problemas urgentes que se nos imponen”

(E. Morin).

La intención fundamental de este pequeño ensayo es mostrar la aportación de Edgar Morin a una teoría realista de la sociedad. El “realismo” que se va a defender aquí es un *realismo complejo*. Frente a este realismo en un sentido complejo se sitúa lo que podemos denominar un “realismo simple” o ingenuo: el realismo que cree que los hombres hacemos la sociedad que queremos, que la historia es el resultado directo de nuestras intenciones, que la relación entre la idea y la realidad es directa o dicho de otra forma, que la realidad obedece a la idea. En el fondo este realismo ingenuo es el que subyace a todas las filosofías del fin de la historia entendiendo el término *fin* tanto en el sentido de *acabamiento* como en el de *finalidad*. Las ideologías del fin de la historia no se dan cuenta de algo que para su comprensión necesita de la ayuda de un método y de un pensamiento complejo: la finalidad de la historia es la relación entre lo que los hombres se proponen y el resultado la mayoría de las veces insospechado, incierto e impredecible de sus actos.

Pensar la dinámica social, pensar la historia, hace necesario que salgamos de las ideologías (1) deterministas, monológicas, unidimensionales... De las ideologías que no son capaces de ver (2) que la sociedad no es una máquina trivial cuyos *input* y *output* son totalmente gobernables y reco-

1. El término “ideología” es entendido por quien esto escribe en un sentido neutro. Una ideología es un sistema de ideas que no tiene por qué ser ni bueno ni malo. Ahora bien, las ideologías o sistemas de ideas están gobernadas por *paradigmas*. Entendiendo con Edgar Morin que un *paradigma* “contiene para todo discurso que se efectúe bajo su imperio los conceptos fundamentales o las categorías rectoras de inteligibilidad al mismo tiempo que el tipo de relaciones lógicas de atracción/repulsión (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías” (*El Método, Las ideas*, Vol. 4, Cátedra, Madrid, 1992, pág. 218). Nuestra cultura está gobernada por múltiples paradigmas que se subsumen en un paradigma fundamental que se puede denominar *paradigma de simplificación*, aquel paradigma que nos conmina a simplificar, reducir, cortar, practicar la disyunción en fenómenos para los que se debería tener, por el contrario, sentido de lo global, de la relación del todo y de las partes, de la retroactividad de las causas y de los efectos, de la *recursividad*... Todo ello se ejemplifica a la perfección en nuestras modernas teorías de la sociedad: unas son individualistas, otras son holistas, unas son deterministas otras indeterministas. Muy pocas son capaces de entender la sociedad como el producto *recursivo* de las relaciones entre individuos que hacen una sociedad que como tal producto les hace y les sirve de base para continuar con la producción del proceso.

2. Recordemos que los seres humanos vemos con nuestros ojos pero orientados y guiados por paradigmas. No ser conscientes de ello hace que muchísimas veces confundamos la realidad con lo que un determinado paradigma nos dice sobre la realidad.

nocibles. Añadamos que debajo de toda teoría de la sociedad hay toda una visión del ser humano, toda una antropología filosófica. La teoría simple de la sociedad es deudora de una visión que nos habla de un *homo sapiens sapiens*, técnico, racionalista y razonador, un ser cuyo progreso en racionalidad va a la par con la regresión de sus residuos instintivos, irracionales, dementes. Un ser cuyo progreso en sabiduría va a la par con la regresión de su locura confinada a ser el mero residuo de un arcaísmo superado por un *progreso* en racionalidad.

Lo bien cierto es que la sociedad y la historia humanas están plagadas de momentos y elementos impredecibles, de “efectos mariposa” como el que se dio

a finales de 1991 cuando un intento de restauración desde el partido comunista soviético provoca una serie de reacciones en cadena que acaban con el partido comunista, con el desmembramiento del Imperio y con un brote de nacionalismos, etc., cuyas consecuencias aún hoy en día son impredecibles. O como ocurrió con la revolución Francesa en la que un intento por parte de la aristocracia de recuperar su poder frente a la monarquía absoluta al intentar servirse de la burguesía para recuperar sus privilegios acaba provocando el hundimiento de los privilegios aristocráticos, de todo un régimen y un modo de gobernar, y abre la puerta al surgimiento de la moderna democracia.

No menos cierto es que la racionalidad en el ser humano no sólo es limitada sino más frágil de lo que pensamos. La antropología de Edgar Morin (3) desemboca en su concepción del ser humano como *sapiens/demens*. En el ser humano se da constantemente la *dialógica* (complementariedad, concurrencia y antagonismo) entre razón y sinrazón, lucidez e ilusión, coherencia e incoherencia. Entre locura y sabiduría no existe una frontera clara y evidente. La razón muchísimas veces cae en la racionalización; la racionalidad abierta degenera en doctrina; la lucidez en obscurantismo. Por todo ello, Edgar Morin ha afirmado muchas veces que “nuestra historia no sólo es la historia de las conquistas de la razón, sino también la de sus cegueras, sus extravíos, su autodestrucción” (4). De lo que acabamos de decir cabe extraer consecuencias epistemológicas fundamentales para toda praxis social, política y ética. Una puesta en práctica “sana” de la racionalidad es aquella que reconoce que ésta es siempre *dialógica*, que reconoce que comprender la realidad es intentar que nuestras ideas y nuestras teorías dialoguen con el mundo empírico, intentar que nuestras ideas y nuestra lógica no normalicen a toda costa lo real, porque lo real se resiste muchas veces a entrar en nuestros moldes intelectuales. Todo esto vale tanto para la fenomenología natural como para la fenomenología social y política. *La verdadera racionalidad es aquella que reconoce la complejidad de lo real, esto es, su multidimensionalidad, su enormidad (irreductibilidad a la norma), su incertidumbre, su impredecibilidad*. La verdadera racionalidad es aquella que tiene la lucidez suficiente para saberse siempre en evolución. Aquella que no sólo reconoce la complejidad de lo real, sino que ella misma ha alcanzado un nivel de complejidad tal que sabe que la sociedad es producto de acciones recíprocas entre individuos que en sus actos manifiestan no sólo sapiencia sino también demencia; producto de acciones e intenciones diferentes que se dan en un *contexto ecologizado*. Dicho de otra forma: la sociedad es un fenómeno cuya explicación es irreductible a esquemas que privilegien el orden, la armonía, la funcionalidad. La socie-

3. Sería necesario efectuar algunos desarrollos teóricos —que nos llevarían a alargar excesivamente este artículo— para mostrar cómo emerge en la obra de Morin el concepto complejo de ser humano como *sapiens/demens*. Para ver estos desarrollos y la idea que tiene Morin de la *naturaleza humana* es conveniente consultar su obra *El paradigma perdido: la naturaleza humana*, Kairós, Barcelona, 1974.

4. Se puede leer sobre estos temas la colección de artículos y conferencias que se encuentran recogidos en *Ciencia con consciencia*, Anthopos, Barcelona, 1984 y también la obra titulada *Para salir del siglo XX*, Kairós, Barcelona, 1982.

En el ser humano se da
constantemente la
dialogica
(complementariedad,
concurrency y
antagonismo) entre razón
y sinrazón, lucidez e
ilusión, coherencia e
incoherencia. Entre locura
y sabiduría no existe una
frontera clara y evidente.

dad como máquina de creación de sentidos nuevos, como producto de interacciones entre individuos y co-productora recursivamente de esos individuos es un sistema cuya complejidad es producto de antagonismos, concurrencias, complementariedades. La sociedad es un fenómeno engendrador de espacios en los que la impredecibilidad y la incertidumbre muchas veces se convierten en norma, y es por esto último por lo que solemos decir que nuestras modernas sociedades son sociedades *críticas* (5). La sociedad, como el ser humano, es un fenómeno cuya característica fundamental es la HIPERCOMPLEJIDAD (con lo que vamos a decir a partir de ahora se entenderá el significado de este término moriniano).

HIPERCOMPLEJIDAD Y ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN

La historia humana es un proceso ambivalente, como ambivalente es el ser humano. Turbulenta y creadora de lo que en teoría de la *auto-organización* denominamos *orden a partir del ruido*, reorganizadora y evolutiva a partir de esos momentos en los que la certidumbre regresa, momentos a los que llamamos “crisis”, momentos de evolución o de regresión, momentos morfogenéticos. La historia humana es la *fenomenología de la naturaleza humana*, el producto muchas veces no querido e incontrolado de las acciones de *homo sapiens/demens*. Por todo ello, frente a un realismo simple e ingenuo que cree que la sociedad y la historia son el producto de nuestras intenciones hay que anteponer un realismo complejo basado en un *pensamiento ecológico*, un *pensamiento que asuma un principio de incertidumbre social y político que es esencialmente ineliminable*, un *pensamiento corrector sobre la marcha*, un *pensamiento estratégico*. En síntesis, un *pensamiento complejo*.

Todos los intentos que se han hecho por instaurar una sociedad sin conflictos, una sociedad en armonía, han desembocado casi siempre en lo contrario, en el despliegue del desorden total, de la muerte, de la miseria. Todas las utopías que se ha intentado imponer a la fuerza han desembocado en la intolerancia y en el autoritarismo. Y ello es así porque se ignora muchísimas veces un hecho fundamental: *las intenciones no bastan, las intenciones chocan, dialogan, comercian con otras intenciones y acciones en una verdadera ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN*.

Una visión realista de la sociedad más que anular el desorden y la desviación de la norma debe saber que ambos son la base de nuevas morfógenésis, de nuevas creaciones de sentido. Repitémoslo, la sociedad nunca es algo que se pueda finalizar, normalizar totalmente. Como dice Edgar Morin, “lo propio de un sistema hipercomplejo es multiplicar las posibilidades de ocurrencia de la novedad” (6).

La sociedad humana no es una máquina programable, de ahí que los programas políticos deban tener la suficiente flexibilidad y capacidad de corrección

5. La teoría de la crisis está desarrollada ampliamente en la obra de Edgar MORIN cuyo título es *Sociología*, Tecnos, Madrid, 1995, en especial en los capítulos titulados “Por una teoría de la crisis” y “Por una teoría del cambio”.

6. *Ecología de la civilización técnica*. Cuadernos Teorema, Valencia, 1981, pág. 17. Incluido también en *Sociología*.

como para no poner a la sociedad al borde del abismo. Insisto en un punto: el afán por llevar a cabo cueste lo que cueste un programa político o cualquier tipo de utopía es el mejor camino para llegar a la catástrofe socio-histórica. Los fines y los medios no pueden ser separados de forma maniquea. Podemos darnos fines, finalidades, podemos intentar llevarlos a cabo, pero no podemos concebirlos de forma abstracta, de forma absoluta (7). Como dice Carlos Fuentes en su *Diana o la cazadora solitaria*, no hay peor servidumbre que la esperanza de ser feliz. Efectivamente esperar eso es el mejor modo de ser infeliz. Dicho de otro modo, hay que huir de los peligros de *Un mundo feliz*.

No hay más grado óptimo para una sociedad evolutiva que ser una sociedad hipercompleja: aquella que hasta cierto punto tolera todo lo que reprime la ideología del orden. Decimos “hasta cierto punto” porque la grandeza y al mismo tiempo la tragedia de las sociedades hipercomplejas está en el hecho de que “es su riqueza la que a la vez mantiene y arruina los fenómenos hipercomplejos” (8). La hipercomplejidad es el límite, una vez sobrepasados los umbrales de la hipercomplejidad las fuerzas de destrucción y desintegración que si no anuladas sí permanecían controladas por las fuerzas integradoras emergen con la consiguiente posibilidad de abocar a una total desintegración, “lo que parece ser nos indica la efímera brevedad de las primaveras de la historia humana” (9). Dicho de forma más clara: “el problema de la hipercomplejidad es el de la fragilidad del orden (de ahí la obsesión por el mantenimiento del orden que anima al pensamiento conservador)” (10).

Los hechos sociales no se repiten. Las consecuencias finales de nuestras acciones son impredecibles. La claridad y distinción absolutas no pertenecen al mundo del ser humano, como tampoco lo es la clara distinción entre el bien y el mal. Visión maniquea que ignora los principios de la ecología de la acción. Como ha comentado A. Koestler refiriéndose a la historia: “Hemos creído todos que se podía tratar la Historia como se hace en las experiencias de física. La diferencia está en que en la física se puede repetir mil veces un experimento, pero en la Historia no se hacen las cosas más que una vez” (11). De ahí que como ha dicho Edgar Morin muchas veces debamos prestar atención al problema del error, la equivocación, la simplificación en nuestras praxis social, ética y política: “Es vital no equivocarse en política, es vital que la política que lleva nuestras aspiraciones ni se equivoque ni nos equivoque” (12). Y podemos ver cómo muchísimas veces la abstracción ciega, el delirio racionalizador, se confunden con lo real y nos confunden.

Toda acción social y política debe tener presente siempre que es *acción eco-*

La sociedad, como el ser humano, es un fenómeno cuya característica fundamental es la hipercomplejidad.

7. Como vamos a ver más adelante, la idea fundamental aquí es según Morin, la siguiente: “el problema del fin y de los medios debe plantearse sin interrupción. Esto significa que es preciso reexaminar sin cesar la estrategia, de manera que se puedan detectar las derivas y anular las inversiones”, *Para salir del siglo XX, op. cit.*, pág. 284.

8. *El Método, La vida de la vida*, vol. 2, Cátedra, Madrid, 1983, pág. 501.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *El cero y el infinito*, Destino, Barcelona, 1986, pág. 157.

12. *Para salir del siglo XX, op. cit.*, pág. 12.

lógica: es una acción que entra en inter-retroacción con otras acciones y muchas veces este hecho fundamental puede cambiar el sentido que la acción tenía al principio: el sentido que el actor social dio a su acción al comienzo de ésta. *La acción no depende sólo del actor que la ejecuta*:

“Contrariamente a la opinión que enraíza la acción en el actor, la acción se desenraíza del actor, sea para amortiguarse en las retroacciones negativas, sea para desencadenar retroacciones positivas inesperadas; en adelante pertenece, de todas maneras, más a los procesos ecológicos que a las decisiones autológicas. Contrariamente a la visión en la que la acción forma cuerpo con el actor, desde los primeros segundos se abre una fosa entre el actor y la acción, que se agrandará por sí misma a menos que sin cesar la acción pueda ser seguida, vuelta a atrapar, corregida” (13).

Esto nos va a llevar al corazón de lo que cabe entender por *realismo* y a la necesidad de un *realismo complejo*. No cabe confundir el resultado final de la acción que el actor emprende con la intención que el actor tiene al comenzar a realizarla. Una cosa es el sentido y otra el resultado. De ahí que toda *apuesta* que hagamos en política debe tener siempre en cuenta que ésta conlleva un principio de incertidumbre ineliminable (14). Un realismo complejo nos hace ver que de lo que se trata es de pensar y actuar (se trata de una ética por lo tanto) en un espacio ecológico de interretroacciones en las que las acciones voluntarias y las intenciones conllevan siempre la incertidumbre de su resultado. Efectivamente, *no basta con tener buenas intenciones para hacer buenas acciones*, como dice Morin haciéndose eco del dicho popular: “El infierno está adoquinado de buenas intenciones”, a lo que hay que añadir que “el paraíso podría estar empedrado de malas acciones”. Goethe comprendió esto muy bien cuando en esa obra fundamental para comprender la naturaleza humana que es *Fausto* nos muestra cómo Fausto queriendo salvar a Margarita contribuye a su perdición y cómo Mefistófeles queriendo arrastrar a Margarita a su perdición contribuye a su salvación.

Lo que nos muestran los dos principios fundamentales de la ecología de la acción que vamos a ver ahora es el hecho de que no existe relación lineal causa efecto entre la intención de la acción y su resultado. La acción no opera sola, opera en un ecosistema de acciones e intenciones y es, en definitiva, ese ambiente el que se adueña de esa acción:

1. El primer principio de la ecología de la acción nos dice que el nivel máximo de eficacia de una acción se sitúa al comienzo de su desarrollo. A partir de ese momento la acción entra en una **deriva** de interretroacciones que no sólo pueden desvirtuar su sentido inicial sino también cambiarlo en su contrario.

13. *El Método*, vol. 2, *op. cit.*, pág. 106.

14. Y como afirma Morin, *la aceptación consciente de la incertidumbre forma parte de la responsabilidad* (Cfr. *Para salir del siglo XX*, *op. cit.*, pág. 286). Ahora bien allí donde no hay sujetos conscientes no se pueden pedir responsabilidades. La responsabilidad es cosa de sujetos-estrategas que apuestan y arriesgan. Allí donde sólo impera el programa y la lógica de la máquina no hay posibilidad de pedir responsabilidad a nadie.

2. El segundo principio de la ecología de la acción es consecuencia del primero. Se trata de un PRINCIPIO DE INCERTIDUMBRE: “Las últimas consecuencias de un acto dado no son predecibles” (15).

Hemos hablado hace un momento de una ética de la incertidumbre, de un actuar en la incertidumbre. Hemos afirmado la necesidad de ser conscientes de que toda apuesta conlleva riesgo, incertidumbre. Hemos usado el término “deriva” para hablar de los procesos interretroactivos en los que entra la acción. Todo esto tiene unas implicaciones claras, algunas de ellas ya anunciadas en páginas anteriores: nuestras sociedades son sociedades *críticas*, son sociedades que hacen una historia plagada de *efectos mariposa*, de bifurcaciones, son sociedades en las que la impredecibilidad es ineliminable, en las que existe la novedad. Son sociedades para las que no es suficiente dar soluciones predeterminadas, programadas. Son sociedades que no se pueden pensar solamente con esquemas deterministas ni con un paradigma que tenga como concepto de base el ORDEN. (16) Nuestras modernas sociedades viven prácticamente en los límites, allí donde la lucha entre orden y desorden siempre tiene un resultado incierto. Como antes hemos dicho: esa es su grandeza y su tragedia. Como lo es la grandeza y tragedia de la democracia, el único sistema político que tolera aquello que puede acabar con ella: los reaccionarios, los amantes del orden a toda costa, los enemigos de la democracia, los enemigos de la sociedad abierta (Popper), etc.

MÉTODO

Un *realismo complejo* es aquel que asume una incertidumbre ineliminable sobre la realidad; aquel que asume que los métodos que aplicamos a la comprensión de lo real no son nada sin una *estrategia de pensamiento* que los actualice en función de la interacción entre nuestras ideas e intenciones y lo que realmente ocurre. Cuando Edgar Morin habla de “el método” en su obra *La Méthode*, cuando nos propone una serie de principios epistemo-paradigmáticos, nos dice también lo siguiente: *El Método* vale para un caminar (*metodos*) que sabe que la realidad no es racionalizable en su totalidad, ni paralizable por la idea, ni normalizable por nuestros esquemas mentales. El Método es la ayuda a la estrategia del sujeto y como tal comporta segmentos programados: las estrategias que han tenido éxito. Pero además comporta lo más importante, la posibilidad de una *estrategia inteligente* de acuerdo con los desarrollos aleatorios de la acción,

15. *El Método*, vol. 2, *op. cit.*, págs. 106–107; también “El fútbol y la complejidad”, en *Letra Internacional* 29; págs. 12 y ss., cfr. asimismo “La complejidad y la acción”, en *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1994, págs. 111–118.

16. Decir “orden” es decir determinismo, normalización, reducción de los fenómenos complejos a elementos simples, perder el sentido de la retroacción entre el todo y las partes. Una sociedad en orden es una sociedad en la que todo está determinado, una sociedad en la que no existe la libertad. Por ello mismo, en el plano de la política se entiende como agente perturbador del orden a aquel sujeto(s) que introduce(n) elementos des-estructurantes (ruido) en un sistema normalizado, reglado, cristalizado. Un sistema regido por un poder que reproduce siempre su estructura y que no cambia porque mantiene paralizadas las fuerzas de cambio (antagonismos). De ahí que en situaciones de este tipo actúen las llamadas *fuerzas del orden*. Se efectúa por parte del poder una *llamada al orden*. Los individuos para una sociología funcionalista y estructuralista (y como dice A. WILDEN la estructura es sinónimo de ley y orden, cfr. *Sistema y estructura*, Alianza Editorial, Madrid, 1979) son, en potencia, *atractores extraños* que pueden desestabilizar el sistema y provocar una *catástrofe* (thomiana).

Toda acción social y política debe tener presente que es *acción ecológica*.

de acuerdo con las bifurcaciones del camino. Los seres humanos no hemos inventado la incertidumbre, tampoco sabemos cómo es la realidad en sí misma (suponiendo que tenga sentido hacernos tal pregunta). No menos cierto es que tampoco sabemos si, en el fondo, el mundo es o no es determinista, si obedece o no obedece, por el contrario, a situaciones completamente caprichosas. De lo que podemos hablar los seres humanos es de *nuestra relación con el mundo fenoménico, nuestro mundo*. En este sentido nuestra realidad es *compleja*: en nuestra realidad no sólo hay orden sino también desorden, no sólo hay determinismos sino también azares, no sólo hay certidumbres sino también incertidumbres. Nuestra realidad es más rica de lo que pensamos. De lo que se trata es de intentar dialogar, comprender, conocer una realidad en la que se revela todo esto. Por ello es necesario un *método* como actividad pensante del sujeto viviente, no abstracto, capaz de aprender, de crear en el mismo *caminar*. Frente a lo aleatorio y lo incierto lo programado no sirve. En un sentido estricto, tal como nos lo ha legado la ciencia clásica, el método sólo existe en un mundo no evolutivo, en un mundo en donde de antemano todo está dado y programado. Frente a esto, el método de la complejidad es programa y estrategia. Frente a las metodologías y guías *a priori* el método es una ayuda a la estrategia que también comporta segmentos programados pero que son revisables en función de la dialógica entre las estrategias del sujeto y el mismo caminar. Método es programa y estrategia que puede modificar por retroacción de sus resultados el programa. Las estrategias se convertirán en segmentos programados si tienen éxito, pero también tendrán que evolucionar junto con el cambio, la evolución de nuestra realidad. En resumidas cuentas, como Morin afirma, método y estrategia son contrarios y complementarios. Pero siempre teniendo en cuenta que un programa nace siempre de una acción estratégica, lo contrario es falso (17):

“La oposición programa/estrategia salta a la vista. El programa constituye una organización predeterminada de la acción. La estrategia encuentra recursos y rodeos, realiza inversiones, desvíos. El programa efectúa la repetición de lo mismo en lo mismo, es decir, necesita las condiciones estables para su ejecución. La estrategia es abierta, evolutiva, afronta lo imprevisto, lo nuevo. El programa no improvisa ni innova. La estrategia improvisa e innova. El programa sólo puede experimentar una dosis débil y superficial de *alea* y de obstáculos en su desarrollo. La estrategia se despliega en las situaciones aleatorias, utiliza el *alea*, el obstáculo, la diversidad, para alcanzar sus fines. El programa sólo puede tolerar una dosis débil y superficial de errores en su funcionamiento. La estrategia saca provecho de sus errores...

El programa necesita del control y la vigilancia computante. La estrategia no sólo necesita control y vigilancia, sino, en todo momento, competencia, iniciativa, decisión” (18).

17. *El Método*, vol. 2, *op. cit.* págs. 263–266.

18. *El Método*, vol. 2, *op. cit.* pág. 264. Cfr. también *El Método, El conocimiento del conocimiento*, vol. 3, Cátedra, Madrid, 1988, págs. 70–72.

En resumen: el método es la obra de un ser inteligente que desarrolla estrategias para responder a las incertidumbres del medio —reducir el método a programa es creer que hay un método *a priori* para eliminar la incertidumbre—. El método es obra de un ser inteligente que desarrolla estrategias que en sus resultados le aportan aprendizaje y cada vez más inteligencia, necesaria para el desarrollo de nuevas estrategias. *Método es, por lo tanto, lo que nos sirve para aprender y también aprendizaje. No sólo es lo que nos ayuda a conocer sino también conocimiento: resultado de y medio a la vez de una estrategia/programa anterior y posterior.* Por todo ello hay que comprender en su profundidad la idea bachelardiana de que todo discurso del método es siempre un discurso de circunstancias; la idea de Feyerabend cuando afirmaba que estaba contra el método en defensa de la creatividad y por el desarrollo de la humanidad del hombre; la idea de Gadamer cuando afirma, también contra el método, que no existe un procedimiento no condicionado históricamente, libre de prejuicios. Morin nos habla de un método para afrontar no sólo una naturaleza compleja sino también una realidad socio—histórica enormemente cambiante. Se trata de un método para afrontar nuestra época: *el método de la complejidad.*

“La complejidad no tiene metodología pero puede tener su propio método. Lo que se llama método es un *memento*, un *pensé-bête* (El método es algo así como unos apuntes preliminares, una memoria o dilucidación preliminar). Pero, al fin y al cabo ¿qué era el método de Marx? ¿No fue acaso una invitación a percibir aquellos antagonismos clasistas que quedaban ocultos bajo la apariencia de una sociedad homogénea? ¿Qué era el método de Freud?, ¿no consistía en invitar a ver lo inconsciente oculto bajo lo consciente, a observar el conflicto que se agita en el interior del yo? El método de la complejidad nos pide pensar sin cerrar jamás los conceptos, romper los compartimentos estancos, restablecer las articulaciones entre lo que está disjunto, intentar comprender la multidimensionalidad, pensar con la singularidad, localmente, temporalmente, jamás olvidar las totalidades integradoras. El método de la complejidad es la tensión hacia el saber totalizador y al mismo tiempo la conciencia antagonista del hecho bien caracterizado por Adorno con estas palabras: ‘la totalidad es la no verdad’. La totalidad es a la vez verdad y no verdad, y esto es la complejidad: la conjunción de conceptos que se combaten entre ellos” (19).

En Edgar Morin el método no es la muestra en detalle de una serie de pasos a

Un realismo complejo es aquel que asume una incertidumbre ineliminable sobre la realidad.

19. “Le défi de la complexité”, *Science avec conscience*, Seuil, Paris, 1990, págs. 178–179. Edgar Morin nos propone en su obra *La Méthode* una serie de principios “metodológicos”: “El principio dialógico, el principio recursivo, el principio hologramático, etc. A lo largo de este artículo, sin nombrarlos, hemos ido funcionando con ellos cuando, por ejemplo, hemos definido la sociedad como producto de la relación recursiva entre individuo/sociedad, esto es, cuando hemos concebido un proceso cuyos resultados son necesarios para la propia producción del proceso: las interacciones entre los individuos producen una sociedad y una cultura que por retroacción los produce... El principio dialógico nos permite comprender una fenomenología compleja como lo es nuestra moderna sociedad: una sociedad en la que concurren, se complementan y al mismo tiempo se oponen fuerzas de orden y de desorden; una sociedad en la que se da el conflicto, la concurrencia de opiniones, visiones diferentes... El principio hologramático nos dice que el todo está en la parte que está en el todo. Los individuos al mismo tiempo somos entidades hologramáticas del holograma social. Reflejamos una sociedad que nos refleja...”.

La idea de *sujeto* es fundamental para comprender lo que es el *realismo complejo*.

seguir sino la propuesta de un estilo, de un modo de ser y estar frente a una realidad que nos supera por todas partes. Se trata de introducirnos en un nuevo espacio mental, el espacio de la complejidad. En una visión de la realidad que nos aleja de los reduccionismos ingenuos y de los no menos realismos simples e ingenuos, unidimensionalizadores, monológicos.

El método en Edgar Morin comporta una capacidad reflexiva ineliminable. Frente al sujeto del individualismo metodológico, frente a la negación del sujeto de los estructuralismos y de los funcionalismos Morin nos propone la idea del *actor-sujeto-estratega*. Veamos esto: decir *acción* es decir toma de decisiones, es hacer elecciones, es apostar. Todo ello lo hacemos porque no tenemos seguridad ni garantías sobre el futuro. Cuando uno actúa arriesga. Cuando uno actúa elabora estrategias. Igual que un cazador (y recordemos que lo primero que ha sido el ser humano, según nos muestra la antropología y la paleoantropología es cazador) debe intentar anticipar, predecir lo que va a hacer su presa y debe cambiar su estrategia en pocos segundos, nosotros no podemos fiarnos sólo de lo programado allí donde hay o puede haber deriva, azar, efectos contrarios a nuestras intenciones. La estrategia, por lo tanto, no sólo trata de dominar el azar, trata también de aprovecharse del azar, de lo inesperado.

La idea de *sujeto*, por lo tanto, es fundamental para comprender lo que es el *realismo complejo*; porque es el sujeto quien toma iniciativas, quien decide, quien debe tener consciencia de las derivas, quien está al acecho, quien permanece vigilante sobre sus acción para poder anular o modificar la acción emprendida, siempre en función de una estrategia y de un contexto que el sujeto no domina en su totalidad. El *actor/sujeto/estratega* moriniano es aquel individuo que camina con la consciencia de que existe la regla, la norma, el programa, pero que (como en una situación de juego) también se da lo fortuito, lo impredecible, lo incierto... lo no programado.

“Quien dice estrategia dice juego. El juego es una actividad que obedece a reglas y que experimenta *alea*, que comporta, pues, riesgos y posibilidad, y que tiende a obtener un resultado por sí mismo incierto. Los ecosistemas presentan naturalmente las condiciones del juego, ya que son a la vez deterministas (reglas del juego) y aleatorios (incertidumbres del juego). Se podría decir más ampliamente que el universo físico mismo constituye un juego incesante y grandioso. Pero el juego del *mundo físico* es un juego al que le falta un término esencial, el de jugador, es decir, el de actor-sujeto. Por el contrario, el juego de la vida comporta siempre un sujeto que juega para sí, y el ecosistema de este jugador está constituido él mismo por las interacciones entre miríadas de jugadores. La estrategia supone la aptitud del sujeto para utilizar de manera inventiva y organizadora, para su acción, los determinismos y *alea* exteriores y *se puede definir como el método de acción propio de un sujeto en situación de juego, en el que, con el fin de lograr sus fines, se esfuerza*

por sufrir al mínimo y utilizar al máximo las reglas (constrañimientos, determinismos), las incertidumbres y los azares de ese juego” (20).

Entre la idea y lo real siempre existe una relación incierta. Sabemos que el cerebro de *homo sapiens/demens* y el mundo no están comunicados de forma directa; sabemos que podemos actuar alucinados por nuestras ideas, paradigmas, ideologías (21). Saber esto implica que seamos capaces de potenciar la consciencia de todo ello, la vigilancia sobre nuestros actos e intenciones. Lo contrario, insistamos, es entrar en el espacio de la racionalización demente, el realismo ingenuo que cree que lo real se doblega ante la idea, que cree que el resultado de nuestras acciones mantiene durante su desarrollo la eficacia intencional primera que quisimos darles, que ignora el ambiente en el que interactúan nuestros actos. De ahí la necesidad de una ecología del espíritu (Bateson), de una ecología de la acción (Morin), de una teoría de los actos (Moles, Rohmer). La opción de la estrategia frente al programa es la opción por un conocimiento que se conozca cada vez mejor (22), por un conocimiento consciente de lo que lo condiciona, por una racionalidad no racionalizadora, por un desarrollo cada vez más amplio de la inteligencia afianzado en la experiencia y en el aprendizaje de lo que nos enseña la experiencia, por un desarrollo interretroactivo entre inteligencia/pensamiento/consciencia, esto es, entre el arte de la estrategia, el pensamiento de lo que sabemos o conocemos y la virtud de la reflexión (23).

Vivimos una época que podemos calificar sin temor a equivocarnos de “bárbara”: una época de convulsiones socio-políticas; brotes de nacionalismos exacerbados (sin duda consecuencia de la pérdida de fe en un futuro con progreso garantizado); economías “guiadas” por expertos que ignoran que la sociedad no se reduce a economía y que el malestar de la civilización (Freud) es más profundo; las masacres humanas se suceden; los brotes de racismo y xenofobia son moneda corriente; el problema ecológico se acrecienta...

Somos individuos educados, aún, en la cultura de la simplificación, unidimensionalizamos la realidad, descontextualizamos las informaciones, los saberes. No tenemos sentido de la globalidad y de la interrelación entre el todo y las partes (lo cuál queda demostrado con la ceguera con la que los políticos actúan en una era que es ya *planetaria*). Marx decía que la humanidad estaba en su prehistoria,

La opción de la estrategia frente al programa es la opción por un conocimiento que se conozca cada vez mejor.

20. *El Método*, vol. 2, *op. cit.* pág. 266.

21. Como dice Morin relacionando antropología y epistemología: “La incertidumbre del conocimiento no sólo procede de los caracteres aleatorios, indeterminados, ambiguos, desordenados del ecosistema, sino también de los caracteres propios del aparato neurocerebral, encerrado en su caja negra, que debe extraer, producir, traducir los eventos y datos del mundo exterior en informaciones y representaciones. La incertidumbre del conocimiento de la naturaleza está también en la naturaleza del conocimiento... A todos los niveles, pues, el problema del conocimiento es el de la incertidumbre. La incertidumbre es a la vez el horizonte, el cáncer, el fermento, el motor del conocimiento, que es lucha permanente contra la incertidumbre”, *El Método*, vol. 2, *op. cit.* pág. 262.

22. Y ello es responsabilidad de cada uno de nosotros. Se trata de una responsabilidad ética porque el problema del saber es el de saber *ver* y saber *pensar* cada uno su pensamiento (Cfr. *Para salir del siglo XX*, *op. cit.* pág. 289). Se trata de un problema fundamental, se trata del problema fundamental: “Es en el pensamiento donde está nuestra salvación y nuestra perdición. Siempre, la salvación pasa por el riesgo de perdición. Es decir, que, no existe en ninguna parte una receta para bien pensar. Lo que puede, debe existir, son métodos que ayuden a cada uno a pensar por sí mismo... El pensamiento es arte y estrategia permanentes: no vive más que y por el re-pensamiento permanente, la reflexión permanente. Este problema no es un problema especulativo para filósofos. Es el problema vital de cada uno y de todos”, *op. cit.*, pág. 170.

23. *El Método*, vol. 3, *op. cit.* cap. IX

Morin dice que lo que está en su prehistoria es el espíritu humano, la fenomenología socio-histórica no deja lugar a dudas. Salir de lo que Morin denomina la *edad de hierro planetaria* pasa por interrogar el paradigma que rige nuestro pensamiento y nuestra praxis. Pasa por la interrogación sobre el modo en que organizamos el conocimiento. Pasa por la elaboración de una ecología de la acción y aboca en la concepción de un realismo complejo que asuma que conducir bien la razón —como pretendía Descartes— es conducirla —cosa que ya desconocía Descartes— teniendo en cuenta los principios de la ecología de la acción. Toda acción social, ética, política debe tener en cuenta todo lo que hemos dicho. Existe un principio de incertidumbre ética y política. Se trata de asumirlo, reflexionarlo y elaborar un nuevo pragmatismo esta vez complejo.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ROGER CIURANA

Le travail suivant a pour objet de montrer la nécessité d'une vision complexe de la société mais aussi comment tout cela, selon Edgar Morin, nous oblige à établir des liens inséparables et rétroactifs entre anthropologie, épistémologie et

sociologie. C'est-à-dire qu'une théorie réaliste et complexe de la société doit être une théorie de l'hyper-complexité humaine et doit nous amener à reconsidérer les méthodes que nous utilisons pour la comprendre.

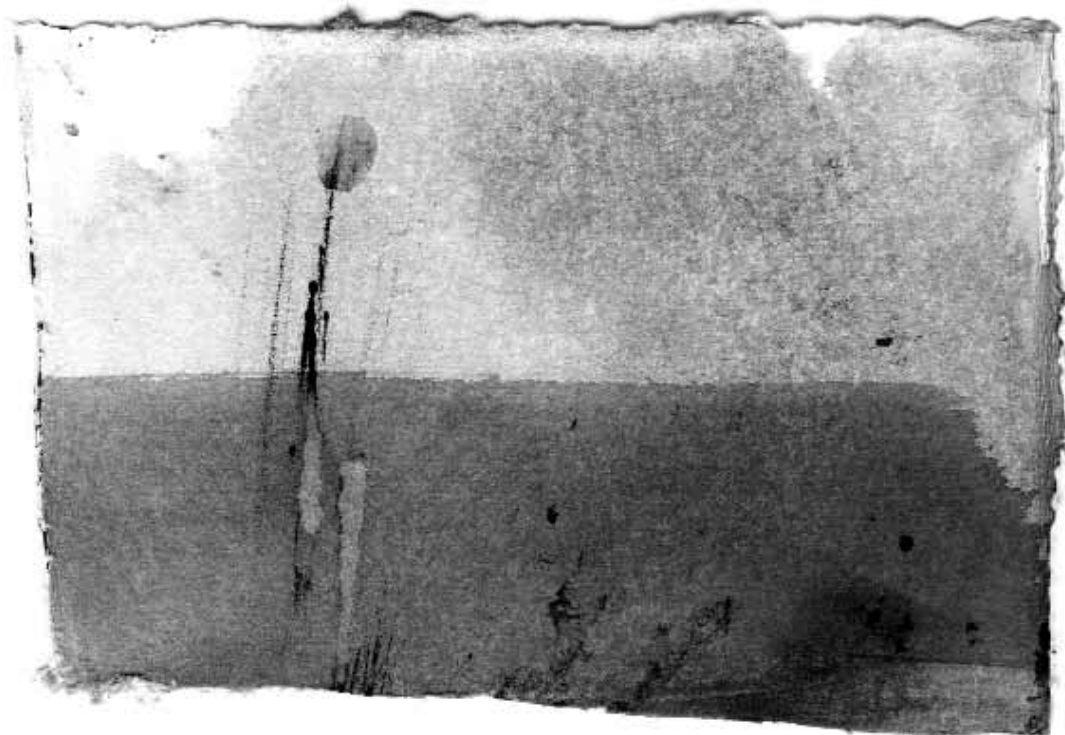
SUMMARY OF ROGER CIURANA'S ARTICLE

The present article aims at showing the need for a complex view of society and how this need demands, according to Edgar Morin, the establishment of inseparable and retrospective links among anthropology, epistemology

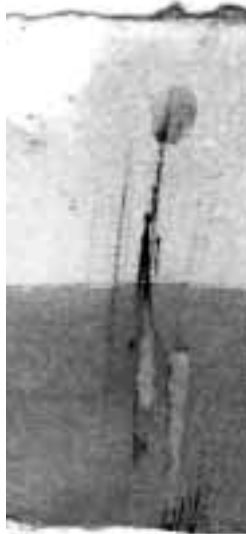
and sociology. In other words: a complex and realistic theory of society must be a theory of human hypercomplexity and must take us to revise the methods with which we try to understand it.

GRACIA Y PREDESTINACIÓN EN LA APUESTA PASCALIANA

Francisco Vidarte



La preocupación que ha alentado este estudio es la de mostrar un nuevo punto de vista, demasiadas veces desatendido, a la hora de abordar un tema tan crucial en el pensamiento pascaliano como es el argumento de la apuesta. Es nuestro deseo “rescatar” el perfil del teólogo jansenista Pascal, profundamente creyente y preocupado por las cuestiones de la predestinación y la gracia, hecho que evidencian sus numerosos escritos dedicados en exclusiva a esta cuestión tan relevante. Asimismo observaremos cómo con demasiada frecuencia los comentaristas han olvidado este trasfondo teológico que subyace en cada una de sus obras filosófico-religiosas y, de



modo fundamental, en los *Pensamientos* y en el fragmento de la Apuesta, lo que supone una importante distorsión de cualquier estudio que no tome en consideración el necesario marco de referencia de la teología pascaliana de la gracia y la predestinación. Excluir por desconocimiento o inclusive por una opción metodológica el contexto teológico jansenista ya mencionado en la lectura de la apuesta pascaliana conllevará de modo necesario una deficiente o al menos muy incompleta y desfigurada interpretación de dicho argumento, contraviniendo con esta negligencia la propia advertencia del autor de que “*todo autor tiene un sentido con el cual todos los pasajes concuerdan o no tiene sentido alguno*” (*Pensées*. 257) (1).

Una obra crucial y de obligada referencia a la hora de exponer la concepción pascaliana de la gracia y la predestinación son sus *Escritos sobre la gracia*, indispensables para un adecuado conocimiento del universo intelectual y religioso del autor. De ellos nos serviremos en abundancia junto con algunas otras referencias a los *Pensamientos*, donde también tienen un importante lugar la teología y las verdades de revelación de la Escritura. Debido a la magnitud de la empresa que sería acometer una exposición sistemática de este problema, hecho que desborda con mucho las pretensiones de este artículo, nos limitaremos a resumir y seleccionar los puntos más esenciales de la teología pascaliana suficientes para ofrecernos de ella una idea de conjunto.

Considera Pascal, insertándose así netamente en la más pura tradición teológica agustiniana, dos estados en la naturaleza humana: el de creación o inocencia y el posterior de la caída por el pecado adámico (2). En el estado de creación el hombre era justo, capaz de lograr por su libre arbitrio su propia salvación ayudado de la gracia suficiente divina. Su voluntad indiferente no estaba inclinada por concupiscencia ni delectación alguna. Sin embargo, este hombre haciendo un mal uso de su libertad se rebeló contra Dios cometiendo su primer pecado, lo que le hizo abominable a los ojos de su creador. En este nuevo estado de corrupción, la voluntad ya no es capaz de encaminarse al bien por su mero conoci-

miento, sino que fue hecha esclava de la concupiscencia que le hacía tender hacia el mal, hacia las criaturas, como si fuera esto su máximo bien, encontrando en ello placer y delectación (3). Por su pecado el hombre había además perdido todo auxilio divino por la gracia, lo que le incapacitaba para obrar bien alguno en favor de su salvación. Pecado que Adán ha contagiado a toda la humanidad, que permanece así desde entonces en este estado de caída y corrupción. Y si bien Dios tenía una voluntad absoluta y

1. PASCAL, Blaise. “*Pensées*” en *Oeuvres Complètes*, Seuil, Paris, 1963. Edición de Louis Lafuma. En adelante citaremos los *Pensamientos* seguidos del número de fragmento correspondiente a esta edición.

2. “Consideran [los discípulos de San Agustín] dos estados en la naturaleza humana: uno es aquél en el que fue creado Adán, sana, sin mancha, justa y recta, salida de las manos de Dios de quien nada puede partir si no es puro, santo y perfecto; el otro es el estado al que fue reducida por el pecado y la rebelión del primer hombre y por el cual se manchó y se hizo abominable y detestable a los ojos de Dios”. PASCAL, Blaise. “*Écrits sur la grâce*” en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., pág. 312. (En adelante haremos referencia a esta obra indicando solamente la primera palabra del título francés —*Écrits*— seguida del número de página de esta edición).

3. “*Ahora hay una suavidad y una delectación tan poderosa en el mal por la concupiscencia, que infaliblemente se conduce hacia él como si fuera su bien y lo elige voluntariamente y en absoluta libertad y con gozo como el objeto en el que siente su beatitud*”. *Écrits*, pág. 318.

general de salvar a todos los hombres en su inocencia primera, ahora todos merecen la condenación. Sin embargo, por un misterioso decreto divino, el creador ha querido por su voluntad misericorde salvar a un determinado número de hombres de esta masa culpable y condenar a todo el resto (4). Así pues, contra el error molinista de que Dios tiene la voluntad general de salvar a todos los hombres ayudados por la gracia de Cristo que favorece a la humanidad entera sin excepción, Pascal reafirma que “*consta que hay algunos hombres condenados y algunos salvados*” (*Écrits*, pág. 311) y que tan sólo por el desconocimiento de los dos estados existentes en la naturaleza humana, los molinistas han querido extender las prerrogativas del estado de inocencia al de corrupción subsecuente (5).

Concedido que el número de los elegidos por Dios para ser salvados pertenece a esta masa de hombres dañada por el pecado e incapaz de obrar su propia salvación, se hará indispensable una ayuda especial divina para encaminarlos de nuevo hacia su verdadero bien: es la gracia de Jesucristo (6). Todo bien realizado por el hombre ha de ser motivado primeramente por la excitación de la gracia operante divina, causa primera y principal de nuestra voluntad cuando ésta tiende hacia su salvación. Toda buena acción tiene dos fuentes, la voluntad divina como causa primera y necesaria a la que últimamente puede reducirse toda acción, y la voluntad consentidora humana movida por ella (7). El concurso divino se hace así en el jansenismo totalmente eficaz, viéndose investido de una necesidad metafísica expresada en términos de causa primera y segunda que evidencia una clara contaminación del agustinismo originario por las doctrinas tomistas y bañecianas pujantes en la época. Si en Agustín el hombre podía resistirse a la acción sanadora de la gracia, en el jansenismo ello no será posible. Lejos de todo neopelagianismo o molinismo, la libertad y la iniciativa humanas quedan en extremo restringidas por esta visión de una gracia irresistible siempre vencedora, excitante y operante, más que adjuvante y cooperante. Ni la fe, ni las buenas obras, ni siquiera la oración, hallan en el hombre su origen, mas sólo en la gracia de Dios:

4. “Entienden [los discípulos de San Agustín] que Dios ha separado esta masa toda ella igualmente culpable y digna de condenación, que ha querido salvar una parte de ella por una voluntad absoluta fundada en su misericordia absolutamente pura y gratuita, y que, dejando a la otra parte en la condenación en la que se encontraba y donde podía con justicia haber dejado a la masa en su totalidad, ha previsto ya bien los pecados particulares que cada uno cometería, o cuando menos el pecado original del que todos son culpables, y que, como consecuencia de esta previsión, los ha querido condenar”. *Écrits*, pág. 313.

5. “[S. Tomás 1^a 2^a q. 106. a. 3. in c.] Que todos los hombres han merecido [como] castigo al primer pecado el ser privados del auxilio de la gracia y que así Dios hace justicia cuando no la dona y misericordia cuando la dona... Pero esta voluntad de Dios de no salvar a alguien toma su fuerza y su origen del pecado original”. *Écrits*, págs. 316–317.

6. “La gracia de Jesucristo, que no es otra cosa sino una suavidad y una delectación en la ley de Dios, derramada en el corazón por el Espíritu Santo, no sólo igualando sino incluso sobrepasando la concupiscencia de la carne, llena la voluntad de una mayor delectación en el bien del que le ofrece la concupiscencia en el mal, y así el libre arbitrio, encantado por las dulzuras y los placeres que el Espíritu Santo le inspira, más que por la atracción del pecado, escoge él mismo infaliblemente la ley de Dios por la sola razón de que encuentra en ella más satisfacción y porque siente en ella su beatitud y su felicidad”. *Écrits*, pág. 318.

7. “Todas nuestras buenas acciones tienen dos fuentes: una es nuestra voluntad, la otra la voluntad de Dios: puesto que, como dice San Agustín, Dios no nos salva sin nosotros; y si queremos guardaremos sus mandamientos; y depende del movimiento de nuestra voluntad de merecer o de desmerecer. De modo que si se pregunta por qué un adulto es salvado se tiene derecho a decir que es porque él lo ha querido; y también porque Dios lo ha querido. Ya que si uno u otro no lo hubiera querido, esto no hubiera ocurrido. Pero aunque estas dos causas hayan concurrido para este fin, sin embargo hay una gran diferencia entre su concurso, no siendo la voluntad del hombre la causa de la voluntad de Dios, mientras que la voluntad de Dios es la causa y la fuente y el principio de la voluntad del hombre y quien opera en él esta voluntad... se puede atribuir la acción a la sola voluntad de Dios excluyendo la voluntad del hombre, mientras que ésta no puede ser atribuida nunca a la sola voluntad del hombre excluyendo la de Dios. Porque cuando se dice que la acción viene de nuestra voluntad, se considera la voluntad humana como causa segunda, mas no como causa primera”. *Écrits*, pág. 323.

Excluir por desconocimiento o inclusive por una opción metodológica el contexto teológico jansenista en la lectura de la apuesta pascaliana conllevará de modo necesario una deficiente o al menos muy incompleta y desfigurada interpretación de dicho argumento.

“Concluyamos pues que todos aquellos que tienen la fe y la oración, las tienen por una gracia eficaz” (Écrits, pág. 330). Ni siquiera los justos tienen en su poder próximo el cumplimiento de los preceptos divinos sin la gracia perseverante que naturalmente pueden pedir por medio de la oración. Mas también, como sabemos, la oración les es dada graciosamente o retirada, sin mérito alguno por su parte que pueda influir en la voluntad divina (8). Pascal llega así, por la omnímota dependencia de la criatura respecto de su creador, a una doble consecuencia derivada de sus presupuestos: por una parte, los hombres jamás podrán conocer los inescrutables designios divinos acerca de su predestinación y salvación (9); por otra, este hecho provoca en ellos de continuo el *temor* de pertenecer al número de los condenados o de los elegidos, obrando en la más completa ignorancia de su suerte. Incluso llega a afirmar Pascal que es precisamente para provocar este miedo, esta humillación en el hombre, por lo que Dios obra ocultamente su voluntad (10). El temor y la incertidumbre llegan a constituirse en el fundamento de la humildad y la contención, incluso de los santos y los justos, quienes ni siquiera en su virtud están seguros de su salvación, de conservar la gracia perseverante (11).

Será sobre este trasfondo bíblico-teológico que configura la peculiar visión pascaliana sobre el hombre y su relación con el creador, sobre el que de modo necesario e irrenunciable, aunque no exclusivo ni excluyente, habremos de situar y hacer concordante toda interpretación que realicemos de la Apuesta que formula Pascal en los *Pensamientos*. Sólo desde este punto de partida podremos dilucidar quién sea realmente el sujeto de la apuesta, si sólo los cristianos o la universalidad de los hombres; si apostar es creer; si ello nos conduce a la fe; si realmente quien apuesta por

Dios logra su salvación; ¿cómo ha de entenderse, en suma, el conflictivo término del “embrutecimiento” (*abêtissement*)?

El argumento de la apuesta parte del *factum* de la indemostrabilidad racional de la existencia de Dios (12) y la total ausencia de prueba alguna que lo confirme. Si Dios existe o no es una cuestión que permanece en la incertidumbre más absoluta, lo que provoca ciertamente en los hombres una indiferencia para inclinarse a afirmar uno u otro miembro de la disyuntiva. *“Si hay un Dios, es infinitamente incomprensible ya que, no teniendo partes ni límites, no guarda ninguna relación con nosotros. Somos por tanto incapaces de conocer ni lo que él es, ni si existe. Siendo ello así ¿quién se atreverá a intentar*

8. “De donde se ve cómo se concluye necesariamente que aunque sea verdad en un sentido que Dios no deja nunca a un justo si el justo no lo deja primero, es decir, que Dios no le niega jamás su gracia a los que le rezan como es debido y que no se aleja nunca de los que lo buscan sinceramente, sin embargo, es cierto en otro sentido que Dios deja a veces a los justos antes de que éstos lo hayan dejado; es decir, que Dios no dona siempre a los justos el poder próximo de perseverar en la oración”. Écrits, pág. 322.

9. “Dios ha discernido sus elegidos de entre los otros por razones desconocidas a los hombres y a los ángeles y por una misericordia pura sin mérito alguno”. Écrits, pág. 318; “[Reconoce] que la oración es siempre el efecto de una gracia eficaz; que los que tienen esta gracia, rezan; que los que no la tienen, no rezan y que no tienen el poder próximo de rezar... es un misterio inconcebible por qué Dios retiene a uno y no a otro de entre dos justos”. Écrits, pág. 334.

10. “Incluso los elegidos son dejados a veces para enseñarles el temor y la humildad”. Écrits, pág. 334.

11. “Por esto, según San Agustín, quiso Jesucristo, estando en la cruz, dar un insignificante ejemplo de lo uno y lo otro, en el abandono de San Pedro sin gracia y en la conversión del ladrón por un efecto prodigioso de gracia. En esta medida todos los hombres deben siempre humillarse bajo la mano de Dios”. Écrits, pág. 335; “Incluso los santos son curados con tardanza de algunos vicios con el fin de que se hagan humildes”. Écrits, pág. 334.

12. “Sea cual sea el resultado de la partida, su razón no será ‘ofendida’; puede guardársela en la cartera”. BRUNET, G. *Le Pari de Pascal*. Desclée de Brouwer. París. 1956. pág. 66.

resolver esta cuestión? No seremos nosotros que no guardamos con él relación alguna" (*Pensées*. 418). Esto supuesto, Pascal pretenderá con su argumento un doble objetivo: persuadir al lector de la conveniencia de apostar por la existencia de Dios y mover a la práctica de la virtud en la vida presente.

Con este fin, y puesto que el lenguaje filosófico y teológico nada o poco habían logrado para mover a los hombres de su indiferencia, adoptará el apologista una argumentación matemática basada en su "regla de los repartos" y el cálculo de probabilidades, reforzando su voluntad de acercamiento a su interlocutor escéptico mediante una analogía con los juegos de azar y las situaciones más habituales de la vida cotidiana en las que, pese a concurrir cierto riesgo, obramos con naturalidad "apostando" frente a una determinada incertidumbre de pérdida, movidos por el interés de obtener un bien mayor. Será precisamente este interés, este amor propio egoísta innato en el hombre, lo que utilizará Pascal en su discurso para inclinar la voluntad a apostar afirmativamente por la existencia de Dios. Habrá conseguido con ello atraer al libertino y al hombre de mundo a discutir con él sobre Dios y la virtud, cuestiones que en absoluto formaban parte de los intereses de hombres de moral tan ligera y superficial.

"Es preciso apostar. No es voluntario, estáis embarcados" (*Pensées*. 418). Con esta contundencia aborda el apologista a su interlocutor, obligándole a apostar y no admitiendo su objeción de que dado lo incierto de la alternativa toda opción está injustificada y así *"lo justo sería no apostar"* (13). La formulación canónica de la Apuesta que adoptaremos aquí de modo unívoco para mayor claridad de la exposición, será el clásico enunciado: *"Si ganáis, ganáis todo y si perdéis, no perdéis nada"* (14). A esta formulación tan atractiva y sugerente que casi rinde la voluntad de primer intento, se une la afirmación en varias ocasiones repetida de que *"hay el mismo riesgo de ganancia que de pérdida"*, sólo que en caso de ganancia el premio es inconmensurablemente mayor, pues es una infinitud de vida feliz frente a los limitados placeres terrenales de nuestra existencia presente. Todo parece inclinarnos a seguir los consejos de Pascal, sólo que aún nos mueve a resistencia el hecho de la certidumbre de la pérdida frente a lo incierto de la ganancia (15). Ante lo que recibimos una réplica no menos contundente que las anteriores: *"Todo jugador arriesga con certeza para ganar con incertidumbre y no obstante arriesga ciertamente lo finito para ganar inciertamente lo finito sin pecar contra la razón"* (*Pensées*. 418). El interlocutor por fin queda persuadido de la conveniencia de apostar por la existencia de Dios y Pascal concluye triunfante: *"Esto es demostrativo y si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta lo es"* (*Pensées*. 418).

Toda buena acción tiene dos fuentes, la voluntad divina como causa primera y necesaria a la que últimamente puede reducirse toda acción, y la voluntad consentidora humana movida por ella.

13. No abordaremos aquí la controvertida cuestión sobre la inevitabilidad de la apuesta, de la que la opinión de G. Brunet es fiel exponente. *"La apuesta nunca es necesaria y no admite más que una decisión. Inversamente la elección es siempre necesaria pero puede ejercerse en varias direcciones. Es a causa de un verdadero juego de manos, por otra parte involuntario, por lo que Pascal ha trasferido a la apuesta la necesidad de la elección"*. G. Brunet. *Op. Cit.* pág. 124.; *"No digamos con Port-Royal y un buen número de comentaristas, que abstenerse es apostar en contra, ya que quien se abstiene no pone nada sobre el tapete"*. *Op. cit.* pág. 122.

14. Para un más minucioso análisis de la aplicación de la regla de los partidos al argumento de la apuesta Cfr. G. Brunet. *Op. Cit.* págs. 126-127.

15. La proporción viene expresada en estos términos:

"bien finito x cierto=bien infinito x incierto". Sólo que la igualdad se rompe al considerar Pascal que es falso que la incertidumbre sea un "cero de certeza".

Pascal pretenderá con su argumento un doble objetivo: persuadir al lector de la conveniencia de apostar por la existencia de Dios y mover a la práctica de la virtud en la vida presente.

Sin embargo, el texto prosigue sin solución de continuidad con la invitación a disminuir la fuerza de nuestras pasiones mediante la práctica de la virtud, lo que insólitamente habrá de lograrse mediante el “embrutecimiento” (*abêtissement*), el guiarnos en nuestras acciones como si realmente creyéramos, tomando agua bendita y encargando misas, siguiendo el ejemplo de los cristianos conversos. Es la consigna del “practica y creerás” con la que culmina el argumento de la apuesta, y que viene a ser su complemento y necesaria coronación.

Si hemos acordado que el argumento de la apuesta tiene como fin persuadir al interlocutor de que practique la virtud y tome la opción de apostar por la existencia de Dios, será conveniente establecer un adecuado perfil del destinatario a quien dicha argumentación va dirigida. Es evidente que la apuesta resulta baldía para el creyente convencido, pues nadie “apuesta” verdaderamente por aquello en lo que cree de modo firme, ya que para él el riesgo sería nulo, desvaneciéndose la opción contraria. Sin incertidumbre, como sin riesgo de pérdida, no hay apuesta. Su destinatario será pues, en principio, el impío, el escéptico indiferente que no logra decidirse no hallando razón suficiente alguna a favor o en contra de una u otra opción.

Se tratará entonces de lograr una auténtica “conversión” del no creyente, de moverle a la fe persuadiéndole por la palabra. Mas ¿qué entiende Pascal por conversión?, ¿cuál es el verdadero objetivo de la prédica y el diálogo con el impío? La lectura del Fragmento 781 nos resulta en extremo esclarecedora sobre este punto. El interlocutor válido de la apuesta habría que incluirlo entre *“aquellos en los que esta luz (de la fe) está extinguida y en los cuales se intenta hacerla revivir, personas privadas de la fe y de la gracia”*. La conversión aparece así como una **revivificación de la gracia**, mas de esta privación de luz ningún ser humano puede ser curado sino por la ayuda de Jesucristo: *“[La Escritura] Dice, por el contrario, que Dios es un Dios oculto y que, desde la corrupción de la naturaleza, les ha dejado en una ceguera de la que no pueden salir más que a través de J.C., fuera del cual toda comunicación con Dios es imposible. Nemo novit patrem nisi filius et cui filius voluit revelare”* (*Pensées*. 781) Esta revivificación de la gracia no podrá ser efectuada por tanto más que por la voluntad del Hijo: toda predicación será, en último extremo, vana e ineficaz. Sólo la gracia, ningún discurso humano, tampoco la apuesta, es capaz de despertar en nosotros la fe.

Los *Pensamientos* presentan en este respecto una doctrina inequívoca: *“No se creará jamás con una creencia útil y de fe, si Dios no inclina el cora-*

zón y se creará desde el momento en que lo incline” (*Pensées*. 380) (16). Sin embargo, si hemos de escoger un fragmento a cuya luz sea más conveniente leer el argumento de la apuesta habremos de

16. “El mundo subsiste para ejercer misericordia y juicio, no como si los hombres estuvieran en él saliendo de las manos de Dios, sino como enemigos de Dios, a los cuales da por gracia suficiente luz para volver a él, si quieren buscarle y seguirle, o para castigarles, si rehúsan buscarle y seguirle” (*Pensées*. 461) Cfr. nota 8 para entender el correcto sentido de esta “búsqueda” y este “rehusar” el hombre a Dios.

tomar el 460, donde se explicita sin equívocos, concordando con la doctrina más arriba expuesta de los *Escritos sobre la gracia*, cómo sólo se encamina el hombre a Dios si Dios lo llama y así lo quiere, cómo la disminución de las pasiones sólo la obra eficazmente la gracia del creador, cómo todo obstáculo entre nosotros y la divinidad no puede ser vencido por medios puramente humanos, si antes no somos pre-movidos, motivados por Dios con una moción necesaria e infalible. Veamos cómo se opera esta conversión:

“El Dios de los cristianos es un Dios que hace sentir al alma que él es su único bien; que todo su descanso está en él, que ella no tendrá gozo alguno sino amándolo; y que al mismo tiempo le hace aborrecer los obstáculos que la retienen y le impiden amar a Dios con todas sus fuerzas. El amor propio y la concupiscencia que la retienen le son insoportables. Este Dios le hace sentir que ella tiene ese fondo de amor propio que la pierde y que sólo él puede sanarla (guérir)” (Pensées. 460) [Subr. mío].

En adelante habremos de tener muy en cuenta estas precisiones, que introducirán un matiz decisivo en las afirmaciones que intenten relacionar mediante un influjo causal directo “apostar” y “creer”, “apuesta” y “fe”, “embrutecimiento” y “disminución de las pasiones”. Olvidar el omnipotente concurso divino como Causa Primera dotado de una necesidad metafísica que lo convierte en el origen único y fuente primordial de todo acto bueno en el hombre, introduciría un peligroso sesgo en la lectura, peligro en el cual, como veremos, no pocos comentaristas incurrían con extremada ligereza y aparente despreocupación. Afirmaciones como “apostar es creer”, “la fe se adquiere y fortalece por medio de la práctica de obras buenas y de los ejercicios de devoción” habrán de ser leídas bajo esta perspectiva para no ser llevados a engaño, y admitir que si bien son verdaderas en un sentido, hallan su justificación última en la gracia antecedente divina. Si recordamos, por otra parte, la división que hace el apologista del género humano tras la caída entre el número de los elegidos frente a la masa que permanece condenada por el pecado por el misterio de la Predestinación, encontramos que la pretendida eficacia salvífica de la apuesta se halla sometida a los designios de la inescrutable voluntad divina. Con mayor claridad, aún en el caso de que ganásemos la apuesta y efectivamente Dios existiera, todavía no habríamos ganado con ello la felicidad eterna prometida: la apuesta se desdobra así en un segundo momento en el que la matemática falla rotundamente y es Dios quien decidirá, caso de existir, a quién concede, o no, la vida eterna. Por la doctrina de la predestinación llegamos a la sorprendente conclusión de que la promesa con que nos persuade Pascal para que apostemos afirmativamente es ilícita, al no estar justificado en absoluto el nexo de necesidad entre “apostar a favor” y “ser salvados”. La regla de los partidos no

Por la doctrina de la predestinación llegamos a la sorprendente conclusión de que la promesa con que nos persuade Pascal para que apostemos afirmativamente es ilícita, al no estar justificado en absoluto el nexo de necesidad entre “apostar a favor” y “ser salvados”.

La doctrina teológica sobre la gracia impide identificar la apuesta, caso de ser sólo iniciativa humana, como en efecto parece, con la fe, y considerar el embrutecimiento como medio efectivo exclusivamente nacido de la voluntad del hombre para encaminarnos a Dios y obrar el bien.

puede ofrecernos así más que un máximo de incertidumbre de la ganancia, idéntico a la impenetrabilidad del misterio de la justicia divina. El apologista no puede garantizar ni prometer la vida eterna, sencillamente porque nadie sabe quiénes ni por qué son elegidos unos y condenados otros: la pertenencia a cualquiera de estos dos grupos sólo depende de la voluntad absoluta de Dios en la que el artificio de la apuesta en nada influye. Pascal sabía que, si bien el cálculo probabilístico era capaz de “regular” lo azaroso y efectuar aproximaciones a los posibles resultados por la matemática, este valor de predicción sorprendente frente a lo no sometido a ley alguna sólo podría utilizarlo como instrumento de persuasión frente al libertino, mas nunca como verdadera demostración, pues en última instancia su regla de los repartos se veía desbordada, anulada, ante la inconmensurable imprevisibilidad de los designios ocultos del Creador. Se ve así cómo la doctrina teológica sobre la gracia impide identificar la apuesta, caso de ser sólo iniciativa humana, como en efecto parece, con la fe, y considerar el embrutecimiento como medio efectivo exclusivamente nacido de la voluntad del hombre para encaminarnos a Dios y obrar el bien. Sólo el creador opera en nosotros la “*sanatio interna*” para hacernos dignos de recibir la gracia y sólo Él nos “sana externamente” para la realización de obras buenas. Al mismo tiempo, nuestro análisis sobre la predestinación nos ha permitido descubrir la imposibilidad de prometer una eternidad de vida feliz como ganancia de la apuesta. Ya no hay igual riesgo de ganancia que de pérdida, no implicando la existencia de Dios la salvación. Se puede apostar por Dios; puede existir Dios; y aún así ser condenados y perder hasta lo poco que habíamos apostado. Hasta aquí “*le dessous du jeu*” por el que interroga el libertino, que nos muestra cómo todo el entramado matemático-probabilístico de la apuesta no constituye más que un audaz recurso de persuasión, sin validez probativa alguna, para mover la voluntad del indiferente.

“Es preciso que la justicia de Dios sea enorme, como su misericordia. Ahora bien, la justicia hacia los réprobos es menos inmensa y debe extrañar menos que la misericordia hacia los elegidos” (Pensées. 418).

Este fragmento, adición al margen de la página tercera del manuscrito original, pasa con frecuencia inadvertido en una primera lectura superficial del texto, pues no parece concordar en exceso con los párrafos adyacentes. Para nosotros, sin embargo, es de la mayor importancia, pues muestra la presencia real del problema de la Predestinación en la mente de Pascal durante la redacción del argumento de la apuesta. Si no pudo resistirse a consignar estas palabras marginales, si se vio compelido a ello, ¿cómo dudar de la enorme importancia que habían de tener en su mente y de su relevancia para abordar una adecuada interpretación de este fragmento? El mensaje que se nos quiere transmitir parece claro: tras unas

consideraciones previas sobre la inconmensurabilidad de nuestra justicia y la justicia divina, nos hallaremos en disposición de no extrañarnos en demasía de los designios ocultos de la predestinación y así los aceptaremos sin mayor dificultad, pese a que la justicia y la misericordia divinas permanezcan para nosotros absolutamente incognoscibles. Una vez nuestro ánimo así dispuesto, pasa Pascal a realizar una nueva consideración introductoria en esta tercera página, esta vez sobre un tema diferente: la incognoscibilidad de la existencia y la naturaleza de Dios por la razón. Repitiendo el esquema anterior, termina la página con estas líneas:

"Pero por la fe conocemos su existencia, por la gloria conoceremos su naturaleza"
(*Pensées*. 418).

Nuevamente la revelación nos dice que sólo por el don divino, la gracia de la fe, conoceremos la existencia de Dios y sólo en el estado de gloria, su naturaleza. La apuesta ya ha sido introducida en la página tercera y comenzará su verdadero desarrollo en la cuarta con este inicio: *"Hablemos ahora según las luces naturales"*. El lector ya tiene en mente los presupuestos de la predestinación y la gracia de la fe como horizonte interpretativo de los argumentos subsiguientes, mas al interlocutor escéptico hay que hablarle según las "luces naturales", que no son las de la fe (17). Esta contraposición entre las luces naturales y la fe se corresponde con la establecida en el fragmento 781 donde se hace cargo Pascal de la inadecuación de los argumentos probatorios de la divinidad hechos desde *"la fe viva dentro del corazón ...a aquellos en los que esta luz está extinguida"*, ya que *"nada es más propio que esto para engendrar en ellos el desprecio"*. Es por ello que para no correr la misma suerte que aquellos a quienes critica, Pascal no argumentará desde la fe, que permanece como el "revés", *"le dessous du jeu"*, sino desde la razón, sabiendo no obstante que la única verdad cierta será aquella obtenida por revelación, fundamento último de cualquier hallazgo que logremos por medio de las luces naturales. En resolución, sólo desde el marco interpretativo de predestinación y gracia que nos brinda el apologista en la página tercera de su manuscrito, lograremos "rescatar" la apuesta de los numerosos equívocos a los que se ha visto sometida a lo largo del tiempo; sólo mediante una sabia combinación de ambos planos —luces naturales y fe— adquiere la apuesta su verdadero valor, habiendo de ser cautelosa en extremo toda extrapolación o contaminación entre sendos niveles de discurso: matemático-racional y teológico de fe.

Desde presupuestos por completo diferentes a los nuestros, Lucien Goldmann en su clásico estudio llega a formular sólidamente una serie de interesantes conclusiones que habremos de someter a un análisis desde el nuevo punto de vista que

Ya no hay igual riesgo de ganancia que de pérdida, no implicando la existencia de Dios la salvación. Se puede apostar por Dios; puede existir Dios; y aún así ser condenados y perder hasta lo poco que habíamos apostado.

17. Discrepamos abiertamente en este punto del excelente análisis filológico-lingüístico realizado por Brunet, quien argumenta de modo diferente: *"Por tanto, la expresión 'hablemos ahora' no se opone al conocimiento por la fe"*. G. Brunet. *Op. Cit.* pág. 61. *"A la argumentación pragmática del primero va a seguir 'ahora' una argumentación racional; y el libertino, ya inclinado a buscar a Dios por su interés temporal, cederá finalmente al lenguaje de la razón. Tal es la hipótesis que nos parece más satisfactoria para dar cuenta de la palabra 'ahora', escrita al comienzo de la Apuesta"*. *Op. cit.* pág. 40.

aporta nuestra perspectiva. Considerando el problema que presenta para Pascal la compatibilidad de las doctrinas jansenistas de la predestinación y la gracia con la redacción de una apología, el comentarista se esfuerza en no imputarle ilícitamente al autor de los *Pensamientos* una contradicción de la que sólo sea responsable en última instancia la propia interpretación. Y, en efecto, logra Lucien Goldmann hallar una salida a la en principio tan evidente paradoja: la apología viene a formular una praxis ética regida por el imperativo formal: “*Comportate ante todo hombre, quienquiera que sea —ante el peor y ante el mejor— como si Dios debiera servirse de tu acción para salvarlo*” (18). La apuesta tiene así como destinatario a un hombre inseguro de su salvación o condenación, raíz de la esencialidad humana trágica; es un puente tendido entre sus dos posibilidades permanentes de ser elegido o condenado. La apuesta se hace así necesaria, aunque “inútil” desde una cierta perspectiva teológica, lejos siempre de toda certidumbre. La apología pascaliana sitúa así al hombre de cara a un bien cuya realización no depende de sus propios méritos, de cuya existencia ni siquiera tiene prueba cierta, que al mismo tiempo que le obliga a relativizar todo el valor de los bienes terrenos, le obliga a apostar por él para lograr darle a su vida el único sentido de que es capaz: la apuesta por un Dios oculto (19). El sujeto de la apuesta será universal en este sentido, incluyendo a Pascal mismo, pues para Goldmann toda certidumbre sobre la existencia de Dios distinta de la mera apuesta, de la búsqueda incesante, contraría la visión trágica pascaliana del hombre enfrentado a un Dios que se esconde: creer es y no puede ser más que apostar, no es posible una certidumbre mayor (20).

Es evidente que se ha producido aquí una subversión del valor de incertidumbre de la voluntad divina para darnos o retirarnos la gracia de la fe y la oración, por el valor mismo de certeza que conlleva la fe. Sin embargo,

para Pascal sí es posible una certidumbre mayor que la de la búsqueda; sí es posible una fe en Dios libre de toda sospecha, si se la concibe correctamente, de acuerdo con los *Escritos sobre la gracia*, como don sobrenatural divino. El hombre a quien Dios ilumina con la fe cesa toda búsqueda, elimina toda incertidumbre; su fe no es ya simple apuesta. No obstante, persiste la contingencia de que este don nos sea retirado tan inopinadamente como se nos concedió: Dios está oculto, en efecto, para aquellos que tienen verdadera fe, mas no en cuanto a su existencia, sino sólo en cuanto a su voluntad inescrutable. Nadie está seguro de perseverar en su fe: ésta es la tragedia del hombre. Pero

18. GOLDMANN, Lucien: *Le Dieu caché*. Gallimard. Paris. 1985. pág. 327. Asimismo: “*Así el imperativo formal que justifica realmente la apología nos parece ser el de actuar ‘como’ si todo hombre tomado individualmente pudiera en los instantes que le quedan por vivir —sean o no numerosos— ser salvado mas también ser condenado y hacer todo cuanto está en nuestro poder para ayudarle ‘a tener piedad de sí mismo’*”. Op. cit. pág. 325.

19. “*Se ve toda la importancia y el sentido de la apuesta de Pascal; lejos de querer afirmar simplemente que es razonable arriesgar los bienes ciertos y finitos de la vida terrestre por la eventualidad de ganar una felicidad doblemente infinita en intensidad y en duración (no siendo esto sino el aspecto exterior de la argumentación...) al contrario, afirma que los bienes finitos del mundo no tienen ningún valor, y que la sola vida humana que tiene un significado real es la del ser razonable que busca a Dios (ya sea feliz o desgraciado porque lo encuentre o no lo encuentre, lo que no podrá saber más que después de la muerte), del ser que compromete todo su bien en la apuesta sobre la existencia de Dios y el auxilio divino en la medida misma en que vive para y hacia una realización (la felicidad infinita) que no depende de sus propias fuerzas y de cuya llegada no tiene una prueba teórica cierta*”. Op. cit. pág. 336.

20. “*Para él, buscar a Dios es encontrarlo, pero encontrarlo es todavía buscarlo. De suerte que un descanso que ya no fuera búsqueda, una certeza que ya no fuera apuesta, se situaría precisamente en el lado opuesto mismo de la visión pascaliana del hombre*”. Op. cit. pág. 327.

una vez recibida la gracia, lo que era duda en la apuesta deviene completa certidumbre sobre la existencia de Dios. Apostar es creer sólo en el estado de caída no auxiliado por la gracia. Ciertamente habría ahí una dimensión trágica. Pero ello no constituye la fe verdadera. La fe como don está por encima de la simple apuesta y logra la certeza absoluta, perdiendo su dimensión trágica anterior y abriéndose a lo realmente trágico de la dimensión humana: la posibilidad siempre incierta de llegar a perder el favor divino que nos hace creer, como le ocurriera a Pedro —modelo de la fe más firme— en el momento de las negaciones.

Confirmados así en la idea básica de que todo medio humano es inadecuado para lograr un conocimiento cierto sobre la existencia de Dios y nuestro destino en la salvación, con lo cual otro habrá de ser el cometido del argumento pascaliano, y habiendo comprobado cómo la hipótesis dialéctica nos ofrece la valiosa sugerencia de que la apuesta es mero medio para una praxis social, dinamizadora de una existencia embarcada en un fin último incierto en el que se ha empeñado todo, que condiciona nuestra acción en el presente para con los demás y en nuestro propio modo de autocomprensión, ¿por qué secreto mecanismo psicológico habrá de lograr el argumento pascaliano implicar una determinada praxis social?, ¿es la mera formalidad del imperativo categórico que más arriba transcribimos tan similar al kantiano, capaz de mover a los hombres a un cambio tan radical en sus actitudes?, ¿no es pecar de idealismo creer que surgirá el mutuo respeto meramente por compartir la condición de poder ser salvados o condenados al arbitrio del creador? Ciertamente no confiaba Pascal en la buena voluntad del hombre para fundar la justicia. Bien sabía él que entre los hombres reinaba el egoísmo y el amor propio, que toda ley es injusta y sometida al capricho de las modas y el tiempo. Toda justicia ha de estar acompañada de la fuerza, o incluso del engaño, para que no se revele impotente e ineficaz pues es necesario mantener la paz social a toda costa:

“Es peligroso decirle al pueblo que las leyes no son justas porque no las obedece más que a causa de que las cree justas. Por esto es preciso decir al mismo tiempo que es necesario obedecerlas porque son leyes, así como que hay que obedecer a los superiores no porque sean justos, sino porque son superiores. He aquí por lo que toda sedición es prevenida si se puede hacer entender esto y (ésta es) propiamente la definición de la justicia” (Pensées. 66).

Si el conservadurismo de Pascal se limitaba en lo social a evitar levantamientos e insurrecciones populares, sangrientas guerras civiles que al cabo no conducirían a nada; si en su concepción de la ley pesaba más que el mero “respeto a la legalidad”, el valor persuasivo práctico de la misma, sabedor de que *“la jurisdicción no se confiere para el jurisdicente, sino para el jurisdiciado”* (Pensées. 67); si desconfiaba de que el hombre pudiera llegar jamás a una sociedad justa en su estado de corrupción, pero no renun-

Apostar es creer sólo en el estado de caída no auxiliado por la gracia. Ciertamente habría ahí una dimensión trágica. Pero ello no constituye la fe verdadera.

La apuesta sólo
conducirá a un deseo
interesado de la
existencia de Dios. Toda
otra búsqueda racional
desinteresada, no
sometida a la
concupiscencia de
nuestro estado de caída,
requerirá la ayuda
sobrenatural de la gracia,
cuya intervención hemos
descartado de la apuesta.

ciaba al menos a una tranquilizadora conservación pacífica del *statu quo*, ¿de qué medios disponía para ello?, ¿en qué medida el imperativo de considerar a cada hombre digno de ser elegido, sin hacer distinciones y actuar como si nuestra acción fuera a contribuir a su salvación, puede ser investido de una fuerza superior vinculante que doblegue la díscola naturaleza humana siempre inclinada a la lucha, por el propio egoísmo?

La respuesta a este interrogante nos la ofrece el propio Pascal en sus *Escritos sobre la gracia*, donde se evidencia el papel pacificador y de control social y del individuo que desempeña “el misterio incontrovertible de la donación de la gracia y la salvación”. En última instancia, la temerosa incertidumbre sobre nuestro propio destino y la omnímoda dependencia del creador serán las que aseguren una práctica de la virtud motivada no por un respeto idealista e ineficaz a la ley moral —algo inconcebible en el estado de caída—, sino por el irresistible atractivo de la propia conveniencia en lograr la salvación, unido al reforzador influjo del miedo a ser abandonados por la gracia perseverante divina (21).

“[¿No es manifiesto que] nunca se tiene la seguridad de perseverar y que los más justos no están exentos de este temor y que no habría nada que arruinara más la justicia que la ruina de este temor (crainte)?” (Écrits, págs. 333–34) [Subr. mío].

Es así que la apología muestra esta motivación subyacente de lograr una universal práctica de la virtud, para nada contraria a la doctrina de la predestinación y la gracia, sino por entero urgida y nacida de ella. El misterio insondable de la voluntad divina funda la “*crainte*” sobre la que se constituirá toda justicia posible para el universo de la humanidad en estado de caída (22). Sólo desde esta perspectiva era posible desvelar el último fundamento de la motivación a la práctica de la virtud de la apuesta que, como ha quedado claro, va mucho más allá de una mera similitud con el imperativo categórico kantiano, como señalaba Lucien Goldmann. Mientras Kant parte en su ética de un universal “reino de los fines en sí” basado en el hecho de la razón de la libertad autónoma y la ley moral inscrita en el hombre, Pascal parte del Dios oculto, del misterio incognoscible de la predestinación y la gracia para fundar su proyecto. Todo intento de aproximación quedará en mera similitud formal.

“Seguid la manera por la que ellos han comenzado. A saber, haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente esto mismo os hará creer y os embrutecerá (abêtira)” (Pensées. 418).

21. “Todos deben estar en el temor, porque no hay ningún justo que no pueda caer en cualquier momento; así como tampoco hay ningún pecador que no pueda ser redimido en cualquier instante, pudiendo siempre la gracia de la oración ser quitada o donada”. *Écrits*, pág. 335.

22. Cfr. n. 11.

Este sorprendente consejo que ofrece Pascal ya casi al final del fragmento que venimos comentando, que tanta tinta ha hecho correr en los escritos de los

comentaristas —lo que nos advierte de la extrema dificultad que presenta para su interpretación— encuentra sin embargo en nuestra perspectiva un lugar adecuado y concordante con la totalidad de la hipótesis. En efecto, la consigna de “practica y creerás” viene a insertarse sin violencia como la consecuencia lógica de la apuesta realizada previamente. La praxis que ésta funda no es sino este embrutecimiento, este actuar conforme a los preceptos de la moral cristiana. Ya hemos contemplado cómo el miedo, el temor ante la imprevisible voluntad divina sobre nuestro destino motivaba dicha praxis por la mera conveniencia de no incurrir en la cólera divina: si un justo puede ser abandonado por la gracia (así San Pedro) ¿cuánto más un pecador? (23). Si bien es verdad que esta lógica no tiene por qué responder necesariamente al misterio de la donación de la gracia por parte de Dios. Sin embargo, junto a este factor de coerción, más o menos engañoso, que mueve nuestro interés egoísta, encuentra Pascal otro mecanismo capaz de suscitar decisivamente la atracción irresistible de nuestro deseo concupiscente, no instado por temor alguno. Esta segunda moción que realiza la apuesta obrará igualmente sobre nuestro deseo, sobre nuestra voluntad sometida por la delectación concupiscible: la apuesta sólo conducirá a un **deseo interesado de la existencia de Dios**. Toda otra búsqueda racional desinteresada, no sometida a la concupiscencia de nuestro estado de caída, requerirá la ayuda sobrenatural de la gracia, cuya intervención hemos descartado de la apuesta.

Conoce Pascal la psicología de los jugadores de azar y en este conocimiento fundará la efectividad práctica de su argumentación. Sabe el apologista que en la apuesta no existe certidumbre existencial alguna sobre el objeto apostado, ni antes, ni después de realizar dicha apuesta. A saber, el jugador de ruleta que arriesga su dinero, por ejemplo, por el número cuatro rojo, desconoce en absoluto si ganará o no. Es más, puede que en su incertidumbre incluso apueste a otros números. No obstante, si previamente a apostar, todos los números de la mesa de juego le resultaban indiferentes, efectuada la apuesta se produce un cambio de valoración radical. Todo el deseo vital del jugador, todo el ímpetu de su concupiscencia, se vuelcan con feroz pasión en la esperanza de que el número afortunado sea precisamente el cuatro rojo elegido: su beneficio material está en juego. La incertidumbre sobre el resultado persiste, pero ahora toda la potencialidad deseante del individuo se halla canalizada hacia un solo objetivo determinante, atrayente. Toda pasión se encauza hacia este fin. Todo otro número de la mesa ahora sí le parece indiferente y deja de motivarle; ya no le atrae. Podríamos decir que toda la vida del jugador está embarcada, orientada, esperanzada en que salga el cuatro rojo. Pues bien, exactamente el mismo mecanismo psicológico opera en el argumento de la apuesta. El hombre que se arriesga por Dios antes de apostar encuentra indiferente la opción, mas una vez que

La apuesta no logra absolutamente mover a la fe en el interlocutor pues, matizando las palabras de Lucien Goldmann, aunque “apostar es creer”, como él mismo reconoce, esta creencia es incierta, inacabada, incapaz de reposo.

23. “No hay nada extraño en que Dios deje a los hombres que le dejan”. *Écrits*, pág. 325.

¿Ha cerrado Pascal en su apuesta todos los caminos posibles para la fe? En absoluto. Toda la parte final del argumento está orientada a culminar la obra emprendida con la verdadera conversión del impío, con la “curación”, la sanación reparadora de su naturaleza caída, por la gracia divina.

se ha decidido, embarca toda su vida, todo su deseo, en que Dios exista, persistiendo sin embargo la incertidumbre. ¿Y qué es este volcarse, este orientar toda la propia concupiscencia, todas las pasiones, hacia el objeto de la apuesta —el cuatro rojo o Dios— sino el embrutecimiento? ¿De qué modo puede el jugador “motivar”, “influir” inútilmente en el azar para que salga su número? Ahí es nada que le vemos “embrutecerse”, “atontarse” y hablarle a la ruleta, a la bolita, para que se detenga donde él quiere como si esto influyera en algo su suerte. O agitar los dados y echarles el aliento animosamente como para “inclinarnos” a su favor. Ahí es nada ver a quien ha apostado por Dios, “embrutecerse” a su modo, y no habiendo ruleta ni dados, encargar misas desesperadamente y tomar agua bendita en la vana creencia de que en algo variará ello el resultado de su apuesta, la voluntad absoluta de Dios de salvarle o condenarle. Cree, quiere que Dios exista, como quiere y cree en la posibilidad de que salga el cuatro rojo. Y en un jugador este querer, este creer es ilimitado y se ve revestido de una pasión y un deseo infinitos.

Éste y no otro nos parece ser el mecanismo del “*abêtissement*” pascaliano, fundador de una praxis virtuosa por mero interés concupiscible pasional, el único posible al hombre caído, pero ineficaz en última instancia para lograr la fe verdadera que, una vez más insistimos, según Pascal sólo viene como donación divina por la gracia, no por los méritos de nuestra conducta. Mostramos así nuestra disconformidad con la tesis de Miguel Asín Palacios de que “*la fe se adquiere y fortalece por medio de la práctica de las obras buenas y de los ejercicios de devoción*” (24), ya que nos parece en todo punto calificable de neopelagiana y molinista, en terminología del propio Pascal, al admitir implícitamente la posibilidad de alcanzar la fe en Dios por medios exclusivamente humanos, o motivar siquiera la donación graciosa del auxilio divino. Caso muy distinto sería que la “fe” aludida no fuera sino esa “tendencia pasional deseante” que hemos explicitado anteriormente, pero nunca la auténtica fe cristiana. En resolución, la apuesta no logra absolutamente mover a la fe en el interlocutor pues, matizando las palabras de Lucien Goldmann, aunque “apostar es creer”, como él mismo reconoce, esta creencia es incierta, incapaz de reposo. Y apostillamos: porque —siempre según Pascal— está necesitada de la gracia para ser la verdadera fe cristiana en la que la duda se halla ausente. Y en segundo lugar, la consigna del embrutecimiento de “practica y creerás” tampoco logra por el mismo motivo una verdadera conversión. No deja sin embargo de resultar asombroso el logro pascaliano de haber fundado la práctica de la virtud cristiana y una praxis social de mutuo respeto, sin apelar más que al deseo concupiscible del hombre, sin apelar al concurso de la gracia perseverante.

Si bien se ha justificado el propósito y validez de la Apología pascaliana, habiendo logrado su conciliación con la

24. ASÍN PALACIOS, Miguel: *Huellas del Islam*. Espasa Calpe. Madrid. 1940. pág. 222.

doctrina de la predestinación y la gracia, pese a Barcos y al resto de los jansenistas antiapologetas, el resultado obtenido finalmente parece defraudarnos en cierto modo. Pascal ha logrado despertar en el hombre caído el deseo de que Dios exista y, mediante ello, ha suscitado en él la práctica de la virtud, mas ¿qué lugar queda para la verdadera conversión a la fe y a las obras de la caridad que ha de perseguir todo buen apologeta? ¿Ha cerrado Pascal en su apuesta todos los caminos posibles para la fe? En absoluto. Toda la parte final del argumento está orientada a culminar la obra emprendida con la verdadera conversión del impío, con la “curación”, la sanación reparadora de su naturaleza caída, por la gracia divina. Si leemos atentamente veremos cómo Pascal utiliza hasta tres veces el término “sanar” (*guérir*), que es precisamente el vocablo empleado con más frecuencia para indicar la acción sanadora de la gracia en el corrompido espíritu humano.

“Queréis sanaros (guérir) de la infidelidad y demandáis los remedios para ello; aprended de los que, etc. han estado atados como vosotros y que apuestan ahora todo su bien. Son gentes que conocen el camino que vosotros queríais seguir y que están sanadas (guéris) de un mal del que vosotros queríais sanar (guérir).”
(*Pensées*. 418) [Subr. mío].

Ciertamente se emplea la misma analogía aquí que en el caso de la gracia: un espíritu enfermo de un mal que precisa “ser curado”. Metáfora que implica una vez más la pasividad del paciente ante la eficaz e irresistible acción sanadora recibida “*ab extrinseco*”, que se limita a aceptar sumisamente. Y ese mal no es otro que la concupiscencia que esclaviza a la voluntad y que hace decir al interlocutor de la apuesta: “*No soy libre, no se me deja y estoy hecho de tal manera que no puedo creer*”. Con claridad es descrita en esta sentencia el estado de caída que rinde al hombre haciéndole incapaz de la fe y de toda obra buena para su propia salvación. El interlocutor de la apuesta se halla privado de la luz, privado de la gracia, imposibilitado para creer, esclavizado por el mal del pecado original adámico que se hace efectivo en el sometimiento de su voluntad a las pasiones ¿Qué remedio puede conducir al incrédulo al camino de la fe?: el ejemplo de los creyentes que ya han recibido la gracia pero “*que han estado atados como vosotros y que apuestan ahora todo su bien*”. Los creyentes que estuvieron sometidos en un tiempo al estado de corrupción hasta que fueron sanados interna y externamente, que sin embargo siguen “apostando”, ahora no desde la incertidumbre, sino confiadamente, con la indispensable ayuda del concurso divino, todo su bien desde la fe.

Y culmina el fragmento con la confesión de Pascal: “*Si este discurso os place y os parece sólido, sabed que ha sido hecho por un hombre que se ha arrodillado antes y después para rezar a ese ser infinito y sin partes, al que somete todo lo suyo, para que someta asimismo lo vuestro para vuestro propio*

Se superponen así continuamente en la apuesta el plano terrenal y el sobrenatural, sobre los que se dilucida la existencia trágica del hombre que apuesta desde la fe o la increencia, mas siempre en la incertidumbre de no perseverar, en un desesperado intento de tender un puente de unión entre ambos.

Si admitimos finalmente
que Pascal es
perfectamente consciente
de la imposibilidad de
prometer la salvación
por medio de su apuesta,
que es inviable someter a
ley matemática alguna
de probabilidad el
misterio en que Dios
oculta sus designios, que
su Apología no es capaz
últimamente de
proporcionar una
verdadera conversión a
la fe ¿qué valor le resta
al argumento?

bien y para su gloria" [Subr. mío]. Como queriendo indicar una vez más la futilidad de las obras humanas si no son ayudadas por la oración eficaz, antes y después, al creador; y recordándonos que es Dios quien somete todo lo nuestro a sí, para nuestro bien, si nosotros se lo pedimos, mas sabiendo que es por su gracia por la que de nuestros labios sale una oración. Se superponen así continuamente en la apuesta el plano terrenal y el sobrenatural, sobre los que se dilucida la existencia trágica del hombre que apuesta desde la fe o la increencia, mas siempre en la incertidumbre de no perseverar, en un desesperado intento de tender un puente de unión entre ambos.

Llegados a este avanzado punto de nuestro análisis hemos de enfrentarnos con el problema insondable de intentar descubrir en la medida de lo posible mediante la formulación de una hipótesis verosímil qué es lo que pretendía en definitiva el autor de la apuesta con su argumento y si también él en cierto modo apostó en su vida. Si consideramos que la promesa de la apuesta: "*Si ganáis, lo ganáis todo*" se halla imposibilitada desde la exigencia misma de la teología de la predestinación y la gracia, y que por tanto Pascal no podía en puridad, sinceramente, prometer la salvación de aquéllos que se sometieran a la lógica de su argumento, pues conocía lo inescrutable del decreto divino, ¿acaso hemos de pensar por un momento que sucumbió el filósofo en última instancia al pelagianismo, sometiendo la voluntad divina a los méritos y libre deseo del hombre? ¿Sucumbió el Pascal teólogo—jansenista al Pascal más humano, necesitado de una recompensa divina por su existencia trágica sufriente? Quien tantas veces se quejó de ver malinterpretado a su maestro Agustín desde la herejía de Pelagio no se merece ser tratado de modo semejante (25).

Brunet nos brinda una hipótesis sugerente, toda vez que Pascal "*proyectaba un 'Discurso de la máquina', que asimismo llamaba 'Carta para quitar los obstáculos', esos obstáculos son las pasiones que se arraigan por el hábito. Ahora bien, un hábito nuevo —como el de tomar agua bendita— combate los hábitos contrarios e inclina al autómata*" (26). Ciertamente el "*abêtissement*" que nos propone el apologista tiene como fin la disminución de las pasiones que encadenan nuestra voluntad y le impiden desear aquello que sin embargo es su máximo bien. El hombre que por la apuesta orienta todo su deseo hacia la existencia de Dios y disminuye sus pasiones por una praxis virtuosa ha vencido finalmente todo obstáculo que le impida amar a Dios con una fe verdadera lograda por una sincera

conversión. Mas esta hipótesis, muy agustiniana en sus presupuestos teológicos de una gracia que "ruega" e "invita" al hombre a abrirle las puertas de su corazón endurecido, a vencer los obstáculos que le separan de Dios, para obrar en él su sanación, no se adecuaba a la doc-

25. Observemos con cuánta facilidad pueden ser malinterpretadas, como pelagianas, las siguientes palabras de Pascal sin la indispensable luz que nos aportan los *Escritos sobre la gracia*: "*No hay nada más digno de ser amado que Dios y que sólo puede serle quitado a aquellos que lo rechazaron, que es poseerlo el desearlo y es perderlo el rechazarlo... Así se alegra el alma de haber encontrado un bien que no puede serle arrebatado mientras ella desee poseerlo*". PASCAL, Blaise: "Sur la conversion du pécheur" en *Oeuvres Complètes*. Op. cit. pág. 291.

26. G. Brunet, *Op. Cit.* pág. 74.

trina Portroyalista de la gracia plenamente eficaz y victoriosa de Dios como causa primera. Aquél a quien Dios concede la oración, la fe y la perseverancia, aquél que es sanado por Dios no precisa asentar previamente ni vencer obstáculo alguno para que obre en él el concurso divino, es más, Dios mismo vence dichos obstáculos (27). La necesidad metafísica de la que el Jansenismo revistió la teología agustiniana de la gracia desvirtúa en ésta su antiguo carácter de invitación y ruego y elimina la posibilidad humana de resistirse al concurso necesario de la causa primera. Incluso es inconcebible una auténtica espontaneidad en el hombre de buscar a su creador, que no haya sido previamente suscitada por una eficaz vocación de éste: todo hombre que busque a Dios, venciendo para ello los obstáculos que encuentre en su camino, es porque con anterioridad ya ha sido no invitado, sino irresistiblemente llamado, buscado y encontrado por su creador (28). Abandonamos pues esta hipótesis, reconociendo no obstante la adecuación que presenta con muchos pasajes comentados, pero no creyéndola compatible con la generalidad de los presupuestos teológicos pascalianos.

Si admitimos finalmente que Pascal es perfectamente consciente de la imposibilidad de prometer la salvación por medio de su apuesta, que es inviable someter a ley matemática alguna de probabilidad el misterio en que Dios oculta sus designios, que su Apología no es capaz últimamente de proporcionar una verdadera conversión a la fe ¿qué valor le resta al argumento? Ha logrado una insospechada eficacia práctica en la promoción de la virtud individual y social. Asimismo hemos señalado que Pascal anticipa su culminación por la restauración curativa de la gracia y la oración, naturalmente y es obvio señalarlo, sólo para los elegidos aunque, en el plano humano, condenados y elegidos permanezcan indiscernibles. Es así que la apuesta ni es causa directa de merecimiento de la gracia, ni siquiera “reveladora” del número de los elegidos, no pudiendo sobrepasar su eficacia el plano de lo puramente terrenal. El valor del argumento pascaliano estriba definitivamente y de modo único en la persuasión, en la moción que provoca en el hombre a obrar la formalidad de un bien no deseado de corazón; la moción a desear la existencia de Dios no querida “*per se*”, sino accidentalmente, por las consecuencias que de dicha existencia se derivan: la consecución del beneficio enorme de una infinitud de felicidad. Quedan justificadas así las contradicciones internas que encierra su composición dentro del sistema teológico pascaliano, que el propio autor conocía como “el revés de la apuesta”: una apuesta que, como la ley, “*no se confiere para el jurisdicente sino para el jurisdicado*”.

Es posible afirmar así una universalidad del sujeto de la apuesta, incluido el propio Pascal, previa al auxilio de la gra-

El valor del argumento pascaliano estriba definitivamente y de modo único en la persuasión, en la moción que provoca en el hombre a obrar la formalidad de un bien no deseado de corazón.

27. “El Dios de los cristianos es un Dios que hace sentir al alma que él es su único bien... y que le hace al mismo tiempo aborrecer los obstáculos que la retienen y le impiden amar a Dios con todas sus fuerzas”. (*Pensées*. 460).

28. “No queda sino señalar que hay dos maneras en las que el hombre busca a Dios; dos maneras en las que Dios busca al hombre... Porque la manera en la que Dios busca al hombre cuando le dona los débiles comienzos de la fe para hacer que el hombre le grite viendo su extravío: ‘Señor, busca a tu servidor’, es bien diferente a aquella en la que Dios busca al hombre cuando ejerce la oración y le busca para hacerse encontrar. Ya que aquél que decía: busca a tu servidor, había sido ya sin duda buscado y encontrado”. *Ecrits*, pág. 322.

cia como horizonte y límite de la condición humana. Sin embargo no es universal su valor de persuasión para quien conoce su estructura interna y los presupuestos sobre los que se funda. No es universal su valor de incertidumbre para aquellos que, pese a haber obtenido la fe —y ya no apuestan por la existencia de Dios que conocen por la gracia—, siguen apostando su vida por un Dios cuya existencia de cierto conocen, pero cuya voluntad de salvación o condenación permanece oculta siempre —por ello siguen apostando y la apuesta se hace estructuralmente necesaria por lo inescrutable de la voluntad divina— hasta que la muerte rasgue el velo del terrible enigma de la Predestinación, que proyecta sobre nuestra existencia una siniestra sombra de tragedia, incertidumbre de la que es testigo el argumento pascaliano, heterogéneo al “saber”, a la “verdad” que quisiera descubrir en él el aparato hermenéutico el cual se ve desbordado a cada paso y convertido él mismo en apuesta, reducido a un episodio más del “**practica y creerás en tu propia interpretación**”, “embrutecido” por un texto que muestra en acto la imposibilidad de volver a la seguridad del Padre.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE VIDARTE

A partir de la doctrine de la prédestination et la grâce de Pascal telle que ce dernier l'expose dans ses Écrits sur la grâce, nous réalisons une lecture de l'argument du pari qui prétend inscrire ce fragment dans le cadre général de la pensée théologique pascalienne. Le résultat de cette recherche nous montrera la nécessité de reconsidérer certaines des

interprétations classiques sur l'argument du pari. En effet, ces dernières n'ont pas pris en considération la profonde conviction janséniste de l'auteur en tant que clef indispensable pour la lecture du corpus pascalien, fait qui plonge toute interprétation dans une irrémédiable et tragique incertitude.

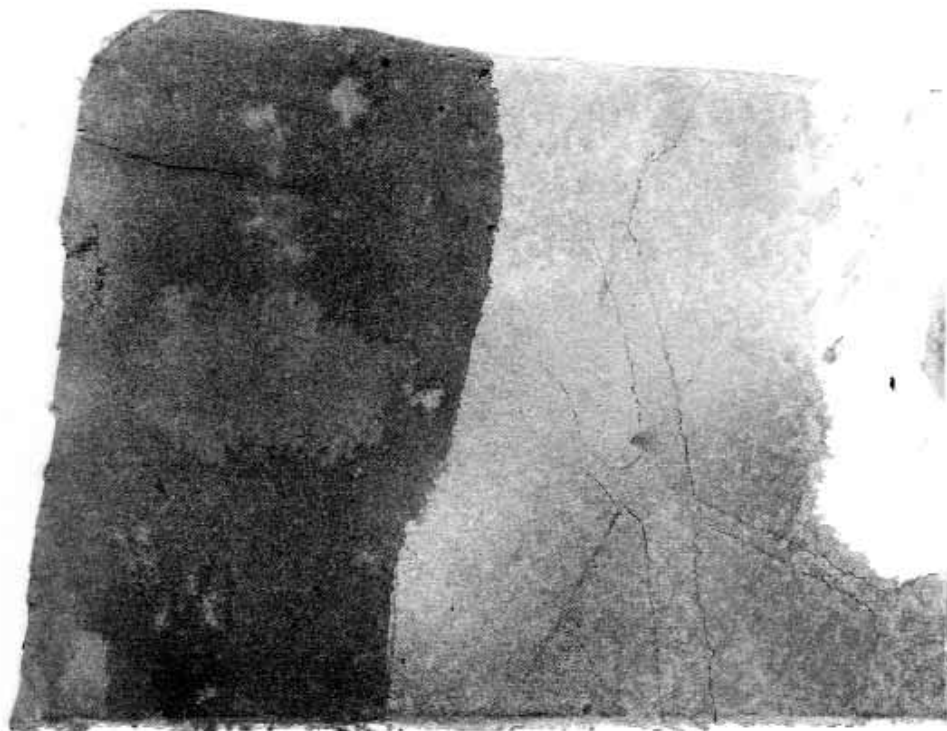
SUMMARY OF VIDARTE'S ARTICLE

Starting from Pascal's theory of predestination and grace as he states it in his Écrits sur la grâce a reading of the argument of the wager is made that attempts to put this passage in line with the general scheme of Pascal's theological thinking. It will be clear, as a result of the research, the need for a

revision of those traditional interpretations of the argument of the wager that have not taken into consideration the deep Jansenist conviction of the author as an essential key for the reading of Pascal's corpus, a fact that opens any interpretation to an irremediable tragic uncertainty.

EL DISCURSO CONTEMPORÁNEO DE LA FILOSOFÍA DE SARTRE

Sebastián Salgado



El propósito que aquí se enuncia, disponer una recuperación de la filosofía de Sartre en sentido contemporáneo, sólo se conseguirá otorgando a la misma, a la filosofía sartreana, una forma determinada, la de célula, donde registrar sus condiciones: indispensabilidad e insuficiencia. La filosofía de Sartre se presentará indispensable en la medida en que ofrezca un nuevo modelo de producir discursos, que resumimos bajo el concepto de *historialisation* —*Vérité et existence*—, que Sartre prefiere frente al de simple *historisation*. Pero, al mismo tiempo, esta célula-Sartre, este nuevo logos, aún siendo indispensable, resulta insuficiente, pues no puede por sí



solo ofrecer el contenido entero del proyecto general en el que se encuentra inmerso: la deconstrucción de la idea moderna de sujeto. En este caso, queremos revelar esa insuficiencia como motivo dialógico de contemporaneidad del filosofar sartreano mostrando, así, la relación que éste mantiene con los proyectos filosóficos de Spinoza y Deleuze.

La filosofía de Sartre lleva a cabo una recuperación del filosofar spinoziano como criterio de actualidad del principio de organización existencial de la subjetividad; la aprehensión de la misma, lejos de convertir a ésta en sustancia, se aproxima mucho más al nombramiento del deseo —la realidad percibida en tanto que relación, afección o cuerpo— como desconocimiento de la singularidad existencial. Así, la relación que el pensamiento de Sartre mantiene con la filosofía de Spinoza se centra en la apertura del concepto de existencia a una dimensión diferencial de su potencia. Esta dimensión refiere el tratamiento de la existencia más allá de su hallazgo fenomenológico, por lo que el acercamiento sartreano a Spinoza es principio de discontinuidad del proceso fenomenológico que lleva a cabo la filosofía de Sartre: la existencia es libertad. Proyecto, singularidad, potencia, deseo, en definitiva: *conatus*. “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto a la esencia actual de la cosa misma”, dice Spinoza en su *Ética*. (parte III, prop. VII). El *conatus* tiene que desenmascarar el propósito de la metafísica con la intención de deconstruirla: la esencia del hombre no es ser sustancia, sino deseo, esto es, relación. (SPINOZA: *Ética*, parte II, prop. X). En este reconocimiento de la singularidad existencial, en este ofrecimiento no sustancial de la subjetividad, la filosofía de Sartre busca no sólo una conformidad ontológica de la libertad, sino una disposición práctica o política de la misma. Si bien es cierto que Spinoza representa para Sartre la base de heterogeneidad ontológica necesaria para otorgar a la libertad una urgencia existencial que la convoque, también es cierto que la filosofía de Sartre encuentra en el spinozismo las bases morales y políticas de dicha libertad. Esas bases son reunidas en el apoyo indudable al concepto de democracia como ensayo práctico de la libertad donde el individuo expresa su máxima potencia. Recordemos que para Spinoza el esfuerzo en el que insiste el *conatus*, el deseo de perseverar en su ser que es propio del existente concreto y singular (individuo), se perfecciona en la “ciudad”, ya que el conflicto, la realidad del deseo se ve afectado por la pluralidad de un tiempo presidido por los otros. Es éste el hecho de la contingencia absoluta de la libertad: la libertad no consiste, pues, en ser sustancia, sino sujeto, es decir, en manifestarse como cuerpo. “El objeto de la idea que constituye el alma humana es ser un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa”, decía Spinoza (1). De igual modo Sartre dispone el

cuerpo como modo de ser del “ser-en-el-mundo”, esto es, como compromiso existencial que el individuo sos-

1. Spinoza, Baruch: *Ética* (proposición XIII, parte II); (traducción castellana de Vidal Peña), Ed. Alianza, Madrid, 1987, pág 116.

tiene en el orbe de la relación interindividual. Lo propio del *para-sí*, nos enseña Sartre, es ser un *cuerpo*: el cuerpo es mi ser revelado bajo el concepto existencial de fuerza o potencia; el descubrimiento de mi cuerpo, por tanto, es una revelación del problema que representa el otro en la afirmación de mi subjetividad.

En la filosofía de Sartre, el tema del cuerpo es un planteamiento de la subjetividad como intento de reflexionar fenomenológico existencialmente sobre mi conocimiento de otro. El cuerpo, mi cuerpo, es necesariamente mi *ser-para-sí*, es decir, la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma. Pero este cuerpo como *ser-para-sí* significa de inmediato relación con el mundo; de ahí que el *cuerpo-para-sí* se traduzca en la realización del proyecto intersubjetivo de la libertad del individuo. Por tanto, en Sartre, la realidad del cuerpo matiza el sentido de la contingencia. Ésta ya no es la mera captación de mi individuación existencial, sino el punto de vista de la realidad de la subjetivación del proyecto de existir como afección, como objetividad para un *otro*. La pura facticidad que representa mi cuerpo no puede partir de la existencia unitaria, sino de la captación de mi ser en medio del mundo: *ser-para-sí* consiste en *ser-para-otro*. Así pues, la definición existencial del sujeto como cuerpo nos ofrece un reverso fundamental en su tratamiento: el *cuerpo-para-otro*, ya que, como dice Sartre en *L'être et le néant*, "el cuerpo es aquello que pone de manifiesto el prójimo para mí".

No hay primero cuerpo y luego acción; más bien, la situación que es el cuerpo indica de inmediato que el otro es el verdadero significante de mi relación con el mundo. Pero, a la vez, ese otro es también significado, ya que es "sentido": no puedo captar al otro sin entender que se trata de un sujeto para el cual soy objeto, y viceversa, la dimensión de mi cuerpo queda abierta, pues, a una modulación del mismo cada vez más dinámica: la "mirada" como proyecto existencial de un cuerpo en proceso de historialización permanente.

Con anterioridad nos hemos referido a la vinculación que la filosofía sartreana sostenía con Spinoza, tanto en el plano ontológico como político de la identidad existencia-libertad. El resultado era doble:

1. De tipo metodológico, otorgar a la investigación fenomenológica existencial de la praxis humana un tratamiento discontinuo, es decir, crítico y alternativo al discurso de la modernidad.
2. De carácter epistemológico, la realidad del proyecto de ser en que consiste el *para-sí* viene presidida por el fundamento ético del deseo y su base material: existir es ser un cuerpo, una acción intersubjetiva en medio del mundo, un plano de inmanencia de la comunicación.

Ahora en cambio, la actualidad de la filosofía de Sartre ha de matizar diferencialmente el acontecimiento que es nuestro ser como deseo de ser. Y aquí es donde resulta posible cifrar un encuentro temático entre

Sartre y Deleuze: la *noción*, como veremos, fragmento epistemológico de la actividad filosófica narrativa sartreana, coincide en su interés regionalizador de los acontecimientos—conceptos con la *lógica de las multiplicidades* que Gilles Deleuze (2) atribuye a la metodología filosófica: “No hay universales —dice Deleuze—, sólo singularidades. Un concepto no es un universal, sino simplemente un conjunto de singularidades cada una de las cuales se prolonga hasta las inmediaciones de la otra”. Este mismo rescate de la singularidad bajo los parámetros de cierto nominalismo materialista (3) es en el que insiste la filosofía de Sartre, oponiéndose a toda concepción trascendental de la subjetividad: frente a Husserl (4), Sartre afirma que el verdadero punto de partida del análisis existencial ha de ser el llamado por Heidegger *ser-en-el-mundo*. El propio Sartre reconocerá, en sus *Carnets de la drôle de guerre*, la influencia que Heidegger tuvo en su propio pensamiento: “si deseo comprender el papel respectivo de la libertad y del destino en lo que se llama recibir una influencia, puedo meditar sobre la influencia que Heidegger ha ejercido sobre mí. Ésta influencia me ha parecido, a veces, providencial, puesto que ha venido a enseñarme la autenticidad y la historicidad justo en el momento en el que la guerra iba a hacer indispensables estas nociones para mí” (*Cuadernos de Guerra*; trad. cast. ed. Edhasa, 1987, pág. 220 Barcelona). Pero Sartre matiza singularmente la percepción de este *ser-en-el mundo*, ya que para Sartre su instancia hermenéutica no es revelada a la luz de una “analítica existencial” (*Ser y Tiempo*, de Heidegger) preparatoria para la expresión final del lenguaje esencial de Ser —ontología—; para Sartre, ese *ser-en-el-mundo* sólo es traducible como *ser-para-sí*, es decir, como proyecto desontologizador de la posibilidad

histórica de la libertad, porque este acontecimiento —proyecto de ser (del *para-sí*) que siempre queda por resolver— se afirma pura ambigüedad, se abre al mundo según la expresión nihilizadora de su situación: “El acontecimiento es ambiguo: inhumano en la medida en que encierra y supera toda realidad humana, en la medida en que el en-sí recupera el para-sí que se le escapa nadificándose, pero humano en la medida en que, desde el momento en el que aparece, pasa a pertenecer al mundo para otras realidades humanas que hacen que se abra a sí mismo, que lo trascienden y para los que se convierte en situación”(SARTRE: *Cuadernos de Guerra*; 1987, pág. 360).

2. DELEUZE, Gilles: *Conversaciones*, Ed. Pre-textos, 1995, págs. 232–3, Valencia.

3. Para Deleuze, “lo abstracto no explica nada, necesita ser explicado: no hay universales, no hay trascendencia, no hay Uno, no hay sujeto (ni objeto), no hay la Razón; sólo hay procesos... Tales procesos actúan en las multiplicidades concretas, la multiplicidad es el auténtico elemento en el que suceden las cosas. Las multiplicidades son los pobladores del campo de la inmanencia” (*Ibid.* 1995, pág. 232). Del mismo modo, para Sartre, el ejercicio concreto de la historialización del individuo participa no de una deconstrucción sintética de la Totalidad, sino justamente de su deconstrucción ontológica; es decir, tal y como constata la crítica sartreana de la razón dialéctica, el “para-sí” se comprende histórico en el proceso de totalización de la imposibilidad ontológica del grupo: es, pues, la praxis individual la única que constituye el movimiento dialéctico de la intersubjetividad. El reconocimiento del existente se efectúa según el plano de su propia singularidad.

4. Para Husserl, “el yo es la única instancia trascendental que constituye el mundo” (*Meditaciones cartesianas*; trad. cast. ed. FCE, 1989, pág. 34). De esta forma el mundo se convierte en el problema egológico universal, mientras que el yo es la instancia de la subjetividad trascendental.

Es, precisamente, en este intento sartreano por “instituir una especie de metafísica de la historicidad” (SARTRE, *Ibid.*, pág. 362) capaz de mostrar el esfuerzo del hombre histórico, el individuo, por historializarse libremente en el marco de determinadas situaciones donde la definición deleuzeana de la praxis filosófica como *creación de conceptos* (Guilles Deleuze: *Qué es la filosofía*) ayuda notablemente a Sartre: retrospectivamente, la filosofía de Deleuze ofrece al pensamiento sartreano una disciplina conceptual mucho mayor a la hora de radicar la arquitectura del deseo —inteligibilidad de una presencia ineludible, de una libertad que no es mía: la estructura “otro”— en una dimensión fragmentaria de los acontecimientos o plano inmanente de posibilidad de la praxis histórica de la libertad.

En efecto, el propósito deleuzeano de esgrimir el hecho filosófico de la espacialidad inmanente de conceptos regionalizados, irreductibles a la función (pragmaticidad), es decir, sintagmáticos y no jerárquicos, potencia de alguna manera la máxima sartreana de “distraer” nocionalmente el concepto otorgando, para ello, una variación narrativa a la práctica: la *historialidad*.

Lejos de la contemplación (sabiduría), de la ciencia y del arte, la filosofía,—aprendemos de Deleuze— tiene como única tarea inventar, crear: singularizar, en definitiva. Para ello, ha de ofrecer al concepto una presentación regional de sus contenidos. Tiene que trazar el concepto como acontecimiento, ya que el concepto afirma Deleuze en *Qué es la filosofía* (pág. 27 y ss. de la traducción castellana ed. Anagrama, 1995, Barcelona)— es relativo y absoluto al mismo tiempo: “Es absoluto como totalidad, pero relativo en tanto que fragmentario”. Con el término *totalización* (*Crítica de la razón Dialéctica*) traduce Sartre este movimiento por el que el concepto de existencia vibra ya en el abismo *otro*, en el cuerpo como vaciado de toda advertencia ontológica de la libertad. Así, la nada es la comprensión de actualidad a la que se ve sometida continuamente la existencia, mi existencia: soy *para-sí* en cuanto es posible la comprensión de un *para-sí-para-otro*. Esta estructura existencial no es voluntad de la conciencia absoluta (Hegel), ni posibilidad presentificadora del *ego puro trascendental* (Husserl), sino que es el cuerpo mismo como presentación del *para-sí* ante el mundo, para los otros.

Pero también es necesario reconstruir el proceso contrario: convertir el acontecimiento en concepto, ya que el filosofar posee una concreción autorreferencial. Son tres las conclusiones de este reverso, de este proceso contrario que convierte el acontecimiento en concepto:

1. En este envío del sentido al plano de los acontecimientos se completa la separación, que lleva a cabo la filosofía de Sartre, entre conciencia y yo: la aparición de la conciencia no queda restringida a su actividad reflexiva (yo), sino más bien a su carácter irreflexivo, es decir, a su origen espontáneo y fugaz. El origen de la conciencia no es, para Sartre, la reflexión sino la acción. El mismo Deleuze testifica esta ampliación sartreana

La relación que el pensamiento de Sartre mantiene con la filosofía de Spinoza se centra en la apertura del concepto de existencia a una dimensión diferencial de su potencia.

del campo intencional de la conciencia: “El supuesto de Sartre, el de un campo trascendental impersonal, devuelve a la inmanencia a sus derechos” (5). Deleuze se refiere aquí al interés de Sartre, en su obra *La transcendance de L'Ego*, por recuperar la visión spinozista de la definición inmanente de la existencia como fuerza, poder, insistencia en la actualidad o perfeccionamiento de su propio deseo de ser (*conatus*), antes que matizarse como actividad racionalizadora o reflexiva de la entidad existencial de la subjetividad.

2. En segundo lugar, convertir el acontecimiento en concepto, aludir a la posibilidad histórica de la libertad por medio de la significación de la coextensividad de su propia estructura narrativa —la libertad, la historia son coextensivas a la posibilidad del lenguaje como ser—, supone incrementar de manera existencial la relación que sostienen el cuerpo y el lenguaje, y sobre la que la filosofía de Sartre establece la posibilidad de un margen dinámico de la definición del concepto de *historialité* como explosión diferencial, es decir, asintética, de la inteligibilidad dialéctica de la historicidad: estamos en el lenguaje como en nuestro cuerpo, diría Sartre, por lo que el lenguaje, el modo de ser de nuestro *ser-en-el-mundo* como *cuerpo*, no es de ninguna manera un fenómeno sobreañadido al *ser-para-otro*. La filosofía de Sartre otorga a la *mirada* la tarea de cumplir con esta expectativa —reasumir el proyecto del *para-sí* validando la salida hacia afuera del mismo en tanto que modo de comprender al otro, de comprenderse a sí mismo—. La mirada indica el trazo del acontecimiento (cuerpo) como concepto (lenguaje), ya que por la mirada *mi ser-para-otro* adquiere el carácter de un acontecimiento absoluto: el otro y mi *para-sí* se encuentran separados solamente por la pura negatividad de aquel. Sin intermediarios, el otro aparece ante la realidad de mi *para-sí* como descripción infinita de posibilidades, pues, como dice Sartre, la verdad de ver al otro consiste en ser visto por el otro: “*Ainsi je suis mon ego pour l'autre au milieu d'un monde qui s'écoule vers l'autre*” (6).

3. Finalmente, el proceso por el que el acontecimiento se diseña concepto es un proyecto de historialización permanente del existente singular, ya que tal acontecimiento permanecerá indescriptible, es decir, siempre diferencial, auténtico, posible: “El acontecimiento, vivido en la unidad nadificante del *para-sí*, reasumido y superado —como, por lo demás, la totalidad del *en-sí*—, por otra conciencia, es en realidad indescriptible. Y el historiador se mueve en tres planos: el del *para-sí*, en que trata de mostrar cómo la decisión se muestra a sí misma en el personaje histórico; el del *en-sí*, en el que esta decisión es un hecho absoluto, temporal pero no fechado; finalmente, el del *para-otro*, en el que el aconte-

cimiento es reasumido, fechado y superado como perteneciente al mundo por otras conciencias. Esto aparece con claridad cuando, por ejemplo, un historiador

5. DELEUZE, Gilles: *Qué es la filosofía* (traducción castellana de Thomas Kauff), ed. Anagrama, Barcelona 1995, pág. 51.

6. SARTRE, Jean-Paul: *L'être et le Néant*, ed. Gallimard, París 1949, pág. 31.

se esfuerza por discernir en lo que fue en sí la toma de la Bastilla y lo que los hombres hicieron de ella” (7).

Aludir a la particularidad —indispensabilidad— que el concepto sartreano de *historialisation* lleva consigo, en tanto que principio de actualización del filosofar existencial, supone atribuir al término de *noción*, profundización del filosofar como praxis literaria, la manifestación singular de la práctica histórica-narrativa de la libertad. Será, pues, este término de *noción* el que disponga las bases teóricas necesarias para un diálogo de la filosofía de Sartre con sus contemporáneos temáticos, ya que la *noción* transcribe singularmente la vivencia de la subjetividad como requerimiento creativo de comprensión de la praxis histórica; una praxis que la filosofía de Sartre se niega a reproducir sintéticamente. Ahora, el problema filosófico fundamental ya no consiste en resolver la contradicción metafísica entre el ser y el no-ser, sino en manifestar existencialmente la complejidad estructural de su devenir dialéctico.

Por tanto, el descubrimiento —problematización— de la verdad, es decir, afirmar la existencia como libertad, será fruto de la práctica de nihilización que presenta a aquella, a la verdad, como proyecto: la verdad es un proyecto de ser. De esta forma, la aprehensión de la verdad no puede ser más que la búsqueda nocional de la misma —la verdad viene al ser por el *para-sí*—, cuya organización epistemológica se resume en el alcance de una epistemología del fragmento, que se presenta bajo el concepto de *llamada* (*l'appel*) como movimiento de regionalización, o pliegue, de la verdad. La verdad, en este caso, se evidencia *totalidad destotalizada*, diversidad existencial de la *libertad-en-situación*; esta diversidad, frecuencia dinámica de la experiencia historializada de mi para-sí, es captada productividad moral en el nivel de expresión ética del fracaso ontológico del *ser-para-sí*. Por un lado, este régimen de productividad moral es definido, en la filosofía de Sartre, según el índice ontológico-político del pensamiento de Spinoza que reclama la actualidad de la potencia existencial del deseo de ser como urgencia de la libertad, es decir, como potencia de la existencia del individuo, que hace de la conservación de su ser su propia virtud, su perfeccionamiento. Como dice Spinoza, “Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuando más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad —esto es, de su ser—, en esta medida es impotente” (*Ética*, parte IV, prop. XX).

Pero, por otro lado, reclamar el alcance ético del fracaso ontológico de la libertad en la filosofía de Sartre se lleva a cabo a partir de la exposición del valor como surgimiento del compromiso de la experiencia posible de mi libertad en situación. Ahora bien, el valor, en la filosofía de Sartre, sólo viene actualizado ante la contingencia absoluta del proyecto de ser del existente, por lo que el origen de los

7. SARTRE, Jean-Paul: *Cuadernos de Guerra* (traducción, castellana de Joaquín Sempere), ed. Edhasa, Barcelona 1987, pág. 360.

valores va a ser el proceso de nihilización que atribuye singularidad a la práctica subjetiva de la comunicación, es decir que, por el valor, el proyecto de historialización permanente de mi para-sí adquiere una empresa creativa: la manifestación de la irreductible libertad del otro.

Esta empresa creativa de mi historialidad fue lucubrada, en principio, por Sartre, en base al concepto de generosidad: “*La vertu de l’agent historique c’est la générosité*” (8). Pero sería ésta una traducción del valor moral de la libertad condenada a fracasar, tanto en su nivel epistemológico (conversión a la buena fe) como en su plano político (“*Socialisme et liberté*”). Por eso, creemos que la garantía de requerimiento creativo, libertad del otro, de la comprensión histórica de mi libertad ha de ser ofrecida en la afirmación radical de la estructura de conflicto de la libertad, es decir, en la no eliminación del motivo de disenso o irreductible singularidad de la pluralidad de praxis individuales en relación. A nivel existencial, esta estructura de conflicto, esta afirmación de la diferencia, se expresa facticidad del *ser-para-el-otro*, siendo traducida en conceptos tales como el de *necesidad* (*beson*, en *Cahiers pour une morale*) y *escasez* (*rareté*, en *Critique de la raison dialectique*). Así, la *llamada*, ese aspecto indubitable de la otredad, profundiza diferencialmente la trama dialéctica de la experiencia del conflicto como modo de actualización de la potencia histórica del “*ser-para-sí*”.

La noción sartreana de *llamada*, pliegue, define la problematización de la verdad proyecto de ser de la libertad, a la vez que especifica dicho proyecto en acontecimiento narrativo, *historialité*, de su propia praxis individual. La estructura de esta problematización es el pro-yecto, es decir, el tiempo, captado según su proceso mismo de nihilización; de ahí la importancia del no ser del valor. La verdad de ser exige, en Sartre, una actualización nihilizadora de su comprensión histórica capaz de resolver asintéticamente la experiencia del no-ser, porque no ser ser, es decir, *nihilizar-se*, es la condición del proyecto de existir o *para-sí*: la verdad no en más que la libertad, y ésta es el movimiento concreto de actualidad permanente de la singularidad existencial de la potencia del individuo, por lo que reconocer la verdad significa crearla. La verdad, en definitiva, es el pliegue existencial de la libertad sobre sí misma, su reconocimiento como condena: “Estamos condenados a la libertad”, expresa una y otra vez Jean-Paul Sartre.

Si la filosofía de Sartre se erige, pues, en nuestro tiempo, indispensable, es debido a que ella misma organiza un nuevo modelo de discurso, un referente epistemológico en el que vienen entrelazadas filosofía y literatura. A ese modelo, como estamos viendo, concurre el término de *noción*, cuyo núcleo eficiente es la práctica existencial de la libertad; su

tarea no es otra que la de traducir existencialmente la variación diferencial que experimenta el acontecimiento

8. SARTRE, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, París 1983, pág. 9.

como concepto. La expresión del término de *noción* surge con facilidad si atendemos al hecho de que la filosofía de Sartre no reconoce su origen en ningún plano pre-literario del pensamiento; al igual que Platón, Sartre dispuso el filosofar como práctica literaria.

La noción emprende una búsqueda fragmentaria, ruinosa en un plano ontológico, del sentido de la historia —práctica inteligible de mi libertad—. Por tanto, “noción” es el eje del movimiento destotalizador del comprender histórico al que se ve sometida la práctica de la libertad en la filosofía de Sartre. *Historialización* (*historialisation*) es como denomina Sartre a dicho movimiento, cuyo resultado existencial y hemenéutico es la *historialité*. Dicho concepto se asienta sobre el de *être-pour-soi*: el *ser-para-sí*, es decir, la presencia del *otro* y el *tiempo* como categorías existenciales de la práctica histórica de mi libertad, es una fuerza dinámica del lenguaje, lo cual imposibilita de inmediato el mantenimiento de cualquier postulado trascendental o significados ideales acerca de la subjetividad. El *para-sí* sartreano, en cuanto que deconstrucción estratégica de la subjetividad, impide toda significación trascendental del mundo.

Pero, el término de *noción*, profundización estética de la potencia del concepto, sólo será efectivo en base a la imposibilidad de ser reapropiado ontológicamente; esa misma imposibilidad es la que pone de manifiesto el término de *historialité*. Dicho término expresa una llamada al infierno, una convocatoria al griterío de los otros y al silencio de una mirada embestida por el absurdo, diseccionada ante la contingencia de su libertad. *Historialité* es la mentira del juego dialéctico, su sabiduría diferencial, es decir, la imposibilidad de apresar sintéticamente su contenido comunicacional. *Historialité*, pues, es base de conflicto de toda posibilidad, estructura genealógica de la situación del *para-sí*, disposición material de su condena: ser libre sin poder dejar de serlo y tener que atribuir una frecuencia significativa, de comprensión, a cada una de nuestras acciones. Por eso mismo, historializarse es materializar libremente las condiciones de una situación dada, atribuyendo al otro, como estructura de temporalización de mi libertad, la potencia de la mirada o expresión de la posibilidad *mundo*: “La mirada es esa existencia que toma mis pensamientos por detrás y dulcemente los abre; me atraviesa por detrás, detrás de mí alguien me alimenta en burbujas de existencia”, comenta Sartre en *La Náusea* (trad. Cast. Ed. Alianza, Madrid 1984, pág. 126).

Esta definición del concepto de *historialité* como experiencia histórica de la individualidad existencial o *para-sí* ha de permitirnos evaluar el signo de inteligibilidad de la praxis histórica, es decir, el *comprender* en tanto que fragmentariedad, acontecimiento y singularidad: el comprender histórico es sólo un fragmento del sentido de la práctica de la libertad pues la historicidad humana se encuentra sometida a la indeterminación —*totalización*, dice Sartre— del campo histórico, ya que, como sostiene Sartre, el historiador es él mismo histórico. Finalmente la condición his-

Con el término “totalización” (*Crítica de la razón Dialéctica*) traduce Sartre este movimiento por el que el concepto de existencia vibra ya en el abismo “otro”, en el cuerpo como vaciado de toda advertencia ontológica de la libertad.

La mirada indica el trazo del acontecimiento (cuerpo) como concepto (lenguaje), ya que por la mirada mi "ser-para-otro" adquiere el carácter de un acontecimiento absoluto.

tórica de la libertad se afirma como constitución diferencial de sí misma, esto es, singularidad, porque es la praxis del individuo la que en todo momento posibilita la definición no ontológica de la praxis de grupo.

Esta triple característica (fragmentariedad, acontecimiento y singularidad), autenticidad de la compresión sartreana de la praxis histórica como libertad, evidencia el signo particular que el lenguaje de Sartre desea introducir en la filosofía contemporánea, a saber: la adquisición, por parte de la existencia individual, de la *mirada* como *relato* del *cuerpo*, que es título existencial (el cuerpo es "cuerpo-para-sí"), condición temporal (el cuerpo, *cuerpo-para-sí* es *cuerpo-para-otro*) y definición histórica de la identidad existencia-libertad: el cuerpo es cuerpo para sí conocido a título de cuerpo para otro. Así pues, la *mirada*, gesto particular del lenguaje sartreano, acción globalizadora del proyecto de comprensión histórica de la existencia del individuo en relación (*historialité*) y demostración estética de la contingencia de la libertad, es el nombramiento del "otro" estructura irreductible tanto al sujeto como al objeto. Por tanto, lo que pone de manifiesto la mirada no es únicamente un otro-objeto para mí, sino principalmente la evidencia del otro, es decir, la realidad de un para-sí que me mira y me niega.

Será preciso organizar la posibilidad de una lectura, en clave contemporánea, del pensamiento de Sartre como inspirador de una nueva forma de provocar discursos, *l'historialité*, según el alcance de un cuádruple proceso, el cual, partiendo de la discontinuidad de la investigación fenomenológica-existencial sartreana, elabore un detallado sentido existencial de la posibilidad de la historia y disponga de manera ahumanista, sus conclusiones; éste será, en síntesis, el ejercicio de un lenguaje no-moderno, alternativamente posmoderno, que nos ofrece el pensamiento de Sartre y que presenta la escritura como "llamada a la libertad del *otro*".

Estos cuatro procesos, por los que es posible registrar la actualidad de la filosofía de Sartre y la operatividad singular del concepto integral de *historialisation*, quedan como sigue:

I. LA DISCONTINUIDAD DEL PROCESO FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL

La definición de la existencia como libertad, la posibilidad del *ser-para-sí*, comienza a fraguarse en la filosofía de Sartre en un espacio metodológico muy concreto: la fenomenología. Pero, dicho espacio será inmediatamente modificado, adquirido singularmente, trazándose como fenomenología existencial, o mejor, como exposición del límite fenomenológico de la investigación existencial. Sus resultados no podrían, pues, ser otros que los referidos a la evidencia del fracaso ontológico de la libertad: si es posible una definición existencial del *para-sí*, ésta ha de ser histórica y no ontológica.

Definición histórica del *para-sí*, fracaso ontológico de la libertad, dinamicidad existencial de sus posibilidades, es éste el objetivo que la

filosofía de Sartre tiene ante sí. Pero el desarrollo de su investigación necesita configurarse distintamente al cuadro de la fenomenología clásica o fenomenología husserliana. De ahí que, para Sartre, hablar de la fenomenología como método de la investigación existencial suponga expresar la doble reacción que la define: reacción a la psicología y reacción ante la fenomenología.

En lo que respecta a la especificación de la primera reacción, lo que Sartre pretendía era instaurar un modelo antropológico de investigación, el *comprender*, que, como motivación filosófica diera cuenta de la existencia del individuo en relación y, como discurso literario, aprehendiera la escritura, el papel del arte, como designación biográfica del sentido del ser en el mundo. Para ello, la filosofía de Sartre fija un canon hermenéutico propio: el *psicoanálisis existencial*, con lo que pretende explicar la individualidad, “la contingencia misma de toda existencia real”, tal y como explica en *El ser y la nada*; la adquisición de este proyecto original ha de consistir en la revelación de la existencia como “absoluto no sustancial”, esto es, el deseo, nombrado estructura intencional formativa de la conciencia, nos aclara la radicalidad de la existencia como libertad, elección ya que “el deseo de ser se realiza siempre como deseo de una manera de ser”; por tanto, no hay distinción alguna entre existir y elegirse.

Por otra parte, haciéndonos eco de la reacción sartreana frente a la fenomenología, la tematización fenomenológica del problema ontológico —qué es el ser se especifica en qué significa existir— obliga a Sartre a salir, o progresar más allá, de la fenomenología como tal: “todo hombre —confiesa Sartre— es una pérdida de gas hacia lo imaginario”, por lo que la señalización ontológica de la existencia es un estrepitoso fracaso. La presentación de la contingencia, como modo de ser de la situación en la que la libertad se hace inteligible, es puramente existencial. De ahí que, frente a la fenomenología husserliana y su sujeto, el *ego puro trascendental*, Sartre aluda a un sujeto diferente, el *ser-en-el-mundo*, y a una metodología distinta, la problematización ontológica, en vez de enfrascarse en una recuperación trascendental de la subjetividad.

Este procedimiento de ruptura con la fenomenología (husserliana), será, sin duda, algo que acerque y aleje a Sartre con respecto a Heidegger, porque el límite que Sartre establece en su estudio fenomenológico va más allá del *Dasein*. Dicho límite se configura en el terreno de una definición de la libertad donde el abismo es su sentido: el otro es el criterio de mi propia libertad; mientras que el absurdo es su evidencia, pues la libertad se ejerce en tanto que proyecto de nihilización; por último, la conciencia de esta libertad, que tiene por sentido el abismo *otro* y por vivencia el absurdo —la nada como despliegue de las posibilidades del *para-sí*—, es la angustia, espectáculo del *para-sí* que reorganiza reflexivamente la distancia ontológica que lo separa del mundo. La angustia es esa nada que apunta significativamente hacia el mundo, es

La verdad, en definitiva, es el pliegue existencial de la libertad sobre sí misma, su reconocimiento como condena.

esa resistencia según la cual me capto libre. La angustia, entonces, es el *para-sí* en el mundo.

II. LA LIBERTAD: PROYECTO DE HISTORIALIZACIÓN

El atrevimiento de la fenomenología existencial sartreana a discurrir por el seguro fracaso de la ontología exige tematizar históricamente la experiencia de la subjetividad como modo de ser de la libertad. Esta categorización histórica sólo podrá hacerse, como veremos, si tenemos en cuenta la transformación de su proceso inteligible (dialéctica) en nueva narratividad de su gesto originario: *l'historialité*.

El resultado del proceso fenomenológico existencial —la discontinuidad como desarrollo crítico del proyecto de nihilización por el que la existencia se captaba ontológicamente imposible, es decir, la validación de la contingencia en tanto que argumentación desontologizadora del proyecto de ser del existente concreto y singular— nos advierte ya la presencia de un proyecto mucho más complejo y heterogéneo: el proyecto de historialización. Para Sartre la cuestión de la libertad desde la comprensión de su base de facticidad (contingencia) no es simplemente objeto de una arquitectura fenomenológica, sino que más bien viene consolidado límite expresivo de toda posibilidad de la metafísica, es decir, como historialidad. El estudio de la noción de fenómeno (9), por tanto, visualiza la exposición de un hecho no fenomenológico como tal, antes bien, narrativo, porque el proyecto sartreano que anuncia la imposibilidad ontológica de la existencia (tematización de la nada como sujeto) presenta lo imaginario como actividad vertiginosa de un ser libre: “el fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser”, constata Sartre en *El ser y la nada* (*Ibid.* 1989, pág 19). Esta huida absoluta de mi ser hacia lo que no es (10) se hace efectiva en tanto que movimiento impersonal de trascendencia, ya que la conciencia es pura intencionalidad, tal y como Sartre aprende de Husserl, pero, principalmente, esa huida se afirma modelo de resistencia, porque “*Le néant en peut se néantiser que sur fond d'être*” (SARTRE: *L'être et le néant*, 1949, pág 57). De esta forma, ser libre es estar condenado a ser libre.

Ahora bien, la definición de esta resistencia, la libertad como condena, figura sobre todo a título de discurso estético, es decir, formando parte de

9. “El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de apariciones que lo manifiestan. Se apuntaba con ello a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y a remplazarlos por el monismo del fenómeno” (SARTRE, Jean-Paul: *El ser y la nada*; Traducción castellana de Juan Valmar. ed. Alianza, Madrid 1989, pág.15)

10. “Una libertad que quiere ser libertad es, en efecto, un ser-que-no-es-lo-que-es y que-es-lo-que-no-es que elige, como ideal de ser, ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es. Escoge, pues, no recuperarse sino huirse, no coincidir consigo misma, sino estar siempre a distancia de sí” (SARTRE, Jean-Paul: *Ibid.*, 1989, pág. 648)

la radicalidad del lenguaje como situación propia del ser en el mundo. Sartre describiría esta huida del para-sí, esta forma de resistencia de la libertad, afirmándola experiencia, o modo de aprehensión, de su absoluto existencial. Y eso es la *nausea*, un proyecto filosófico-literario que trasciende el campo de la fenomenología partiendo de un recorrido discontinuo a modo de proceso crítico de la misma.

Pero, en la filosofía de Sartre, no basta con matizar estéticamente (la náusea) la investigación filosófica sobre la existencia como libertad (contingencia), aunque bien es cierto que este aspecto de profundidad estética resulta insondable en el pensamiento sartreano, sino que es necesario aún modular diferencialmente sus resultados. Y, para ello, la filosofía de Sartre ensaya un discurso de la historia como problema filosófico fundamental convocando a la praxis común desde su tramitación fragmentaria, es decir, según el movimiento de totalización de la multiplicidad de praxis individuales que la originan. La praxis individual sostiene, pues, y hace posible la empresa en común: “el soporte de los objetos colectivos tiene que buscarse en la actividad concreta de los individuos”, advertía Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* (1963, pág. 169).

Este axioma sartreano —la praxis individual es fundamento de posibilidad del grupo, pues éste no posee ningún estatuto ontológico, al igual que aquella— forma parte de un esquema lógico en el que la reciprocidad existe a nivel de futura alteridad en el momento mismo en el que el otro se afirma centro de fuga de mi para-sí. El concepto nuclear de este esquema de reflexión sartreano acerca del problema de la historia, esto es, de la praxis comunicativa de la pluralidad de la libertad, es el *tercero*. El *tercero* es el hecho de la relación intersubjetiva indicada asintéticamente, es decir, constituida de todos los proyectos de totalización y constitutiva de las totalizaciones de los proyectos de todos. Así pues, el *nosotros*, la posibilidad histórica *del para-sí*, es para Sartre un conjunto estructural por el que se define la entidad no metafísica del grupo.

Pero el grupo, *grupo-en-fusión*, *totalidad destotalizada*, según *Critique de la raison dialectique*, si bien no metafísica, sí se presenta funcionalmente: el grupo es la multiplicidad de acciones individuales que inscriben concretamente la praxis común en una situación determinada; la función, así, no es otra cosa que el acto como elección temporalizada de la necesidad de opciones concretas, por lo que la función del *tercero* (el *tercero regulador*) no consiste en fundamentar sintéticamente la praxis de grupo, sino en regular asintéticamente su propia actividad totalizadora, incluso al nivel de la escasez —*rarété*— como límite material a partir del cual se organiza la posibilidad de la historia.

A qué historia se refiere entonces Sartre: sin duda, a la dispersión fragmentaria del sentido o imposibilidad de la Historia. Por tanto, la argumentación sartreana de la historicidad vierte desontologizadamente su contenido, por lo que el espacio de la práctica histórica es la diferencia, mientras que su temporalidad alude siempre al fragmento.

Esto es motivo suficiente para adecuar la investigación del proyecto de historialización de la libertad en Sartre a su presentación contemporánea en diálogo temático con el pensamiento de Walter Benjamin, pues ambos expresan la posibilidad de narratividad especificando la micrología como régimen metodológico de su concreción existencial. Esta alu-

El atrevimiento de la fenomenología existencial sartreana a discurrir por el seguro fracaso de la ontología exige tematizar históricamente la experiencia de la subjetividad como modo de ser de la libertad.

sión a la comunicación como experiencia inmediata de la individualidad representa, tanto para Benjamin como para Sartre, una lectura de la historicidad en clave no sólo filosófica sino estética. Así, la posibilidad de ruina ontológica de la historia, la deconstrucción de su sentido, se enuncia discurso de un lenguaje no-moderno, en el que aludir a la figura del *narrador* (11) como proceso de subjetivación que sitúa en la *trama* el horizonte de comprensión de toda actividad histórica, porque el lenguaje ya no es sólo medio de expresión de la subjetividad, sino su posibilidad misma, su ser, que se expresa como obra (de arte), esto es, como llamamiento puro a la libertad. La *trama* o transformación de la experiencia según la base de confusión ético-estética de sus posibilidades es una nueva técnica de mirar, un acercamiento al problema de la historia desde la dinámica existencial asintética de su movimiento dialéctico.

Si Benjamin aludía a la *fulguración* como momento de verdad de la historia —ésta ya no se resuelve en un proceso evolutivo, sino en sus puntos de ruptura, en sus discontinuidades—, Sartre, por su parte, nos acerca al tema de la “mirada” proyectándola motivo de esclarecimiento de la verdad como juego del que entra a formar parte el error: “*L’élaiement apparaît nécessairement sur fond d’ignorance*”, dirá Sartre en sus *Cahiers pour une morale*. De esta forma la problematización sartreana del tema de la verdad lo que pone de manifiesto no es una búsqueda esencial de la misma, sino una radicalización de su condición existencial. La verdad, como hemos visto, no difiere en nada de estar condenados a crearla. Ser es actuar.

III. LA CUESTIÓN DEL AHUMANISMO

La tarea de la filosofía existencial de Sartre se asienta en el momento de crisis del humanismo; Sartre retoma la temática heideggeriana que señala la crisis de la metafísica como evidencia del proceso del proceso de crisis que afecta al humanismo, al discurso moderno del sujeto. Pero Sartre llevará a cabo esta tematización según un propósito diferente: si Heidegger inspira una convocatoria ontológica del lenguaje (“*Historia del Ser*”), en cambio Sartre desea ofrecernos la posibilidad de un lenguaje que resuelva la cuestión del ser en sentido no ontológico. “Tras la muerte de Dios, he aquí que se anuncia la muerte del Hombre”, concluye Sartre.

De esta forma, el llamado *sólo hay hombres*, que Sartre enuncia filosóficamente en *El existencialismo es un humanismo* y ensaya literariamente en *El diablo y Dios*, dispone una solución ética del problema de la existencia (tarea del humanismo), a la vez que manifiesta un progreso estructural del filosofar existencial. Es aquí donde el pensamiento de Sartre, y más concretamente su existencialismo, se consolida como perspectiva ahumanista. Dicho

11. El “narrador” de las tesis benjaminianas de la historia, o el “*conteur des histoires*” al que alude Sartre, su término de “yo—que—escribo” matizado en *Las palabras*.

ahumanismo será motivo de integración celular de la filosofía de Sartre en el espacio del pensamiento contemporáneo.

Pero, en qué consiste ese ahumanismo; y desde qué parámetros metodológicos es posible cifrarlo. A esta última cuestión hemos de responder especificando el funcionamiento del nihilismo sartreano, porque el nihilismo se define método y esquema epistemológico del filosofar sartreano. En Sartre, el nihilismo es valor expresivo máximo de la afirmación de la libertad. Lejos de parecer un límite lógico de la reflexión, el nihilismo (sartreano) es la organización existencial misma de la libertad, porque es la conducta nihilista la demostración evidente de la imposibilidad metafísica del sujeto en la filosofía de Jean-Paul Sartre: el nihilismo, base estratégica de la condición de interrogatividad de lo humano, es la respuesta existencial a mi condena a la libertad. Sólo así podremos entender el nihilismo como fuente imaginaria de lo real.

Pero la cuestión metodológica y existencial del nihilismo no es sólo la conjugación particular de la filosofía de Sartre, sino que se afirma precisamente discurso de contemporaneización del pensamiento sartreano. En efecto, el nihilismo es puente de enlace con la filosofía de Nietzsche y el pensamiento de Camus, entre otros. Para Sartre el nihilismo supone la puesta en marcha de la *muerte de Dios* como afirmación: el ateísmo no consiste en enunciar negativamente la posibilidad existencial de Dios sino en argumentar que la libertad sólo se cierne sobre sí misma.

Tomar el nihilismo como base metodológica y esquema epistémico de la filosofía existencial de Sartre supone tener que atribuir, en el plano fenomenológico existencial, a la realidad de la subjetividad una comprensión de la conciencia como cuerpo, es decir como existencia. Pero, además, el estudio del nihilismo como trazo de la escritura sartreana puede ayudarnos a denotar la potencia de la libertad en cuanto tema de lo imaginario como actividad creadora. Por último, enunciar la lectura del pensamiento de Sartre rescatando como eje metodológico la cuestión del nihilismo permite analizar el concepto de “llamada” en tanto que noción nuclear del proyecto sartreano de problematización de la verdad. Esta gramática metodológica —El nihilismo— empleada para descifrar la empresa nítidamente contemporánea del filosofar sartreano evidencia su alcance epistemológico máximo a la hora de estudiar la posibilidad de un lenguaje, alternativo a la modernidad, esgrimido núcleo expositivo del proyecto narrativo de la praxis histórica de la libertad.

En cualquier caso, la operatividad existencial del nihilismo en la filosofía sartreana posibilitará la expresividad contemporánea de la pregunta que le precedía, en qué consiste el ahumanismo en Sartre. El ahumanismo sartreano es la descripción estructural de la solvencia de una recuperación no-moderna del tema de la subjetividad existencial: si bien la filosofía sartreana sumerge el proyecto de crítica de la modernidad en la inmanencia de un proyecto existencial que se reclama humanista porque la “muerte de Dios” abre una perspectiva en la que los hombres figuran como única posible realidad —*Sólo hay hombres*—, por otro lado, de manera más

La argumentación sartreana de la historicidad vierte desontologizadamente su contenido, por lo que el espacio de la práctica histórica es la diferencia, mientras que su temporalidad alude siempre al fragmento.

radical, el proyecto sartreano de definición de la subjetividad (el *ser-en-el-mundo* es un *ser-para-sí* que se tematiza de inmediato como *ser-para-otro*) incide en la arquitectura ahumanista de la *muerte del Hombre*. De este modo, el proyecto existencial sartreano —la existencia como libertad— se ve superado por sí mismo, ya que la libertad se ha consolidado como proyecto narrativo en el que descifrar su propia historialización o forma en la que un individuo se determina libremente en el ámbito de una situación dada. Si, como decimos, esta determinación —la libertad es una condena: no podemos dejar de ser libres— se despliega proyecto de historialización, entonces, su forma histórica, su concreción existencial, no puede no ser estética; es decir, la *muerte del Hombre* debe su potencia expresiva a la aparición de un escenario pluralizado del proyecto de ser del *para-sí*: no es posible ya un discurso unitario ni sobre Dios (teología) ni sobre el hombre (humanismo), porque el sujeto es definido solamente desde la base de su dispersión. La palabra, la obra como exposición asintética de la relación filosofía-arte, se ha convertido en la acción y situación del compromiso existencial de la libertad del individuo.

Pero toda esta apuesta dispersiva —el concepto de sujeto, de existencia, radicalizado como libertad o, más concretamente, como condena a la libertad— sintoniza en un mismo principio existencial que Sartre mantuvo vigente en todo momento en su reflexión: la precedencia lógica y ontológica de la existencia sobre la esencia. Una precedencia que significa la organización de la simultaneidad mundo-voluntad como espacio de resistencia: “la voluntad se presenta como un estar-en-el-mundo que es en su ser para cambiar el mundo”, dice Sartre en *Cuadernos de Guerra* (1987, pág. 134). Esta trascendencia no responde a ningún esquema teleológico de la reflexión, sino más bien al poder inmanente de la libertad, esto es, a la designación de la potencia como nombramiento de la huida de ser del *para-sí*: “la voluntad es el poder que tiene la conciencia de escapar de sí misma” (SARTRE: *ibíd.*, pág. 53).

Es esta fuga un acontecimiento diferencial de la subjetividad; acontecimiento o fuga que viene anunciado núcleo de la proposición ahumanista del filosofar en Sartre. La programación de esta huida se efectúa a un triple nivel:

a) Existencial: la actualización desontologizadora del proyecto de ser del existente es práctica nihilista de la existencia como condena a la libertad. Nihilismo quiere decir aquí deconstrucción de toda realidad esencial; es preciso que el “para-sí” se vea infectado por la nada, que despliegue su potencia hacia la interrogación de todo fundamento.

b) Histórico: la condición existencial del “para-sí”, su libertad, ha de desplegarse según una problematización narrativa del tema de la verdad; ésta ya sólo es práctica fragmentaria o incursión micrológica del movimiento de totalización de la relación intersubjetiva. No basta con organizar la praxis histórica en torno a la adquisición de un sentido

—historicidad—, es necesario emancipar deconstructivamente tal sentido, es decir, dispersarlo, convertirlo en fragmento, describir su ruina ontológica. En eso consiste la historialización.

c) Social: la experiencia histórica de la subjetividad, que hemos visto que se designa estéticamente se define margen dinámico de una posibilidad dialéctica de sí misma, es decir, comunicativa de la práctica de la libertad. Pero ese mismo margen de socialidad inteligible es dispuesto por Sartre de manera contraria a la síntesis, ya que su realidad es perfilada por la *mirada* como soporte o materialidad de un lenguaje-cuerpo que se afirma irreducible singularidad, progreso estructural de la subjetividad existencial. Ese lenguaje-cuerpo es el *para-sí*, que no puede dejar de ser un “para otro”, porque la presencia de un *ser-que-mira* se vive expósita, en el mundo, entre otros seres que miran. Así, la huida del *para-sí* es simultáneamente presencia de un “otro”, despliegue de su visibilidad: “*L'être-vu-par-autrui est la vérité du voir-autrui*”, decía Sartre en *L'être et le néant* (ed Gallimard, París 1949, pág. 315).

IV. LA POSIBILIDAD DE UN LENGUAJE NO-MODERNO

En el acontecimiento plurivocal de la *muerte del Hombre* el lenguaje es nombrado como ser, pues no hay otra realidad distinta del lenguaje. A la hora de enunciar la indispensabilidad con que la filosofía de Sartre se presenta en el pensamiento contemporáneo, es decir, en el momento de afianzar la definición del concepto de *historialisation* como logos de la experiencia narrativa de un sujeto allende la polémica modernidad/posmodernidad, no podía faltar la referencia a la inmanencia estética del lenguaje que la filosofía de Sartre proyecta en tanto que aplazamiento permanente de la radicación ontológica de la existencia. Así, la verdad, afirmación de lo posible, y el lenguaje, experiencia propia de lo real, son ofrecidos conjuntamente en el pensamiento sartreano, formando parte de un proyecto, alternativo a la modernidad, que visualice dinámicamente las posibilidades conceptuales de la existencia y su configuración estética: La verdad, según este proyecto, es obra. Es producida, creada. No se descubre o recuerda, sino que se inventa. Vive como ficción.

Siendo posible aludir al pensamiento sartreano en base a la inmersión celular del mismo en el esquema de la filosofía contemporánea volcada en una deconstrucción de la idea moderna de sujeto, la relación verdad-lenguaje (la problematización del tema de la verdad se lleva a cabo en función de la aprehensión del lenguaje como nuestro ser) que demuestra la filosofía de Sartre es principio de emancipación de un discurso del arte donde éste, y más concretamente la novela como teoría y práctica de un sujeto-cómplice apresado por la contingencia y la polifonía de la palabra, se convierta en cauce de narratividad de la libertad como razón histórica. Efectivamente, la novela (novela existencial en

La novela, nacida de la modernidad (Cervantes), es el modelo epistémico de su superación, la concreción de su crisis.

Sartre) es búsqueda e interpretación; y, en este sentido, ejercicio hermenéutico. Lo que nos permite la novela, como experiencia estética de un modelo epistemológico concreto, la historialización, y un procedimiento metodológico ajustado a la comprensión de la individualidad, el *psicoanálisis existencial*, es lo siguiente:

a) Distinguir entre la conciencia y el conocimiento. El personaje, sujeto, queda a salvo del idealismo; el concepto se integra en la acción. Lo que Sartre pretende con la profundización estética de su *psicoanálisis existencial* no es la interpretación, liberación, de un inconsciente, sino el reconocimiento de una elección: mi condena a la libertad.

b) Introducir en el horizonte de la *comprensión* el eje de la temporalidad, la obra captada en su nivel radical, esto es, una dimensión histórica del compromiso de individuación del ser-en-el-mundo. Y, para ello, destacar, como vimos al comienzo, la operatividad existencial y epistemológica del término de *noción*, ahora textura biográfica del lenguaje, resulta fundamental, porque el “comprender”, la paradojicidad histórica de la libertad, es una situación del *para-sí* lanzado al abismo, arrojado a un afuera que el *otro* domina y al que mi subjetividad ha de plegarse como evidencia del tiempo indigente —fragmentariedad— en el que cobra expresión su elección—condena: el motivo contingente de su libertad.

De esta forma, la novela, revolución asintética de la relación filosofía-arte, comunica una deconstrucción crítica del sujeto. Debido a su interdisciplinariedad, ambigüedad y discurso plurivocal (12), la novela —*sabiduría de la incertidumbre*, la llama Kundera en *El arte de la novela*— no es solamente la comunicación de una experiencia literaria de la realidad, sino un discurso epistemológico acerca de los diferentes procesos de subjetivación que concurre en la definición historializada de la praxis individual. Procesos, todos ellos, encaminados a formular el debilitamiento del logos metafísico. La novela, nacida de la modernidad (Cervantes), es el modelo epistémico de su superación, la concreción de su crisis.

Pero, no basta con advertir esta potencialidad de la novela, es necesario, además, porque hay ósmosis —como reclama Sartre— entre su *Flaubert y Critique de la raison dialectique*, restablecer la génesis existencial del lenguaje como ser. Así, el pensamiento de Sartre, posibilidad no-moderna, alternativamente posmoderna, del lenguaje trata de llevar a cabo una deconstrucción efectiva del cierre categorial de la historia alejando el arte, la obra, de cualquier ocupación metafísica, es decir, presentando la tarea estética del

concepto significación histórica de la praxis del individuo. Significación que es presentada bajo el término sartreano de “alegría estética” (13) o confluencia de mundo y signo a través de la obra. En un

12. BAJTIN, Mijail: *Teoría y estética de la novela* (trad. castellana de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra) ed. Taurus, Madrid 1991.

13. SARTRE, Jean-Paul: *Qu'est ce que la littérature?*, ed. Gallimard, 1947, París. Versión española Escritos de literatura, 1; traducción de Luis Echávarri; ed. Alianza, Madrid 1985.

primer momento, Sartre especifica dicha confluencia en el estudio de Baudelaire como estudio de la temporalidad: efímera vida del presente y fugaz aparición de lo siempre nuevo. Pero, a la hora de hacer inteligible la experiencia de la modernidad a Sartre no le basta con destacar una de sus figuras, también contrafiguras, Charles Baudelaire, precisa, más bien, configurar metodológicamente el principio existencial de la libertad como punto de fuga. Como hemos visto, esta concreción metodológica se definía posibilidad micrológica de la investigación histórica y, ahí, Sartre coincidiría con Walter Benjamin. Pero, en cualquier caso, la tematización crítica de la modernidad, había de progresar hacia el descubrimiento —también encubrimiento— del lenguaje como mostración de la situación del *para-sí*. En este caso, la escritura tiene que revelar su impostura como modo de compromiso; y eso es lo que Sartre trató de reconstruir en su “Flaubert”. La escritura, el concepto que no acontece fuera de un espacio de representación escénica, no posee una naturaleza metafísica. Es un llamamiento al plano inmanente de la libertad, la libertad del otro, que supone la aparición de la obra de arte. La escritura, de este modo, se revela como experiencia histórica de la obra, dotando al compromiso del arte de una textura singular: aquella que refiere asintética su relación conceptual.

RÉSUMÉ DEL ARTICLE DE SEBASTIÁN SALGADO

La possibilité d'une lecture contemporaine de la philosophie de Sartre, objectif primordial de cet article, nous oblige à rentabiliser cette lecture selon la définition de la philosophie sartrienne en tant que cellule capable de montrer son caractère indispensable de même que son insuffisance.

En premier lieu, le caractère indispensable que la cellule-Sartre rend évident par son inclusion dans la philosophie contemporaine consigne toute sa puissance dans le terme “historialisation”; ce concept donne au discours philosophique sartrien une validité contemporaine parce qu'il intervient dans la compréhension du projet de “nihilisation” dans lequel la liberté se consolide grâce à une possibilité

“a-synthétique” de la relation philosophie-littérature. Notre article formule cette relation en tant que possibilité même d'un langage non moderne, alternativement postmoderne, de la philosophie de Sartre.

C'est seulement de cette façon qu'il est possible d'offrir une lecture de la philosophie de Sartre en des termes essentiellement “a-humanistes”, c'est-à-dire, structuraux, car la tâche de la philosophie existentielle sartrienne se consolide au moment de la crise de l'humanisme.

Cependant, en second lieu, la cellule-Sartre ne peut, par elle-même, mener à bien toute cette entreprise, c'est pourquoi elle est, en réalité, insuffisante. Mais, cette insuffisance, selon cet article, pourra

être interprétée comme une possibilité de dialogue avec Spinoza et Deleuze. Ce que Sartre recherche chez Spinoza ce n'est pas seulement le modèle ontologique de l'agrandissement différentiel de l'identité existence-liberté, mais aussi son adéquation pratique. C'est cela la démocratie. D'autre part, Sartre et Deleuze s'occupent d'un projet identique de récupération de l'événement singulier de l'existence conformément à un certain

nominalisme matérialiste selon lequel la philosophie, en tant que création de concepts, dénote un intérêt décentralisateur de ceux-ci. De cette façon, le concept sartrien d'"historialisation", que nous étudions ici, se présente comme une variation narrative de la pratique, du point de vue d'un double mouvement, celui de représenter le concept comme événement en même temps que celui de convertir l'événement en concept.

SUMMARY OF SEBASTIÁN SALGADO'S ARTICLE

The possibility of studying Sartre's philosophy in a contemporary sense, the main goal of this article, requires to make the most of such a study by following the definition of Sartre's philosophy as a cell capable of showing both its essentiality and its insufficiency. To begin with, that the cell-Sartre is essential in contemporary philosophy is shown, in its full potential, in the term 'historialization'. This concept gives Sartre's philosophic discourse its contemporary validity because it stresses the understanding of the process of nihilization, in which freedom asserts itself, in the light of an a-synthetic possibility of the relation philosophy-literature. This article expresses this relation as the possibility of a non modern language, alternatively post-modern, of Sartre's philosophy. Only thus can a reading of his philosophy in essentially ahumanistic, that is structuralistic, terms be offered, as the task of Sartre's existential philosophy co-exists with the crisis of humanism.

But, secondly, the cell-Sartre cannot accomplish this task by itself, hence its insufficiency. But such insufficiency, according to this article, can be interpreted as a possibility of dialogue with Spinoza and Deleuze. What Sartre tries to find in Spinoza is not only the ontologic model of the differential widening of the identity existence-freedom, but also its practical adaptation. This is democracy. On the other hand, Sartre and Deleuze carry out the same project of rescuing the extraordinary experience of existence under certain materialistic nominalism, following which philosophy, as a creation of concepts, shows a regionalizing interest for these. In this way Sartre's concept of 'historialization' studied here is offered as a narrative variation of practice, from a double movement: to depict the concept as a happening and at the same time to turn the happening into a concept.

ALTHUSSER Y LA DIFERENCIA

Luis Aragón González



“Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y doliente, y con frecuencia, en la noche sagrada, le prometí que la amaría fielmente hasta la muerte, sin temor, con su pesada carga de fatalidad, y que no despreciaría ninguno de sus enigmas. Así me ligué a ella con un lazo mortal”

(Hölderlin: *La Muerte de Empédocles*)



1. QUÉ VAMOS A HACER

La intención que anima el presente artículo es doble. Queremos recensionar en una exposición pedagógica el haz de temas que recorre el pensamiento de Althusser con especial hincapié en aquellos que por su carácter nuclear nos ayuden a cimentar lo que constituye nuestra segunda tarea. Efectivamente conforme profundizamos en algunas de sus obras más nucleares vamos tomando conciencia de la inestabilidad de sus conceptos más vertebradores de forma que intuimos que no se logra ofrecer una solución unitaria a una serie de cuestiones dado que sus reflexiones se encuadran en una concreta “problemática”, metafísica todavía, que habrá de ceder a una visión diferencial. Esta situación ambigua cristaliza en una desazón por parte del lector que sin ser capaz de tematizar inquieta cada una de las lecturas. Es necesario pues interpretar estos síntomas a la luz de un desajuste interno a la misma producción filosófica de Althusser. Se constituye en una empresa imprescindible horadar la superficie no desde un ficticio fuera del texto sino, sirviéndonos de aquellas pautas que el mismo autor había ejercitado para desmembrar la obra de Marx, ser capaces de aplicarlas a sus escritos. El lector juzgará si en el tratamiento de los temas no hemos forzado en exceso los términos hasta obligarles a pronunciarse “*ad hoc*”.

En el prólogo a la segunda edición de la *Revolución teórica de Marx* nos recuerda Althusser a modo de autocrítica: “Ciertamente, hablé de la unión de la teoría y de la práctica en el seno de la práctica teórica, pero no abordé la cuestión de la unión de la teoría y de la práctica en el seno de la práctica política” (1).

El contenido de esta cita resume uno de los problemas más recurrentes en la historia de la filosofía, a saber, las relaciones entre la teoría y su realización efectiva en un compromiso político. En Marx la verdad de la filosofía no se juega en el mundo etéreo de las ideas sino en su capacidad para terrenalizarse. Se busca obturar la falla reinante entre ambos dominios: material–espiritual, sensible–inteligible, cuerpo–alma e, incluso si ello fuera posible, superarlas al estar todas ellas ligadas al pensamiento metafísico. Ahora bien, con este planteamiento diáfano en su formulación no se erradican todos los interrogantes, por cuanto es todavía necesario explicitar la articulación de las dos esferas. En la misma expresión “teoría práctica” pueden cohabitar posturas filosóficamente opacas, emanadas de problemáticas irreconciliables que es preciso desvelar para no ser cómplices de un confusionismo ideológico.

Podemos en consecuencia albergar un cripto–te(le)ologismo de forma que la consecución práctica de un pro–grama ya escrito esté auspiciado desde un proyecto teórico de rasgo providencialista. Nos sumergimos en un planteamiento religioso de carácter mesiánico donde la actividad política queda justificada, por ejemplo, desde

1. ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1976, pág. XII.

parámetros económicos. Dentro de una mentalidad finalista el futuro se dibuja difusamente en cada uno de los momentos anteriores. Nuestra acción está sostenida por la Idea Originaria cuya realización inminente está por venir. La amenaza de una instrumentalización política por parte de la más variada casta sacerdotal capaz de descifrar un mensaje enigmático para la mayoría de los oídos, nos hace recelar de tales actitudes.

Además, la afirmación marxiana de una teoría práctica encierra también otros peligros. La ausencia de unas directrices escritas veladamente en los hechos nos puede llevar a gritar en el desierto de la desesperanza, a lamentarnos por la falta de un sentido que guíe nuestros pasos, olvidando así el punto nodal de la aportación de Marx que se resume en una proclama de liberación. El desánimo por carecer de respuestas categóricas, el desamparo tras la muerte de Dios, la no asunción de la responsabilidad infinita puede asimismo ser encauzado para promulgar formas más refinadas de opresión. En ambos casos la responsabilidad queda secuestrada en manos de un saber perdiéndose así la irrectudibilidad de toda decisión.

Creemos que es en esta disyuntiva, entre el *kerigma* marxista intuible en los acontecimientos y la recaída en un historicismo relativista, donde hay que situar la actividad teórica y práctica de Althusser.

Retomemos de nuevo la frase directriz para afirmar, en contra del propio autor, que toda su obra es un intento continuo por ofrecer una respuesta satisfactoria a la relación teoría-praxis. El problema es que sus principales conceptos están contaminados, a pesar de sus esfuerzos, de cierto hegelianismo inevitable desde el materialismo histórico. Sólo desde esta óptica podemos leer sus últimos escritos póstumos fechados tras la muerte de su esposa en 1980 donde Althusser proclama su nuevo mediodía, el “materialismo aleatorio”, donde dibuja su concepción de la Historia simbolizada en la imagen de un tren que marcha sin origen ni destino. Por todo ello prestaremos atención al rumor que resuena en sus términos más característicos, como el anuncio de un horizonte no visible pero que actúa dinamizando desde la sombra la búsqueda de respuestas más satisfactorias.

2. CÓMO LEER A MARX

Althusser al comienzo del prefacio *Para leer El Capital* nos recuerda que la lectura acometida de la obra de Marx es desde un análisis filosófico. De este modo tendrá que situar la especificidad de su objeto formal respecto a otros posibles acercamientos: económico, histórico... etc., y a su vez en relación con el discurso ideológico del joven Marx. Dejemos hablar al propio Althusser: “¿Es *El capital* la simple continuación y realización acabada de la economía política clásica, de la que Marx habría heredado su objeto y sus conceptos?... ¿Representa *El capital* la fundación de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia, y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su

prehistoria, el comienzo absoluto de la historia de una ciencia?” (2). Por eso igual que Althusser aplicó al estudio de la obra de Marx aquellos conocimientos resultantes de la emergencia de la nueva ciencia marxiana, así haremos nosotros con el mismo recorrido del filósofo francés. El siguiente paso será presentar los modelos de lectura que nombra Althusser y que responden a perspectivas filosóficas nada inocentes.

1. En una lectura “especular” suponemos el objeto ya dado, constituido en su naturaleza ante el cual el investigador en actitud pasiva, en posición reverencial espera que las cosas le hablen en su autosuficiencia. Nos movemos en el “querer decir” de la hermenéutica que reduce los textos a una Verdad inmanente, a una intención del autor presa así de la ilusión de la “palabra plena”, cerrada, clausurada al tiempo más allá de la dimensión errante, diseminada, que toda firma conlleva y que todo ejercicio textual comporta. La Verdad es esa Voz que nos interpela en los intersticios del texto que encierra un *Logos* o Sentido estructurado.

Esta estrategia de “futuro anterior” tiende a estudiar la evolución intelectual de un autor a partir de sus últimas doctrinas y desde ahí en un análisis retrospectivo buscar las huellas que anunciaban desde el origen su pensamiento posterior. Bajo este hegelianismo encubierto, la Historia ya está escrita, el *Logos* que la empapa es susceptible de ser desvelado con el consiguiente aquietamiento del espíritu que busca la Revelación. Nos hemos así precipitado en una concepción escatológica fundada en la confianza absoluta de la Razón. Esta lectura está delimitada por una lógica de la centralidad, una visión causal y por ello receptiva de los términos metafísicos más puros: Origen, Principio, *Logos*, Telos, etc.

En *La revolución teórica de Marx* (3) Althusser profundiza en esta dirección ahondando en los supuestos implícitos en que descansa esta lectura.

1. Contrariamente a los principios del estructuralismo que postula la conexión de cada elemento a una estructura determinada, la lectura hegelianizante nos invita a desligar los átomos del conjunto que los ensambla para operar con ellos sincrónicamente. En una concepción diferencial de las palabras se imposibilita su disgregación ya que lo que permite que “suenen” es su misma oposición, ella misma inaudible.

2. El segundo supuesto es teleológico, por cuanto los distintos componentes del sistema son anudados a una verdad soterrada.

3. Finalmente las ideas adquieren autosuficiencia e inmanencia, es decir, se desligan de su intertextualidad.

La concepción epistemológica tradicional concebía el conocimiento como un proceso de “abstracción” de la esencia inscrita en el interior

de las cosas, conformante de su especificidad y principio de inteligibilidad. El objeto ya está dado en la realidad, por

2. ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E.: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1976, pag. 20.

3. ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., pág. 44.

eso debemos sólo dirigir atentamente la mirada bajo la cuidadosa vigilancia de la Institución filosófica, la Religión...etc., todos ellos garantes del proceso de desvelamiento.

En su obra recopilatoria *Écrits sur la psychanalyse* ha puesto de manifiesto Althusser que esta lectura es deudora de una concepción genética del pensamiento que puede traducirse en una visión religiosa. Hablamos de génesis para referirnos a la reconstrucción del proceso de un fenómeno cualquiera; además “esta recuperación inmediata e integral, del proceso real por el proceso de conocimiento, supone esta idea, que parece seguirse de sí mismo, que el sujeto del proceso real es uno y el mismo, identificable desde el origen hasta el final” (4). La génesis implica: un proceso de engendramiento, un origen, un fin y una identidad en el sujeto a lo largo del proceso. Hay un ser identificable a través de sus transformaciones. Toda estructura genética es teleológica y viceversa, ya que lo que acontece está predeterminado. Por ello Althusser está autorizado a declarar que “en el fondo todo pensamiento de la génesis es religioso” (5). No podemos permanecer dentro de una mentalidad genética sin quedar atrapados por esquemas marcadamente metafísicos: causa—efecto, principio—fin. Tenemos que abandonar este terreno e instalarnos en una problemática donde la visión lineal ceda a una concepción espacial sin superaciones triunfalistas, allí donde “la edad del hombre no tiene ninguna importancia. Puede ser muy viejo o muy joven” (6). Sólo así podemos encarar la lectura althusseriana más allá del juego temporal del futuro anterior.

Bajo este primer modelo textual, leyó Marx a los economistas, es decir, a la luz de su propio discurso de manera que todo se resumía en una suma de concordancias o desaciertos entre ambos, traspasando impunemente mentalidades diversas y conceptos imbuídos en otros horizontes, sin atenerse a las leyes más básicas de cada problemática.

2. En una segunda lectura se abandona el plano de lo imaginario por el simbólico. Su origen está en la ciencia descubierta por Freud y remozada por Lacan tras los reductivismos a que fue sometido el psicoanálisis sobre todo tras la *Ego Psychology* que había olvidado el papel movilizador dentro del psiquismo humano del “inconsciente”. Freud representa esa mirada desviada, la sospecha frente a todo discurso manifiesto, la hipótesis de una otra escena estructurante. Lacan hablará de una “palabra plena” depositaria de la Verdad —falocentrismo— a la que hay que prestar oídos frente a la “palabra vacía” del eje imaginario.

Se trata de una lectura “sintomática”. Marx, por su parte, sacó a la superficie esas problemáticas que los economistas no eran capaces de formular. Comprender un texto es “producir” el conocimiento. No se trata de un sujeto que “ve”, y el error en consecuencia un déficit de la visión. Los objetos

Por eso su más reciente formulación acerca del materialismo aleatorio hay que encuadrarla dentro de esta reacción a la filosofía tradicional definida en términos de Verdad, Razón, Causa.

4. ALTHUSSER, L.: *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Stock/IMEC, Paris, 1993, pag. 84.

5. ALTHUSSER, L.: *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, ed. cit., pág. 90.

6. ALTHUSSER, L.: *Écrits philosophiques et politiques*, T.I, ed. cit., pág. 581.

Es un método corriente en los investigadores “especializados” analizar la trayectoria de un pensador a la luz de sus orígenes, en la ilusión de que el tiempo es la explicitación de algo anterior, es decir, de una idea reconocible, en lugar de enfrentarse a un texto desde la diseminación y multiplicidad.

no están ahí —prejuicio naturalista— en espera de ser pensados sino que gracias al horizonte unos problemas afloran y no otros. Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la vista: lo invisible es el no-ver de la problemática que permite ver. Lo invisible es móvil no estático ya que cada horizonte marca su invisible. Para ver lo invisible e identificar las lagunas de todo texto no es suficiente una espera atenta y precavida sino que necesitamos reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad de todo campo hasta captar, incluso sin darse cuenta, el nuevo lugar en el que nos hemos instalado para así dirigir la mirada que haga visible lo invisible que no deja de retraerse, dándose en su huida, manifestándose en su retiro. Por otra parte, lo invisible no es el exterior de lo visible ya que en propiedad está inscrito en el interior mismo.

Con ello dinamitamos una oposición más que alimenta al pensamiento metafísico. Vemos en la medida que no vemos todo, que un invisible nos domina. Podemos caracterizar esta compleja relación en el aforismo siguiente: “no vemos para ver”. Vemos porque no vemos todo, lo invisible habita en el campo abierto como la luz iluminadora pero que si queremos captar cara a cara nos quema los ojos y nos obliga retirarnos. Ver es distinguir un dentro de un afuera pero que actúa desde el propio interior; es diferenciar un conjunto de objetos, acotar una parcela con mojoneros, diseccionar la espesura de lo real. La visión absoluta es la ceguera, la imposibilidad de ver. Por todo ello tenemos que retardar esa mirada global, diferirla no en la ilusión de un estado futuro de reconciliación, pues el sol ciega... Una economía visual que reservando su culminación última se realiza. Por eso lo invisible es una marca en lo visible como su motor movilizador que difiere su final hasta el infinito. Situación análoga al deseo que tiene que posponer su acción de lo contrario sobrevendría su aniquilación. La muerte como culminación del deseo es en definitiva su destrucción. La muerte, el deseo absoluto, la visión total, están actuando desde el interior, incorporándonos así al reino de lo fáctico.

3. CONCEPTOS LIMINARES

Al inicio de estas páginas nos marcábamos el objetivo claro de presentar sucintamente los términos que entendíamos más nucleares dentro del pensamiento de Althusser. Nuestra meta no era tanto compilar una doctrina cuanto ver que en su formulación latía una otra problemática irreductible a su expresión manifiesta. El error está por nuestra parte en creernos dispensados de incurrir en planteamientos finalistas, pensar que hemos roto con esquemas evolucionistas cuando en el fondo estamos limitados a una lectura teleológica, de futuro anterior, como decíamos. Sin embargo y a pesar del riesgo entendemos que en el interior de los conceptos de Althusser pernocta una inestabilidad producto de un conflicto mal solucionado. Así cuando introduce la noción de “problemática” quiere purificar a Marx de todo hegelianismo y humanismo emana-

dos de lecturas ideológicas poniendo de relieve la aparición de un objeto desconocido y nuevo. A nuestro entender dentro del materialismo dialéctico e histórico no puede efectuarse la deseada ruptura por cuanto todavía está embebida, como esperamos mostrar, de ciertos resabios “filosóficos”. Por eso su más reciente formulación acerca del materialismo aleatorio hay que encuadrarla dentro de esta reacción a la filosofía tradicional definida en términos de Verdad, Razón, Causa.

1. Ruptura epistemológica

Marx ha fundado la nueva ciencia de la historia de las formaciones sociales. Junto a ella, la teoría revolucionaria del materialismo histórico marca una separación entre ideología y ciencia. Con su descubrimiento ha producido una ruptura epistemológica, un cambio de perspectiva tan radical que inaugura una problemática desconocida para el pensamiento ideológico. La innovación de Althusser será “aplicar a Marx mismo los conceptos teóricos marxistas a través de los cuales pueda ser pensada la realidad de las formaciones teóricas en general (ideología, filosofía, ciencia).” (7) Un poco antes se nos dice, “el problema de la diferencia específica de la filosofía marxista tomó de esta manera la forma de la pregunta de saber si, en el desarrollo intelectual de Marx, existe o no una ruptura epistemológica que marca la aparición de una nueva concepción de la filosofía, y el problema relativo del lugar preciso de esta ruptura” (8). Althusser es consciente que las interpretaciones de Marx estaban derivando hacia visiones humanistas incapaces de captar el hecho diferencial de su filosofía. Era pues una exigencia depurar el marxismo de los componentes feuerbachianos y hegelianos. La producción de Marx aspira a no ser una simple inversión doctrinal respecto de sus antecesores. La lectura de *El Capital* no se reduce a seguir la senda abierta desde sus primeras obras. Rompe con el prejuicio teleológico de la filosofía: que todo lleva su orden íntimo y en el horizonte se vislumbra la Verdad. Final espectacular con cánticos angelicales, la Razón actúa silenciosamente en la culminación de un proyecto. Así se puede leer a Althusser, como un espíritu unidireccional que anticipa en los albores de su carrera los gérmenes de un producto todavía por madurar pero en la senda acertada. Es un método corriente en los investigadores “especializados” analizar la trayectoria de un pensador a la luz de sus orígenes, en la ilusión de que el tiempo es la explicitación de algo anterior, es decir, de una Idea reconocible, en lugar de enfrentarse a un texto desde la diseminación y multiplicidad.

El término “corte epistemológico” —*coupure épistémologique*— lo recoge Althusser de Bachelard y lo aplica a un dominio distinto, el del materialismo histórico. Balibar, alumno y más tarde colaborador de nuestro filósofo, lo define como “emergencia de conceptos sin precedentes de una problemática científica nueva, que

7. ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*. Ed. cit., pág. 23.

8. ALTHUSSER, L.: *Ibid.*

tienen por sí mismos una existencia histórica material” (9). Sus notas centrales son la irreversibilidad e inacabamiento. Indica la cota alcanzada en un momento dado sin retorno posible, a la vez que no clausura ningún círculo sino que está en una cadena sin fin. La irreversibilidad no comporta una garantía, ella está suspendida a un trabajo crítico. Althusser ha intentado esquematizar este difícil concepto en la expresión “discontinuidad sin invariancia”: “Pues pienso que podemos acreditar a Althusser esta originalidad con relación a sus contemporáneos, la de haber intentado elaborar una teoría de la discontinuidad pensada no como la contrapartida de una invarianza, sino la contrapartida de una transformación tendencial” (10). En el siguiente análisis tendremos ocasión de analizar críticamente este concepto.

La ruptura epistemológica aplicada al mismo Marx divide su obra en dos etapas: el período ideológico anterior a 1845 y científico a partir de *El Capital*:

- A) 1840–1844: obras de juventud.
- B) 1845: momento de ruptura con la *Ideología Alemana* y *Tesis sobre Feuerbach*.
- C) 1845–1857: período liminar que anuncia un mediodía.
- D) 1857–1883: obras de madurez con *El Capital*.

2. Problemática

Althusser toma este vocablo de su amigo Jacques Martin “para designar la unidad específica de una formación teórica y en consecuencia el lugar de la asignación de esta diferencia específica” (11). Su vínculo con el concepto “ruptura epistemológica” es estrecho debido a que todo corte en el ámbito de la Historia responde a la aparición de un horizonte nuevo a partir del cual determinadas cuestiones adquieren estatuto propio.

Con este término quiere superar la concepción totalitaria de los acontecimientos sin caer en una posición relativista. No podemos pretender una mirada ahistórica de los hechos. Mantenerse en un punto fuera del tiempo, arrogarse el derecho de la visión global —que por otra parte imposibilita el acto mismo de ver por cuanto lo visible exige su invisible— es pura ideología.

Este concepto sintetiza en una globalidad la heterogeneidad de elementos que adquieren así consistencia interna. Es un intento por superar la contingencia de los átomos que no tienen significado por sí mismos ya que son las relaciones concretas habidas entre ellos las que otorgan significatividad. Cada elemento funciona como una huella que remite incesantemente al resto del conjunto sin detenerse la cadena significante, sin constituir puntos nodales de sentido que permanezcan en sí mismos a

modo de núcleos vertebradores. En cada problemática asistimos a una ordenación peculiar de sus componentes. Por esta

9. BALIBAR, E.: *Écrits pour Althusser*. La Découverte, Paris, 1991, pág. 29.

10. BALIBAR, E.: *Op. cit.*, pág. 36.

11. ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*, ed. cit., pág. 23.

razón no hay motivo para rastrear en las obras del joven Marx aquellos vestigios de un pensamiento posterior. La utilización de las mismas palabras no conlleva habitar en una problemática idéntica: “No es la materia de la reflexión lo que caracteriza y califica la reflexión, sino la modalidad de la reflexión, la relación efectiva que la reflexión mantiene con sus objetos, es decir, la problemática fundamental a partir de la cual son pensados los objetos de este pensamiento” (12). Tenemos que ser capaces de pensar el rasgo diferencial, la diferencialidad de las problemáticas, y abandonar la óptica evolucionista. Si jugamos sin referencias estáticas, si el centro está desplazado lo que equivale a negarlo, no podemos analizar ya los períodos de una producción filosófica desde el símbolo de la senda como trayecto que nos arroja a un proyecto ya definido. Si abandonamos el terreno analítico-te(le)ológico las diversas problemáticas que componen la obra de un pensador actúan como significantes y se someten a las reglas de su combinación no pudiendo en ningún caso ser auto-suficientes y dejar de circular en un movimiento sin final.

Althusser se propone deshegelianizar la Historia al tiempo que quiere rescatar el descubrimiento de Marx de acusaciones relativistas que lo sumerjan en el magma informe de las sucesivas concepciones teóricas. Althusser sabe que hay que marcar diferencias entre las problemáticas, pues igualarlas supondría movernos en coordenadas ideológicas. En este doble gesto contradictorio que rehusa subscribir un teleologismo de base pero también un historicismo que nos disuelva en la confusión, tenemos que situar la tentativa de leer a Marx que ha realizado nuestro filósofo. La ruptura de la ciencia con la ideología marca un punto de inflexión decisivo en el pensamiento de Occidente, es más que un puro cambio en una órbita evolucionista, es la afirmación de un comienzo irreversible, el inicio de una etapa nueva irreductible a sus elementos anteriores. Cómo en suma armonizar la ciencia que funda Marx —antirrelativismo— con una óptica no finalista de los acontecimientos que todo lo relativiza.

El concepto de problemática engloba la condición historicista del ser humano al tiempo que la cuestiona al introducir la noción de corte epistemológico que disecciona la Historia en un período oscuro dominado por la ideología y la emergencia de la ciencia que inaugura un nuevo día. Lo cierto es que el peligro dogmático acecha a la “problemática” y no es fácil desembarazarse de ello. Frente a una imagen lineal de los hechos donde cada uno toma conciencia del anterior reasumiéndolo en una progresión, Althusser prelude de alguna manera en el carácter umbrático de sus conceptos más radicales una óptica espacial sin superaciones, un espacio infinito de casillas utilizables. Cuando abandonamos la visión evolucionista de un pensador el antes y el después carecen de referencia y decimos en cambio que el autor va ocupando lugares varios dentro del inmenso espacio nunca agotable. Tene-

mos, en consecuencia, que estar vigilan-

El “materialismo aleatorio” tiene que desmarcarse ante todo de los esquemas clásicos que encierran al pensamiento en la más burda metafísica.

El mundo es un
accidente sin sustancia,
un “il y a” *Abgrund*, un
producto sin productor ni
destinatario, una
“explosión descentrada”:
lo que hay carece de
centro explicativo.

tes en todo momento, y no instalarnos en la comodidad de la “mala fe”, en la creencia de que cerramos la Historia en nuestra problemática. En continua autocritica, en una llamada a la rebelión intelectual, un sí eterno que se afirma en la fatalidad, y que carga sobre sí el hedor corruptor de la vida. Frente a la ilusión del origen pleno de sentido, toda problemática —significante— remite a otra. La profundización en la noción althusseriana de “problemática” impide detener su dinamismo interno y encorsetar su juego de reenvíos en una reconciliación última.

3. Sobredeterminación

A través del análisis de unos conceptos, podrían haber sido otros, estamos rastreando el hilo argumental del pensamiento de nuestro autor a la par que prestar oídos a la ambigüedad de los mismos.

Cuando Althusser habla de sobredeterminación, término que recoge del psicoanálisis y la lingüística, critica la interpretación dogmática y unidireccional de los textos de Marx hecha en clave económica. La tradición había leído la relación infraestructura-superestructura desde la teoría del reflejo ideológico, que hacía del mundo de la conciencia una mera construcción de la base material. En opinión de Althusser en un momento dado se produce una unidad de ruptura, una situación revolucionaria, cuando las contradicciones múltiples se agudizan en tal grado —condensación— que acontece un cambio —desplazamiento—. Las contradicciones “surgen de las relaciones de producción, que son, sin duda, uno de los términos de la contradicción, pero al mismo tiempo su condición de existencia” (13). Son varios los factores que intervienen en las mutaciones históricas aunque el elemento determinante sea al final el económico. Si el marxismo no se libera del lastre economicista esta filosofía habrá adquirido la forma de una religión laica. Detrás de todo determinismo, creemos que se oculta el resentimiento resultado de la incapacidad para movilizarse frente a los hechos, la renuncia, en último término a asumir nuestra responsabilidad como únicos dueños del por-venir. En una concepción no finalista la acción se vuelve responsable en la medida en que sin medida, en una especie de salto no auspiciado por saber alguno, asumimos el carácter puntual y ejemplar de la decisión, en un des-bordamiento de los límites. La ausencia de un mesianismo no religioso, reverso de la providencia, nos arroja a la decisión indecible, a la obligación ineludible de la praxis sin ningún apoyo. No podemos delegar la responsabilidad en un supuesto Sujeto del tipo que fuere, que justificase el lado oscuro de la Historia. Cuando el “economicismo” desaparece como principio regulativo, no tenemos seguridad acerca de un desenlace feliz de nuestra intervención práctica, desconocemos hacia dónde caminamos y la comprensión de la Historia se dificulta. Mantener vivo el deseo de emancipación nos abre hacia un algo siempre por-venir, imposible de

13. ALTHUSSER, L.: *Op. cit.*, pág. 81.

reintegrar, expulsión de toda presencia calmante capaz de adormecer la tensión afirmativa que siempre mira más lejos. Un deseo que no está marcado por la falta, una afirmación in-finita precisamente en virtud de la negación de toda clausura, de un objeto cualquiera que lo anule.

En una carta de Engels a J. Bloch se limita enormemente el valor de lo económico en los cambios sociales: “Que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo” (14). En otro momento refiriéndose a que la producción es el factor determinante pero sólo en última instancia nos dice “ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta y absurda” (15).

Con el recurso a la “sobredeterminación” quiere Althusser rescatar a Marx de las contaminaciones históricas de que había sido objeto aunque, a nuestro entender, el nudo de la cuestión permanezca sin desatar: las rupturas revolucionarias, poco importa que sean explicables por uno o varios factores —esto último supone evidentemente un avance— son el resultado final de un programa ya escrito o por el contrario el encuentro accidental de componentes heterogéneos. El problema de fondo sigue angustiando nuestra lectura de Althusser: las situaciones son el producto de un encuentro aleatorio de diversos elementos, ya no sólo económicos, o en cada átomo está prefijado su devenir. Los períodos se suceden armónicamente o en cambio el Azar, lo Imprevisible gobiernan todo. Entre un cierto Materialismo Histórico que explica la historia a golpe de superaciones convergentes y un materialismo aleatorio que niega crédito a la *Aufhebung* hegeliana, el concepto de “sobredeterminación” fluctúa y no despeja las dudas. Veamos este aspecto tal y como lo trata el propio autor en sus escritos finales.

Althusser recoge la posición de Marx respecto al doble modo de producción. En un primer momento se remonta a la “acumulación primitiva” donde el producto es la consecución del encuentro de unos elementos independientes, de forma que el complejo resultante podría no haber tenido lugar. Los componentes que más tarde se unificarán en una unidad concreta no existen en ningún cielo antes de ser desalojados. Además de esta explicación Althusser rescata una otra bien diferente del mismo Marx ya de carácter filosófico, totalitaria y teleológica: los elementos están dispuestos, esperando la llamada eterna, como si estuviesen desde siempre destinados a entrar en combinaciones precisas. Marx, dice Althusser, piensa en términos de predestinación: “Ningún elemento tiene una historia independiente, sino una historia ante un fin, la de adaptarse a otras historias, formando la historia un todo que reproduce constantemente sus propios elementos, propios de su engranaje... Aquí las historias no flotan más en la historia, como otros áto-

14. ALTHUSSER, L.: *Op. cit.*, pág. 85.

15. ALTHUSSER, L.: *Op. cit.*, pág. 92.

mos en el vacío, en favor de un “encuentro” que podría no tener lugar. Todo está de antemano cumplido, la estructura precede a los elementos y los reproduce para reproducir la estructura” (16). Terminamos en una concepción de la Historia como sucesión de etapas engarzadas por una fuerza interna que la anuda y las conduce a su explosión socialista. Cuando Marx se instala en la realización cumplida nos invita a rastrear en las leyes de la Necesidad. Ello le permite diagnosticar la venida de un nuevo orden sobre la tierra no patrocinado desde parámetros burgueses y sí donde la colectivización de los medios de producción socialice las plusvalías. El esquema que sigue el decurso de los acontecimientos es la producción dialéctica donde cada elemento produce su contrario hasta la reconciliación absoluta, en el principio todo está escrito.

4. A DÓNDE NOS DIRIGIMOS

“Pienso que el verdadero materialismo, el que más conviene al marxismo es el materialismo aleatorio” (17).

Nos hemos limitado hasta ahora a recopilar lo que constituye la producción althusseriana desde el Materialismo Histórico. Tenemos que recordar que su formulación está vinculada a un intento por superar una visión hegeliana de los hechos, un legalismo de corte divino. A su vez vimos cómo en sus conceptos vertebradores resonaba un rumor incomprensible, una voz que escapaba al horizonte desde donde se formulaba, una inestabilidad insuperable. Era necesario acometer un estudio pormenorizado y analizar qué asomaba tras las palabras manifiestas. Del propio Althusser pretendíamos una lectura sintomática.

Althusser, recordemos, se moviliza contra una interpretación totalitaria del ocurrir histórico. Ello le obligó a repensar, como haría Lacan a su vez con Freud, el descubrimiento de Marx: el continente-Historia. Disecionaba así la evolución de la cultura en “ideología”, definida por no ser consciente de la problemática a la que sirve de respuesta y en consecuencia tendente a ocultar su justificación del *statu quo*, y “ciencia” que cristaliza con la formación de conceptos claros y precisos. Ahora bien su concepto de “ciencia” marca un punto cero, un inicio a partir del cual hace girarse la Historia y en esa medida es deudora de la metafísica de la presencia. Althusser, al aplicar al mismo Marx su pensamiento, concluía con un período inicial dominado por sus obras de juventud y una fase científica ejemplificada por *El Capital*. Esta clasificación presentaba problemas por cuanto debía justificarse sin caer en un planteamiento evolucionista. Decíamos que de fondo revoloteaba en la filosofía de la historia marxiana una doble posibilidad: o detrás de los hechos está la “Astucia de la Razón”

que se sirve de lo individual para realizar su proyecto, o nos acercamos a un peli-

16. ALTHUSSER, L.: *Écrits philosophiques et politiques*, ed. cit., pág. 575.

17. NAVARRO, F.: *Filosofía y marxismo*, Siglo XXI, México, 1988, pág. 25.

grosso historicismo que haga de la filosofía de Marx y su división entre ciencia e ideología un producto social más sin capacidad de trascendimiento. Adelantábamos como posible solución a este complicado rompecabezas la irrupción de una problemática invisible a su mirada pero movilizadora: el materialismo aleatorio. Sus términos que reclamaban una radicalidad para superar cualquier sesgo de hegelianismo no podían ser satisfechos desde la dialéctica reinterpretada marxianamente por estar ésta presa de categorías finalistas. Pasemos a enunciar la ruptura que a nuestro entender ha acontecido en el propio Althusser y que se localiza a partir de la muerte de su esposa. La dificultad principal es que en estos momentos se están publicando escritos inéditos por lo cual, en espera impaciente, desconocemos hacia qué derroteros se encamina el “otro” Althusser. Este cambio le acerca a posiciones digamos “diferenciales”, cercanas por ejemplo a Derrida (18). Esta complicidad filosófica puede ayudarnos a dibujar lo que pensamos que pueda ser su aurora póstuma. No pretendemos diluir los pensamientos de ambos autores en un concordismo estúpido pero creemos que su confrontación puede ofrecernos algunas claves importantes para comprender la última producción althusseriana.

Cuando Althusser inaugura la nueva problemática impide linealizar la Historia, hablar de evolución y establecer vínculos intertemporales a partir de una verdad de fondo. El “materialismo aleatorio” tiene que desmarcarse ante todo de los esquemas clásicos que encierran al pensamiento en la más burda metafísica. Althusser parte de esta difícil tesitura. Tiene que deslindarse de la contraposición inicial idealismo/materialismo. La problemática que aparece descentra la Historia, introduce el juego continuo de reenvíos, la imposibilidad de detener la cadena que significa, como iremos viendo. En esta medida su materialismo —su concepto de materia— no puede convertirse en referente último, pasar a ser una realidad objetiva, absolutamente anterior a cualquier marca, o dicho en otros términos, no puede mudarse en un significante trascendente, en otro centro que focalice y detenga el devenir incesante de las huellas. Su “filosofía del encuentro” no puede entenderse como un punto que no remita más que a sí mismo, ya que viene a representar precisamente la ausencia de un significado último. En su *Retrato del filósofo materialista* dice “lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga deseo de ir a alguna parte” (19). Ninguna referencia se agota en sí, bien al contrario habitamos en la diseminación permanente.

Althusser encuentra los hilos de su materialismo aleatorio rastreando en la historia del pensamiento al hallar una corriente subterránea —de Epicuro a Maquiavelo entre otros— despreciada por los “especialistas”, que está en franca oposición con el materialismo realista–racionalista de Marx.

Epicuro concebía el mundo como resultado del *clinamen*, i.d. de una desviación producida por los átomos en su

18. Cfr. L. ALTHUSSER: *L'avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, Paris, 1992, págs. 201, 491, 492.

19. ALTHUSSER, L.: *Écrits philosophiques et politiques*, ed. cit., pág. 581.

caída. El mundo irrumpe sin porqué, carente de causa distinta de su propia aparición, se nos da como un “don” sin donante ni receptor. Antes de la formación del mundo ningún sentido había. Con este cambio de temática, abandonamos los términos que jalonan la metafísica occidental: Principio, Origen, Razón, Fin... El mundo es un accidente sin sustancia, un “*il y a*” *Abgrund*, un producto sin productor ni destinatario, una “explosión descentrada”: lo que hay carece de centro explicativo. El mundo está. Punto que topológicamente cierra un espacio abierto. Estamos suspendidos sobre un fondo “impensable”, igual que la Ley que se funda en un acto de violencia sin justificación que, anterior a su instauración, la legitime. Por todo ello, “una verdadera concepción materialista —nombre inapropiado— de la Historia implica el abandono de la idea de que la misma está regida y dominada por leyes que basta conocer y respetar para triunfar sobre la Anti-Historia” (20).

El origen, siguiendo a Epicuro, es un no-origen por cuanto todo se debe a un desplazamiento—de ninguna parte anterior. En el Principio está el simulacro y no podemos remontarnos a un punto primero, pleno y cerrado en sí. Es la *différance* como movimiento primigenio. Lo propio del origen del mundo, para Althusser es su diseminación: unos átomos sin historia, ni comienzo ni final. Si decimos que lo que hay se remite a una desviación de los elementos ninguno de los mismos es autosubsistente, antes bien, forman una red textual de infinitos movimientos, son huella de huella sin posibilidad de encontrar al inicio una presencia plena ni al final del proceso una reconciliación paradisiaca. Los átomos juegan a modo de significantes que configuran el significado —el mundo— a partir de sus combinaciones. “Dónde y cuando comienza...? Cuestión del origen. Ahora bien que no haya origen, es decir un origen simple; que las cuestiones acerca del origen supongan una metafísica de la presencia, es lo que una meditación de la traza debería sin duda enseñarnos” (21). La traza, la huella, la desviación —que produce efectos de significación— no es sólo la desaparición del origen sino ante todo que en él está ya la repetición. Por todo ello nos recuerda Althusser como corolario: “El rechazo del origen radical como estatuto de emisión filosófica obliga a rechazar también la dialéctica” (22). Aterrizamos en una concepción de la Historia “sin saber de dónde viene (origen) ni a dónde se dirige (fin)” (23). La conclusión clara: “Devíene así sin haberlo querido un filósofo materialista cuasi profesional—no materialista dialéctico, este horror, sino un materialista aleatorio” (24).

Después de haber emitido un diagnóstico de la obra, tenemos que retomar aquella frase tipo con que nos echábamos a andar: la relación entre teoría y praxis. Con la aparición del “materialismo del encuentro”, negación explícita de un universo regido por la Necesidad, la realización de un proyecto político y su fundamentación en

20. NAVARRO, F.: *Filosofía y marxismo*, ed. cit., pág. 22.

21. DERRIDA, J.: *De la grammatologie*, Minuit, París, 1967, pág. 109.

22. NAVARRO, F.: *Filosofía y marxismo*, ed. cit., pág. 53.

23. ALTHUSSER, L.: *Écrits philosophiques et politiques*, ed. cit., pág. 581.

24. ALTHUSSER, L.: *Op. cit.*, pág. 582.

una teoría de la historia capaz de dar cuenta de los hechos varios, consciente de las limitaciones, nos obliga a su vez a reflexionar desde la más absoluta indigencia. Desde aquí cómo articular una teoría filosófica, como es la dialéctica marxiana inmunizada de alguna manera a la crítica, con el mensaje imborrable de emancipación de Marx: “Este espíritu de la crítica marxista, que parece hoy día más indispensable que nunca, estaríamos tentados de distinguirlo no sólo del marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico, como materialismo dialéctico, sino también del marxismo como materialismo histórico” (25).

En este punto seguiremos algunas claves del libro *Spectres de Marx* de Derrida donde podemos ver quizá dibujadas las nuevas líneas de actuación de Althusser no sin advertir los riesgos de un planteamiento tan liminar.

Ya no es posible desde el materialismo aleatorio sostener ningún tipo de finalismo histórico que nos exima de la responsabilidad del qué hacer. Si queremos forzar las cosas, la posición intelectual de nuestro pensador podríamos caracterizarla como “deconstructiva” al introducirnos en la crítica radical de todo origen, en la imposibilidad de fundamentar la praxis en valores inocentes no sometidos a replanteamientos continuos, por romper en última instancia con los restos metafísicos

Ese “espíritu” de Marx, espectro que amenaza en su intangibilidad, herencia insustituible, es coherente con una lectura siempre abierta, con una interpretación no clausurada en el “querer-decir” del autor, en la posibilidad siempre de descubrir nuevos espacios en blanco, intersticios del pensamiento inasumibles desde una lógica de la intención hermenéutica. “Es más bien una cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, una cierta promesa que estamos tentados de liberar de toda dogmática e incluso de todo determinismo metafísico-religioso, de todo mesianismo” (26). Asimismo un mensaje tal no puede circunscribirse al plano abstracto o espiritual, nos obliga a nuevas formas de participación política más allá posiblemente de los Partidos expresión de la Verdad homogénea. “Un pensamiento semejante no puede operar sin justificar el principio de una crítica radical e interminable, infinita (teórica y práctica, como decía). Esta crítica pertenece al movimiento de una experiencia abierta al futuro (*avenir*) de lo que viene, es decir de una experiencia necesariamente indeterminada, abstracta, desértica, librada, expuesta, dada a la espera del otro y del acontecimiento” (27). Tenemos que estar vigilantes a las estrategias totalizadoras y no perder el horizonte de la autocrítica. Una llamada a la responsabilidad sin cuartel, el destierro de la “mala fe” de todas nuestras acciones, asumir el vacío de nuestro proyecto si por tal entendemos el riesgo de la elección sin red que amortigüe la caída en el magma de los acontecimientos. Entramos en una existencia distinta, recorrida por lo imprevisible en cuanto a los resultados

En el Principio está el simulacro y no podemos remontarnos a un punto primero, pleno y cerrado en sí. Es la *différance* como movimiento primigenio.

25. DERRIDA, J.: *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, pág. 116.

26. DERRIDA, J.: *Op. cit.*, ed. cit., págs. 146–147.

27. DERRIDA, J.: *Op. cit.*, pág. 148.

pero optimista en nuestro compromiso eterno. Asumimos un sí trágico, en continuo replanteamiento para que no se nos cuele el virus del “ya hecho”, la tranquilidad del final de la Historia. Más allá de *Ananké*, la diosa del Azar cuestiona nuestras esperanzas pero nos invita a su vez a no desfallecer y a cargar en nuestra cansadas espaldas un sí tembloroso en cuanto a un desenlace feliz. Nuestra intervención en la Historia estará guiada por la lucidez —un nuevo despertar— que sabe que ya no hay leyes eternas y que en esa medida somos los únicos autores de lo que acontezca. Por eso recordando aquella cita de Hölderlin, tenemos que ser capaces de amar la fatalidad de la tierra, su incomprensibilidad inherente y desde ahí ligarnos a ella para siempre...

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ARAGÓN GONZÁLEZ

Il s'agit d'essayer de lire Althusser depuis la logique du symptôme, c'est-à-dire, d'analyser sa production non pas à partir de la linéarité évolutionniste mais à partir des fractures de sa pensée. Les oppositions théorie/praxis, idéologie/science,

matérialisme/idéalisme sont 'problématisées' lorsque nous tenons compte non pas tellement de ce qu'elles disent mais de ce qui permet de les dire, à savoir, la différence de laquelle le matérialisme aléatoire semble se rapprocher.

SUMMARY OF ARAGÓN GONZÁLEZ'S ARTICLE

Althusser is intended to be understood from the logic of the symptom. This means to analyze his production not from the evolutionist linearity but from the fractures in his thought. The oppositions theory/praxis, ideology/science,

materialism/idealism turn into a problem when we pay attention not to what they say but to what they allow to be said; that is, the difference that arbitrary materialism seems to approach.

**RESISTENCIA A LA
MINORIZACIÓN (1) SEXUAL:
UN ENFOQUE DESDE LA
FILOSOFÍA POLÍTICA**

José Luis Moreno Pestaña
Área de Trabajo Social y Servicios Sociales
Departamento de Psicología. Universidad de Jaén

Para Paco y Roque



I. MINORÍA ES SER MINORIZADO, TUTELADO

No es fácil establecer qué referimos con la palabra minoría. Por eso creo que no resulta vano interrogarse brevemente por el significado que atribuimos a dicha expresión, como todas, bastante poco obvia.

Hay un sentido estadístico en el que aplicamos la palabra minoría, que no merece mayor comentario. Pero socialmente solemos añadir a



ese sentido determinados supuestos que yo creo que son de interés para establecer a qué nos referimos cuando hablamos de minorías sexuales. La palabra minoría, en su empleo cotidiano, suele estar penetrada por un insidioso sentido normativo: la minoría no es sólo el referente de una medida estadística cuanto la expresión de una incapacidad de recibir el trato como un igual. De la misma forma que en Democracia, el juego electoral incapacita al derrotado para asumir la dirección de los asuntos públicos, al salir reputado por el juicio popular como no digno de confianza, la designación como estadísticamente minoritario suele acarrear la atribución inconsciente de minoridad moral. La minoridad moral se atribuye a aquellos miembros de nuestra sociedad incapacitados para la autodeterminación por razones de edad o de enfermedad, y por tanto desposeídos de confianza en ciertos aspectos relevantes de su experiencia vital: así un menor es perseguido —quizá a su pesar— si se le descubre en relaciones sexuales con un adulto, pasando bajo tutela de un adulto sustitutivo, que puede estar representado por una instancia social —juzgado, asistencia social, etc—. Un adulto también puede quedar minorizado si desciende bajo el umbral de tolerancia establecido socialmente en cuanto a madurez: una persona puede recibir ciertas limitaciones debido a una acción que le acredita como no merecedor de confianza social: un insumiso al romper el *contrato social* (Belloch) no merece el crédito de lealtad que desde Hegel debe acompañar a todo miembro de la función pública; un joven que no asiste a un programa de formación puede recibir una retirada de confianza sancionadora por parte del asistente social que lo tutela, etc. La secuencia parece que no es la existencia de un comportamiento desviado a partir de una norma dada: es esa norma la que se bate hasta convertir en minoritaria y desviada cierta práctica social. Esa norma se articula para los liberales a partir de un contrato social de agentes que proscriben ciertas formas de violencia, o en el de los marxistas o los nietzscheanos a partir de la victoria de una clase social o de un tipo de hombre y de los proyectos de expansión del tipo de práctica vital en la que se fundamenta su hegemonía. Robándole a Jesús Ibáñez una de sus muchas frases geniales diríamos que una hegemonía se fundamenta en la creación de una regla de juego en que uno de los jugadores siempre acaba ganando y el otro siempre acaba perdiendo.

A mi juicio, cuando hablamos de minorías sexuales combinamos la descripción estadística con un juicio normativo, e incluso subordinamos,

sin admitirlo, lo primero a lo segundo. Desde tal posición, interrogarse sobre la cuestión de las minorías sexuales exige impedir que nos pasen desapercibidos los supuestos sociales que organizan nuestra catalogación

1. La palabra minorización no viene recogida en el Diccionario de la Real Academia Española 1992. Preferimos utilizar minorizar a minorar o aminorar, ya que creemos que acoge el doble sentido de considerar incompetente moralmente y haber sido reducido cuantitativamente. El lector puede leer, si lo desea, minorar por minorizar y minoración en lugar de minorizado. Aunque nada tenemos contra la norma, recurrimos a una palabra a la que consideramos semánticamente mejor dotada.

como minoritarias de ciertas prácticas sexuales. Dado que toda sociedad se introduce mediante un dispositivo complejo y ramificado de sanciones en los aspectos más íntimos de la vida de los individuos, y que tal dispositivo funciona como mecanismo de exclusión de lo inasumible y de potenciación de lo adecuado al proyecto social hegemónico que lo instrumentaliza, parece más adecuado hablar de experiencias sexuales minoritarias por minorizadas. Así evitamos la ilusión legitimista que presupone que la desviación cuantitativa es fundadora de la norma, cuando parece que es la norma la que se constituye en la batalla con otras experiencias a las que se quiere reducir al simple carácter de desviación cuantitativa. De esas prácticas de minorización recojo dos de las formas de explicación de las mismas que me parecen de mayor interés: la del freudomarxismo marcuseano y la genealogía nietzscheana, de fuerte inspiración marxista, de Michel Foucault. Una lectura liberal de ambas —basada en el modelo del contrato y no de la guerra— es la que proporciona A. Giddens en una obra, que vamos a utilizar para señalar ciertos radicales problemáticos para los / las que combaten para dejar de ser minorizados por minoritarios, o mejor, a la inversa (2).

II. MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE ACTUACIÓN

Sabido es que uno de los méritos enormes del psicoanálisis estriba en romper la relación entre sexualidad y heterosexualidad, presentando ésta como fin de un proceso, más que como dato básico de la naturaleza deseante de la especie sólo desmentido por excepciones patológicas (3). La adquisición de la condición heterosexual se logra tras un arduo trayecto en el cual el niño domestica una variedad de deseos sexuales de tipo polimorfo no localizados genitalmente. El ascenso hacia la centralización genital, realizado a partir del Edipo, en tanto entrada en un orden cultural sedimentado en torno al poder de los varones, y a la independencia afectiva representada por el falo, es un hecho difícil y reversible, pero filogenéticamente fundamental si no queremos socavar la continuidad de la especie, y la organización social jerárquica que sirve de coraza a una naturaleza endeble como la nuestra.

Herbert Marcuse ha fundado su discusión filosófica con Freud en una historización de los procesos que el psicoanálisis había ontologizado. Coincide con Freud en el hecho de que la pervivencia del orden social exige el sacrificio del individuo mediante el trabajo productivo, con la preceptiva concentración de una actividad erótica narcisista que paralizaría el vigor agresivo necesario para dominar la naturaleza. En su obra, Narciso representa junto con Orfeo un tipo de relación mimética con el entorno que la lucha por la existencia ha arrumbado a la experiencia

De la misma forma que en Democracia, el juego electoral incapacita al derrotado para asumir la dirección de los asuntos públicos, al salir reputado por el juicio popular como no digno de confianza, la designación como estadísticamente minoritario suele acarrear la atribución inconsciente de minoridad moral.

2. GIDDENS, Anthony: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades avanzadas*. Cátedra, Madrid, 1995.

3. WEEKS, Jeffrey: *El malestar en la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. Talasa, Madrid, 1993, págs. 219, 288–290.

artística de la *cultura afirmativa* (4), en favor del paradigma representado por Prometeo, Dios de la renuncia y el esfuerzo. Pero el avance de las fuerzas productivas hace cada vez más superfluo la necesidad de organizar el constreñimiento represivo del individuo, posibilitando una reducción de los procesos de desertización del cuerpo sin temor a caer en estadios precivilizados. Solamente el mantenimiento de la dominación imposibilita la formación de una sexualidad individual que recupere el polimorfismo infantil dentro de un proyecto reflexivo de relaciones afectivas duraderas. La corrección marcuseana a Freud se articula desde la distinción entre *principio de realidad* y *principio de actuación*.

Marcuse concede a Freud que la represión conoce modificaciones de grado, *jamás su absoluta eliminación*. Pero le recuerda que hay una distancia entre *represión necesaria* y *represión excedente* (5). La primera configura el mínimo de represión necesaria para toda civilización, el segundo el principio de realidad acrecentado por los intereses de la dominación —*principio de actuación*—. Entre uno y otro se establece una distancia históricamente transitable que podría hacer saltar por los aires los goznes que separan una vida privada organizada bajo una experiencia afectiva cultivada por la mujer y una vida pública dominada por la voracidad competitiva del macho, que reproducen así la subordinación en la civilización represiva de la experiencia órfico-narcisista a la experiencia prometeica.

Para Marcuse la diferencia sexual lejos de ser una desviación patológica es la conservación de la forma primigenia de experiencia sexual, minorizada por las necesidades de una sociedad que intensifica ilegítimamente el nivel necesario de represión. Sin embargo, y en esto introduce una cuestión de mucho interés, es moralmente muy peligroso pretender una liberación de las experiencias minorizadas sin más, pese a que comúnmente su pensamiento ha sido asimilado a ésta forma de vitalismo irracionalista.

Para Marcuse no hay una relación sexual intrínsecamente perversa, lo cual no significa que alguna sea esencialmente liberadora. Pese a utilizar un vocabulario repleto de resabios esencialistas, la posición de Marcuse es la misma que, como veremos, sostiene Foucault: debe haber libertad de elección sexual, pero no debe haber libertad de actos sexuales. De hecho mucho de lo que diagnosticamos como desviaciones de la normalidad son prácticas infames en cualquier civilización que merezca tal nombre. Frente a una siniestra experiencia transgresiva de cuño surrealista y batailleano (6), Marcu-

4. MARCUSE, Herbert: *Eros y civilización*. Ariel, Barcelona, 1989. págs. 153–163. Con el concepto de cultura afirmativa Marcuse se refiere a “aquella cultura que pertenece a la época burguesa y que a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación del mundo anímico-espiritual, en tanto reino independiente de los valores, de la civilización, colocando a aquél por encima de ésta. Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo desde su interioridad “sin modificar aquella situación fáctica puede realizar por sí mismo”. “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”. *Cultura y sociedad*. Sur, Buenos Aires, 1967. pág. 50.

5. Cfr. MARCUSE, *op. cit.*, págs. 47–49, 159, 212–217. Por su parte Freud concedía ya que nuestra civilización padecía un exceso de represión en su obra más pesimista “El malestar en la cultura”. *Obras completas*. 17. Orbis, Barcelona, 1992. págs. 3048–3049.

6. Para una crítica del carácter patriarcal y asimétrico de la ética batailleana de la transgresión ver PULEO, Alicia: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Madrid, Cátedra, 1992. págs. 165–197.

se introduce una necesaria tensión moral en el proceso de extensión de lo minorizado. Excluye la liberación espontaneísta de lo reprimido como una simple prolongación de una realidad fundada en el dominio y en la humillación, diferenciando así entre esparcimiento y explosión de lo reprimido. Esto último en cuanto desbordamiento bruto de lo acogotado en la civilización represiva no introduce novedad alguna emancipatoria, sino quizá una simple exacerbación de los aspectos más siniestros de la dominación social. Al estallar la sexualidad *suprimida* “la libido sigue llevando la marca de la supresión y se manifiesta a sí misma bajo formas horribles bien conocidas en la historia de la civilización, en las orgías sadistas y masoquistas de las masas desesperadas, de las “élites sociales”, de las hambrientas bandas de mercenarios, de los guardianes de las prisiones y de los campos de concentración” (7). La cuestión, no consiste en el acto sexual en sí, sino en el sentido que éste cobra en el conjunto de relaciones de interacción social en que se inserta: “La función del sadismo no es la misma en una relación libidinal libre que en las actividades de los SS”. (8)

El espacio epistémico freudiano en el que Marcuse permanece, le introduce en un pensamiento esencialista que le adhiere un molesto aire de familia con todos esos naturalismos filosóficos, que hacen descansar la esperanza en una liberación de lo reprimido. Sin embargo, tanto su teoría de la desublimación represiva como la insistencia en la tensión ética que a modo de organización simétrica de la libertad, debe dirigir la liberación de lo reprimido lo separan de ciertos optimismos pansexualistas que el 68 practicó con evidentes problemas.

Algo que como veremos engarza con muchas de las posiciones de Foucault, y con ciertos problemas centrales en una política emancipatoria en el terreno sexual.

III. EL SEXO, CREACIÓN DE LAS CIENCIAS NORMALIZADORAS

En una obra famosísima Michel Foucault se mofaba del denodado encarnizamiento con que perseguíamos nuestra identidad sexual, y se preguntaba cuáles eran los mecanismos que atribuían semejante inflación de sentido a la práctica de los placeres, convirtiéndola en sintomática de una esencia oculta pero omnipresente, subversiva, pero anhelada por los poderes más variados, remisa a la conceptualización pero merecedora de la atención de las más notables mentes de la ciencia. Concluía que la comprensión de nuestra subjetividad como una dimensión eminentemente sexualizada nos introducía en un dispositivo de colonización cultural que tenía su origen en el proceso de autoafirmación de la burguesía, y nos entregaba a las redes de un poder de gestión normalizadora de la vida que incluía al psicoanalista y al fabricante de cosméticos, rentabilizado por un sistema entregado al incremento intensivo de las fuerzas terrenales (9).

Frente una siniestra experiencia transgresiva de cuño surrealista y batailleano, Marcuse introduce una necesaria tensión moral en el proceso de extensión de lo minorizado.

7. *Op. cit.* pág. 189.

8. *Ibid.* pág. 190.

9. FOUCAULT, Michel: *Historia de la Sexualidad. I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1987.

Con ello pretendía introducir una inflexión en un escenario dominado desde finales del siglo pasado por una persecución de endiablada constancia sobre la verdad de la sexualidad, y que iniciada con la bandera de la verdad ilustrada contra la gazmoñería victoriana, había arrastrado juntos a rigurosos constructores de taxonomías con brillantes profetas de la contracultura.

Animados por la idea de que todas las formas de experiencia sexual disponen de una clave básica que las volvería inteligibles, de cuyo rescate depende nuestra propia autotransparencia, y por ende, nuestra soberanía, un aparato científico tautológico construye aquello que perseguía: una entidad irrefrenable y misteriosa, básica para nuestra identidad y cuya impredecibilidad es vicaria de años de oscurantismo. Pese a su gesto contestatario, el aparato de sexualidad se limitaba a abrir su objeto científico, en el ámbito definido por espasmódico ejercicio de interrogación sobre la carne característica del cristianismo que impulsó al sujeto a acceder a una verdad siempre escurridiza (10) y a describir como esencial una experiencia pasional transgresora generalizada de amor construido sobre la exclusión doméstica del hombre y la bifurcación definitiva de una sexualidad masculina y femenina.

Esta ciencia naciente tiene la misma dinámica de todas las ciencias normalizadoras: a partir de una definición paradigmática de lo que es normal y anormal se produce la persecución de todo cuanto diverge, y un análisis cuidadoso acompañado de la cuadriculación de su diferencia (11). No es extraño que las figuras múltiples que pueblan el espacio de la sexología hayan sido construidas por este discurso, o lo que es lo mismo, ha sido el diagnóstico de determinadas formas de experiencia como anormales, y el supuesto de que estas correspondían a aberraciones en una clave —el sexo— diagnosticada como esencial para la identidad, lo que haya hecho proliferar la desviación sexual, su codificación y por tanto la subjetivización de las personas como lacradas en su identidad sexual (12).

De admitir esta tesis, la identidad sexual rígida sólo resulta factible en un momento concreto de la historia, en la cual las prácticas sexuales devienen objeto de atención de diversos e insidiosos poderes públicos, y en que estos, encabalgándose sobre los espacios abiertos por las prácticas cristianas de la carne, abren el camino al desarrollo de una *scientia sexualis*. Las razones de esa atención hay que buscarlas en las múltiples angustias que recorren el Occidente capitalista por la suerte y la vigorización de contingentes inmensos de mano de obra, que sumidos en la más grande anarquía moral y penuria material, pueblan los arrabales de las ciudades industriales (13).

10. Jeffrey Weeks describe a la perfección cómo se encarama la voluntad de verdad en el dominio abierto por un rancio ejercicio de poder: "Con todo ello, a menudo se percibía la tendencia, como señaló mordazmente Alfred Kinsey, de producir clasificaciones científicas casi idénticas a las clasificaciones teológicas y a los pronunciamientos morales del derecho común inglés del siglo XV". La aspiración de conseguir un *status* científico pleno, no obstante, le dio al incipiente sexólogo un prestigio —y más importante aún, un nuevo objeto del que ocuparse y una intervención en el instinto y en sus vicisitudes— que ha proyectado su influencia y sus definiciones, sus clasificaciones y sus normas hasta el siglo XX". Weeks, J.: *Op. cit.*

11. Para un estudio del funcionamiento de las ciencias normalizadoras ver DREYFUSS, Hubert. "Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y Foucault". BALIBAR, Etienne y otros. *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa, Barcelona, 1990.

12. FOUCAULT, Michel: *Op. cit.* págs. 126–128.

13. Sobre este proceso puede verse, aparte de la obra de Foucault, los análisis de DE GAUDEMAR, Jean Paul en *El orden y la producción*, Trotta, Madrid, 1991. Cf. también el clásico de DONZELOT, Jacques. Sobre la construcción de la familia obrera, *La policía de las familias*, Pre-textos, Valencia, 1991, así como las páginas que le dedica Weeks, *op. cit.* pág. 128 y ss.

Tal es la manera de enfocar la formación de las minorías sexuales por el pensamiento historicista de Foucault, que las sitúa como reciente producto de un dispositivo de sexualidad que tiene un efecto de especificación subjetiva, debido a la auratización significativa con que rodea una práctica empírica juzgada como anormal. Esta consideración de anormalidad reposa sobre un presupuesto, con que las ciencias sociales recuperan en su trabajo la diferenciación biológica entre normal y patológico: la sociedad en cuanto orden que no se regula a sí mismo, como el biológico, exige el concurso de un poder exterior que la regule a semejanza de cómo lo realiza un organismo. Ello reclama la existencia de un sacerdote en Occidente, científicamente legitimado, que la integre en el espíritu de conjunto en la cual la función biológica integra al organismo vivo (14). A partir de ahí se configura el proyecto de establecer la disfunción humana; con el establecimiento de los límites que dificultan el automatismo del organismo social deviene procedente la intervención extensiva de los poderes que gestionan la corrección de la desviación.

Al comprender nuestra identidad sexual como un producto del poder, habría que huir como de la peste de todo metarrelato emancipador organizado a partir de un foco básico liberador reprimido. Foucault no comparte con Marcuse, ni con los freudianos, que las minorías sexuales sean la expresión tardía de un primigenio estadio polimorfo (15), y por tanto, en su discurso, no nos encontraríamos ante ellas frente a prácticas originales minorizadas, sino a lugares producidos en situación de opresión por una determinada estrategia de poder.

No nos interesa ahora establecer los complicados procesos por los que Foucault encuentra un fundamento ético a la resistencia sin recurso a un trascendental, una vez descartado la llamada a una experiencia maldita heterogénea (16), también de corte naturalista, con la que coqueteó a lo largo de su obra. Podemos sin embargo rastrear a esa ética en acto en las discusiones que al respecto tuvo en ciertas entrevistas recogidas en el último volumen de los *Dits et écrits*.

Para Foucault el hecho de que nuestra identidad resulte construida por prácticas de poder no impide que podamos reorganizar los materiales que nos constituyen de un modo inatribuible a los órdenes sociales en que ocupamos nuestros lugares de sujeto, y a los que debemos nuestro proceso genealógico. Desde

14. Ver sobre esta cuestión CANGUILHEM, Georges: *Lo Normal y lo patológico*. Siglo XXI, 1971, pág. 198. Para una confirmación de la rentabilidad histórica de los trabajos de Foucault ver de VÁZQUEZ, Francisco. "Ninfomanía y construcción de la femineidad (España, Siglos XVIII–XIX)". VV.AA.: *VII Encuentro de la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la modernidad. La mujer en los siglos XVIII–XIX*. Cádiz, Serv. de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1994. De VÁZQUEZ y de MORENO MENGÍBAR, Andrés: "Un sólo sexo. Invención de la monosexualidad y expulsión del hermafroditismo. España Siglo XV–XIX". *Daimon. Revista de Filosofía* nº11, 1995. Este trabajo dirigido por la hipótesis de que "la construcción social del hermafroditismo como figura engañosa, la idea de que todo hermafroditismo es un "pseudohermafroditismo" y de que compete al médico el descubrimiento no forma parte de un museo histórico de curiosidades ni se trata de una frivolidad intelectual. Es un capítulo de la historia del sujeto y la razón moderna", es un excelente ejemplo de la configuración de los dispositivos materiales e imaginarios de construcción de "un moderno concepto de hombre (que) llevara necesariamente aparejada la idea de monosexualidad". Págs. 103, 112.

15. "No pienso que éste movimiento de prácticas tenga que ser visto como la puesta en evidencia, o el descubrimiento de prácticas sexuales profundamente enraizadas en nuestro inconsciente". FOUCAULT, Michel: "Michel Foucault: une interview: sexe pouvoir et la politique de l'identité". *Dits et écrits (D.E.) IV*. Gallimard, París, 1994, pág. 737.

16. A ello he intentado dar respuesta en mi trabajo: MORENO PESTAÑA, José Luis. "Foucault: la ética ante el hecho de la dominación". *ER, Revista de Filosofía*, n.º 21, págs.65–88.

ellos, podemos crear nuevas formas de experiencia sexual que incrementen nuestro placer, y que nos liberen de nuestra relación de subordinación en el propio espacio definido por el poder.

“Donde hay poder hay resistencia”, había escrito Foucault un tanto enigmáticamente en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*. En una de sus últimas entrevistas precisa la diferencia existente entre *relaciones de poder* y *relaciones de dominación*, reduciendo las primeras a un juego estratégico infinitamente movable, y caracterizando las segundas como aquellas en que “las relaciones de poder están fijadas de tal suerte que son perpetuamente disimétricas y el margen de libertad es extraordinariamente limitado (17)”.

Pero limitado o no, el margen de maniobra es posible. De concederse que, como establecí al principio, las minorías sexuales se encuentran definidas por prácticas de dominación, “... el problema, es en efecto, cómo va a formarse la resistencia” (18).

En nuestro asunto ésta puede tomar diferentes formas: la de una autoescenificación irónica —el estilo gay macho como forma de ridiculización de la remisión de las actividades sexuales de los individuos a esencialidad etiquetante globalizadora (19)—, la de una recreación de nuevos espacios de libertad e innovación alrededor del *ghetto* en que la sociedad les ha recluso (20), o inventar ciertas formas de erotización de las relaciones de dominación, como sucede en una relación sadomasoquista, que se articula fácticamente mediante una utilización de instrumentos de vejación y sometimiento.

Esto último hace a ésta una práctica notablemente problemática. Para Foucault, sin embargo, la violencia sobre la que se articula la relación sadomasoquista, no es sino la escenificación de una relación de sometimiento dinámica que, apoyada sobre la estructura de poder, en realidad opera una profunda deconstrucción de la misma, a diferencia de la estabilización con que socialmente se la incrusta utilizando procesos de institucionalización:

“El juego S/M es muy interesante porque, siendo una relación estratégica, es siempre fluida. Hay roles, pero cada uno sabe muy bien que estos roles pueden ser invertidos. Cuando el juego comienza, uno es el amo y el otro el esclavo, y al final quien era el amo se convierte en esclavo. Incluso cuando los

roles son estables se sabe bien que se trata de un juego: incluso aunque las reglas sean transgredidas, hay un acuerdo, tácito o explícito, que define ciertos límites. Este juego estratégico es muy interesante en cuanto fuente de placer físico. Pero yo no diría que constituye una reproducción, en el interior de la relación erótica, de la estructura de poder. Es una puesta en

17. FOUCAULT, Michel: “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” *D.E. IV*, pág. 720.

18. *Ibid.* pág. 721

19. Ver sobre esta cuestión GIDDENS, Anthony: *Op. cit.* pág. 136 y WEEKS, Jeffrey. *Op. cit.* págs. 92, 302 y ss. Este autor resalta el costoso camino con que la cultura gay tuvo que transformar una autoimagen que era la simple inversión de la identidad masculina tradicional.

20. Foucault pone el ejemplo de las relaciones lésbicas, o de la comunidad sadomasoquista de San Francisco: “Michel Foucault, une interview: sexe pouvoir et politique de la identité”. *Dits et écrits IV*, págs. 739–742.

escena de las estructuras de poder por un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico” (21).

Encontramos aquí, como en Marcuse, la idea de que las relaciones sexuales minorizadas suponen una erotización de las relaciones sociales más allá de los estrechos límites de la sexualidad genitalizada (Foucault habla de una promoción del placer más allá del sexo (22), y también el presupuesto de que las prácticas pierden su carácter violento en cuanto se integran en una práctica relacional fluidificada y abierta al cambio reflexivo. Por tanto, la sexualidad minorizada no sólo debe ser rescatada y fortalecida, sino también éticamente configurada en torno al consentimiento y la reversibilidad. Alrededor de los objetivos que debe plantearse el movimiento homosexual Foucault aconsejaba la búsqueda de la libertad de elección sexual, nunca la libertad de acto sexual “porque ciertos actos, como la violación, no deberían estar permitidos, pongan en juego a un hombre y una mujer o dos hombres. No creo que debamos hacer de una suerte de libertad absoluta, de libertad total, en el campo de la sexualidad, nuestro objetivo” (23).

La diferencia entre liberación y libertad es la clave de bóveda de la tesis historicista: la ausencia de un espacio básico que contenga todos los privilegios emancipatorios, obliga a pensar que una y otra no van necesariamente de la mano. La primera se adquiere al hacer saltar los controles que nos atentan, y por tanto “... es condición política e histórica para una práctica de libertad ... abriendo el campo para nuevas relaciones de poder, que hay que controlar mediante nuevas prácticas de libertad” (24). La práctica de libertad es de difícil factura toda vez que no puede quedar confiada al devenir automático de una naturaleza liberada de sus constricciones:

“Hay un esquema reichiano, derivado de una cierta forma de leer a Freud, que supone que el problema era enteramente del orden de la liberación. Por decir las cosas un poco esquemáticamente, habría un deseo, pulsión, prohibición, interiorización, y habría que hacer saltar las prohibiciones, esto es liberándose se resolvería el problema (25)”.

La cuestión ética sin embargo sólo puede alcanzarse mediante una configuración reflexiva de sí mismo que nos vehicule en relaciones de libertad con el otro, y que nos impida que nuestro *telos* moral sea tiranizado por nuestra configuración subjetiva (26). Y en esto se destaca una de las tesis centrales que debemos derivar de nuestros autores: nuestro objetivo político, en tanto aplicación praxeológica de nuestro criterio moral está ligado, de algún modo, a nuestra configuración subjetiva.

El amor romántico
había encerrado a la
mujer en un espacio
doméstico que las
condujo a una cultura
autista de sentimentalidad
afirmativa, derivada de
su incapacidad para
imponer el tipo de
experiencia en que fueron
incubadas.

21. *Ibid* págs. 742–743. Ver también págs. 331 y ss.

22. *Ibid*. pág. 738.

23. *Ibid*, pág. 322.

24. “L’éthique...”, *op. cit.* pág. 711

25. *Ibid*.

26. Remitimos a nuestro trabajo citado, donde defendemos que frente a interpretaciones habituales, la estética de la existencia no es sino la condición de una ética y una política de resistencia a la dominación. Cf. *op. cit.* pág. 716.

IV. LA REFLEXIVIZACIÓN DE LA IDENTIDAD

Anthony Giddens presenta nuestro mundo afectivo como un territorio progresivamente sometido a procesos de flexibilización de las identidades sexuales clásicas, que se ven constantemente problematizadas en un vertiginoso proceso de negociación, en lo que refiere al trato sobre el que se edifican como al objeto de deseo. En una línea de fuerte componente habermasiano, interpreta la mirada crítica de Foucault o Marcuse ante la proliferación de prácticas de poder en el terreno de la sexualidad individual y colectiva, como un despiste apocalíptico ante lo que no es sino un proceso de aprendizaje institucional, fruto de la progresiva democratización de la vida pública. Algunos de los ejemplos desarrollados por Giddens en defensa de su tesis no pueden ser más discutibles. Por ejemplo la idea de que la atención al cuerpo en Occidente, es resultado de un proceso de integración del cuerpo en el devenir reflexivo de la identidad individual. Ello supone ignorar que los modelos socialmente definidos para la confección del sexo cultural dejan en lugares específicamente disimétricos al macho y a la hembra biológicos, pese a que en rigor ambos se encuentren sometidos a una práctica cultural. Pero ni la intensidad en que hacen depender su autoestima de la consecución de ese modelo, ni el conjunto de posibilidades que les proporciona la consecución material del mismo, permiten eludir el proceso de explotación simbólica y material que se esconde tras los procesos de *desublimación represiva* (27). Otros argumentos son de mayor calibre.

Giddens admite como fenómeno universal la existencia de un *amor pasión*, de rasgos acentuadamente fervorosos, que incluye al apasionado en una dinámica “que desarraiga al individuo de lo mundano y genera un caldo de cultivo de opciones radicales como de sacrificios” (28). No es necesario decir que un amor así definido, incapacita el establecimiento de lazos perso-

nales duraderos, y por lo tanto, es como señala el autor, profundamente subversivo tanto como poco fiable éticamente.

Es sin duda este amor el que Freud consideraba incompatible con la dinámica civilizatoria de creación de amplios conjuntos sociales al mantener una relación exclusiva con su objeto e innegociable en su forma (29). Pero ese amor comenzó a ver desplazado su hegemonía por un *amor romántico* cuya incompreensión juzga una carencia muy significativa del enfoque de Foucault. Este introduce una narrativa íntima de pareja que se autocomprende desligada del proceso social general, y que por tanto instituye

27. Tanto porque las mujeres son, en el creciente imperio del gimnasio, sólo —cómo diría Beauvoir— sus **cuerpos** con mucha mayor intensidad —las alarmantes tasas de desórdenes alimentarios entre chicas jóvenes deben ser interpretadas como cifras de una derrota política—, como porque el orden material y kinésico está notablemente subordinado al hombre. Cf. BARTKY, Sandra Lee. “Foucault, feminismo y la modernización del poder patriarcal”. LARRAURI, Elena: *Mujeres, Derecho penal y criminología*. Madrid, Siglo XXI, 1994. y BUTLER, Jonathan: “Variaciones sobre sexo y género”. BENHABIB, Seyla y CORNELLA, Drucilla: *Teoría feminista y Teoría crítica*. Valencia, Alfons el Magnànim, 1990. Por otra parte esta observación contrasta con su defensa de que el juego democrático con el sí mismo y con los otros depende de una cierta dotación de recursos. GIDDENS: *Op. cit.* pág. 176. Estos están ausentes cuando no existe ni el dinero ni el tiempo para aclimatarse a las leoninas imposiciones de la industria del sexo, y cuando el alcance de su normatividad supone para las mujeres alcanzar un cuerpo deforme —situado indefinidamente en los años de subdesarrollo adolescente— que las capacita en situación de inferioridad.

28. GIDDENS: *Op. cit.* pág. 44.

29. Para Freud sólo el amor de “fin inhibido”, y por tanto desexualizado, puede adquirir valor cultural. FREUD, Sigmund: “El malestar en la cultura”. *Obras completas*, 17, *Op. cit.* págs. 3040–3043.

filtros de evaluación de todo supuesto admitido. Esta relación cuyo origen histórico se encuentra en la dislocación del hogar patriarcal por la industrialización, situó a las mujeres como guardianas de un espacio ajeno a una vida pública y competitiva, en la que, por otra parte, se gestaba el prestigio y el dominio social. Mientras el hombre se desquicia, en una situación de privilegio, entre la experiencia ajena de un amor romántico que elimina la transgresión pasional —cuyo anhelo intentará colmarse mediante la prostitución— en favor de la construcción de una identidad biográfica común (30), la mujer articula una experiencia en la que la sexualidad se incluye en un proceso más vasto de interrelación personal.

El esquema de Giddens es el de progreso histórico dialéctico en el cual cada una de las fases del desarrollo del espíritu incorpora un nivel de conciencia superior, fruto de un proceso de desencantamiento que extirpa de la relación amorosa toda mistificación proyectiva, en favor de una democratización que diluye todo presupuesto dogmático.

El amor romántico había encerrado a la mujer en un espacio doméstico que las condujo a una cultura autista de sentimentalidad *afirmativa* (31), derivada de su incapacidad para imponer el tipo de experiencia en que fueron incubadas. Así, con el desarrollo de la sociedad moderna se produjo una bifurcación de los papeles sociales quedando el hombre constituido como portador de la racionalidad cognitivo-instrumental, y la mujer como esa figura de la afectividad que desconoce los imperativos sociales no negociados emocionalmente. No es de extrañar que ese notario excelente de la sociedad burguesa que fue Freud, escribiera deshistorizadamente que estas ejercen una oposición “dilatatoria y conservadora” a la vida cultural (32).

La última fase de la Fenomenología del Espíritu afectivo que nos presenta Giddens recibe el nombre de *amor confluente*. En éste, para centrarnos en lo que aquí merece nuestra atención privilegiada, la monogamia deja de apoyarse en las piquetas que aún le proporciona el misticismo romántico que concibe la relación de pareja como una fusión absoluta con el amado; el placer sexual deja de venir garantizado por la fuerza del impulso amoroso, y la heterosexualidad pierde su evidencia en una identidad que se convierte en algo tan frágil como indispensable.

Si la sexualización de las relaciones humanas era para Foucault una fijación identitaria a una autopersecución de sí y del otro en el sexo (33), que abría paso a prácticas de gestión exógena de los individuos y las colectividades (34) —desde las

30. Freud con su habitual penetración captó magistralmente dicha disociación de “(...) las dos corrientes cuya influencia asegura una vida erótica plenamente normal: la corriente cariñosa y la corriente sensual” en el trabajo de 1912 “Sobre una degradación general de la vida erótica”. FREUD, Sigmund. *Obras completas*. 9. Orbis, Barcelona, 1988. pág. 1710–1717. Así toda la experiencia masculina se recondujo a una imposible revitalización de un *amor pasión* periclitado por desdén de la mitad de la especie. Lleva razón Giddens cuando señala que sea lo que sea esta masculinidad esquizoide distinguida por el trabajo productivo y la seducción y disgustada con una relación romántica reflexiva, es bastante poco atractiva. Sobre todo para quienes la padecen, también para quienes la ejercitan, incorporando su insufrible modelo normativo. GIDDENS: *Op. cit.* págs. 62, 110 y ss.

31. Cf. nota 3.

32. *Op. cit.* pág. 3041.

33. “Quizá algún día la gente se... sonreirá, recordando que esos hombres que nosotros habremos sido creían que en el dominio sexual residía una verdad al menos tan valiosa como la que habían pedido a la tierra, a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento”. FOUCAULT, Michel: *Historia de la sexualidad*, 1, págs. 191–192.

34. Cómo escribe magníficamente Félix Recio “...para Foucault no se trata sólo, en la modernidad de hacer visible lo invisible, sino de las prácticas que fabrican la opacidad necesaria para sostener la lógica encarnizada de la transparencia” RECIO, Félix: “Jesús Ibáñez, lector de Foucault”. *Anthropos* nº 113.

La distinción marcuseana
entre represión necesaria
y represión excedente, y
la delimitación
foucaultiana entre libertad
de elección sexual y
libertad de acto sexual,
tiene un rango diferente.

que hemos visto es posible una resistencia dislocadora del poder generador—; para Giddens es fruto de la conversión de la sexualidad en una *pura relación* que permanece indeterminada en un contrato siempre revisable, y en una apertura de objetos electivos jamás cancelable heterosexualmente. Nace una sexualidad plástica exploradora de nuevas formas de placer y discursivizadora de toda práctica de poder, que en su interminable fluidificación de las relaciones personales es a la par que condición de libertad, de inseguridad ontológica. Esta sexualidad sin código, similar a las que Foucault encuentra en la antigüedad clásica (35) “es un esfuerzo emancipador que trata de desarrollar líneas directrices para la opción sexual de cada uno, pero no reclaman que éstas representen principios morales coherentes” (36) es la base sobre la que se desarrolla una democratización real de la vida individual que puede servir de punto de anclaje a un cambio social profundo. El viejo círculo marcuseano “sin subjetividad rebelde no hay sociedad nueva, sin sociedad nueva no hay condiciones para una subjetividad rebelde”, pierde su carácter vicioso desde una pujante intimidad democratizada (37).

El sujeto sexuado es un sujeto progresivamente ilustrado: en tanto integración reflexiva de la narrativa del yo, es punto de confluencia del pasado, en cuanto proyecto discursivizado, es punto de elección de futuro. La sexualidad plástica, mantiene el halo de sacralidad que la tecnificación del mundo elimina del cosmos, sin la destructividad pasional o la rígida distribución romántica de papeles, característica de etapas periclitadas (38).

Para el sociólogo inglés este nuevo pluralismo sin ética resulta insuficiente: es necesario como exigía Foucault integrar el cuidado de sí con el cuidado del otro (39). Ello exige recuperar, en su línea tanto como en la de Marcuse, la estética de la existencia dentro de un proceso que, sin recurrir a una moral codificada, mantenga una vigilancia problemática ante los criterios que modulan nuestras emociones: “el modelo del amor confluyente implica la existencia de un marco ético para el fomento de una emoción no destructiva en la conducta individual y en la vida comunitaria (40)”. De alguna forma, supone establecer una relación dialéctica entre la ética, la estética, y la política.

Lo que supone, que duda cabe, romper los escindidos orden de la razón y la pasión, de lo homogéneo y lo heterogéneo, de lo cultural y lo instintual, con que el pensamiento moderno ha sacralizado una escisión históricamente fraguada en el Occidente capitalista, que ha terminado acrecentando la distancia entre lo que es diferente y refractario, pero en absoluto una oposición abstracta (Hegel), carente de mediaciones (41).

35. FOUCAULT, Michel: *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 1987. págs. 26–31.

36. GIDDENS: *Op. cit.* pág. 163.

37. “Los procesos revolucionarios están ya activos en la infraestructura de la vida personal. La transformación de la intimidad fuerza el cambio psíquico, así como el cambio social y este cambio, de arriba abajo, puede ramificarse potencialmente a través de otras instituciones más públicas”. GIDDENS: *Op. cit.* pág. 165. Ver también págs. 36 y 177.

38. *Ibid.*, págs. 72, 164, 178.

39. “El rechazo de la masculinidad no equivale a abrazar la femineidad. Resulta de nuevo una tarea de construcción ética, el relacionar, no sólo la identidad sexual, sino una identidad más amplia, con la preocupación moral de solicitud por los demás”. *ibid.* pág. 180.

40. *Ibid.*, pág. 182.

41. *Op. cit.* pág. 181.

V. DIFÍCIL LIBERTAD

Las prácticas sexuales minorizadas requieren ser comprendidas como fruto de una estrategia política, de constitución de un tipo de experiencia como subordinada por ser inencauzable en las relaciones sociales dominantes. Desde Marcuse y no digamos desde Foucault, tenemos que volvernos muy vigilantes ante el establecimiento dogmático, operado en las tradicionales ciencias “psi”, pero también pese a sus enormes méritos en Freud, de ciertas prácticas como incivilizadas debido a su ofensa a una supuesta verdad de naturaleza, o a un determinado proceso de crecimiento moral recogido empíricamente de la sociedad burguesa tradicional, y deshistorizado respecto de su función y por tanto de sus posibilidades de superación.

Pero también hemos visto que ninguno de nuestros autores, pese a sus críticas, se dejaba arrastrar por la resbaladiza pendiente de un utopismo irresponsable. La distinción marcuseana entre *represión necesaria* y *represión excedente*, y la delimitación foucaultiana entre *libertad de elección sexual* y *libertad de acto sexual*, tiene un rango diferente. La primera representa una concesión dentro de un espacio *dialéctico* a la inevitabilidad de ciertos conflictos *trágicos*. La segunda, de un carácter nada legible en clave de *Filosofía primera*, refiere a un criterio establecido simétricamente como último garante de una liberación moralmente fiable de los placeres sometidos, del indistinto, y más que discutible epistemológica y éticamente, reino batailleano de lo *heterogéneo*. Pero ambas articulan lo emotivo, lo moral y lo político, prescindiendo de esa experiencia del malditismo forjada en los nudos relacionales tejidos en las catacumbas de la sociedad burguesa (42), o en una distribución desigual de roles, que como hemos insistido sitúa al sexo cultural femenino en un sistema de determinaciones extraordinariamente más asfixiante que el masculino (43). Y ésta cuestión tiene su importancia para las minorías sexuales.

Unas minorías sexuales que no son desviaciones de la norma universal que

42. Con ello se prescinde definitivamente de cierto discurso irracionalista de exaltación de la transgresión que tuvo su influencia en la cultura surrealista y en la obra de Henry Miller o Norman Mailer. De semejante experiencia sadiana de sexualidad Foucault trazó una temprana “genealogía” *avant la lettre* en FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, F. C. E. Madrid, 1981, fruto del encierro indiferenciado fundador de la normalidad burguesa acometido a mitad del XVII. La mezcla de delinquentes, enfermos, criminales y locos fue el suelo desde el cual la psiquiatría científica elaboraría abigarradas categorías, absortas ante el proceso histórico de formación del dato científico. *Op. cit.*, págs. 170 y ss. Aún permanece en esa obra una cierta devoción fascinada a la sexualidad sadiana págs. 295 y ss. Cfr. un resumen en FOUCAULT, Michel: *Maladie Mentale et psychologie*. Paris, P.U.F. 1995, pág. 82. Sobre éste discurso, falsamente rupturista, que la genealogía nos descubre como simple función de las prácticas hegemónicas de exclusión, o que Marcuse rechazaba como recurso liberador, y que sigue dando inspiración a la pornografía contemporánea merece citarse las siguientes palabras de A. Puleo: “El discurso irracionalista de afirmación de la vida termina confirmando las relaciones de poder existentes. Su reivindicación de la muerte como contrapartida de la Vida no es ajena al uso que, cotidianamente, las voluntades particulares dominantes hacen de la violencia para imponerse. El papel de víctima necesaria para tal experiencia gnoseológica lo tendrá ya siempre el dominado: mujeres, minorías étnicas, animales. Estas tres categorías han sido señaladas por Horkheimer y Adorno como blanco favorito de la crueldad y el odio”: *Op. cit.* pág. 58. Sólo necesitamos abrir cualquier revista “contracultural” (?) como la desaparecida *Makoki* para destacar lo acertado del diagnóstico de la Puleo. La relación de Foucault con el sadismo es con todo compleja, pero nunca amalgamable a estos transgresores que confirman la violencia del patriarcado. Ver un buen resumen en ERIBON, Didier: *Michel Foucault et ses contemporains*. Fayard, Paris 1994, pág. 41. y sobre su proyección filosófica DELEUZE, Gilles: “Deseo y Placer”. *Archipiélago* nº 23.

43. Dentro de ese reparto de papeles el deseo masculino, estilización de la forma clásica de *amor pasión* ha servido para establecer un sistema de coacciones fundado en la falta de responsabilidad del verdugo y de culpa en la víctima. Como señala Carole S. Vance, se presenta “...el deseo sexual masculino como algo intrínseco, incontrolable y fácilmente excitable mediante cualquier demostración de deseo y de sexualidad femenina. Los rasgos principales de esta ideología han sido duramente criticados por las feministas, sobre todo porque culpan a la víctima femenina mientras que disculpan al hombre. Pero además, lo que se deduce de ellos es igualmente dañino; si el deseo sexual de las mujeres desencadena el ataque masculino, ese deseo no puede manifestarse jamás libre ni espontáneamente, ni en público ni en privado”. “El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad”. VANCE, Carole, S. (comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, 1989, pág. 13.

merezan tolerancia o simple respeto, sino espacios definidos en su extensión y función social por diagramas de dominación que extraen, de la conservación de ese estado de cosas, vigor para el funcionamiento del sistema dominante de subjetivación sexual. Pese a que Giddens presente la eclosión de sexualidades periféricas como un proceso de expansión de una democratizada sexualidad plástica, parece evidente que la historia de éstas lleva inscrita la marca del poder que las oprime.

Esto obliga a plantear la liberación como un proceso reflexivo de adquisición de la libertad, en la que el esquematismo estigmatizante no sea sustituido por un descocado libertarismo.

Jeefrey Weeks ha situado perfectamente la cuestión al incidir en la necesidad de un paradigma alternativo a las tres posiciones tradicionales sobre la sexualidad, a las que categoriza como autoritarias, liberales y libertarias. De las primeras rechaza una concepción moral dogmática, punta de lanza de los más fantásticos exorcismos que suelen venir acompañados de las más sangrantes exclusiones materiales. La opción liberal tampoco le resulta satisfactoria por dos razones: una distinción privado / público desentendida de las relaciones de poder que configuran ambos dominios, así como su interrelación histórica, y un apoyo en la idea de una opinión pública legisladora claramente insuficiente para acometer procesos de emancipación por parte de quienes más que interlocutores reales son virtuales (44). Del fundamentalismo libertario ya hemos dado cumplida cuenta. Su apoyo a un deseo esencialmente rebelde e incolmable es tan ingenuo en el plano epistémico como discutible en el político-moral (45).

Weeks adopta una posición que sintetiza a la perfección los aportes de los autores que hemos elegido para acompañar nuestra reflexión sobre el por qué y el cómo de la resistencia a la minorización (46). La que él deno-

mina posición radical-pluralista, recoge del liberalismo la idea de que existen necesidades individuales que responden a procesos no homologables de elaboración individual de la pléyade de relaciones de fuerza que nos configuran. Pero a la vez no se olvida de la existencia de prácticas de minorización sexual y por tanto de la necesidad de rescate de lo oculto y lo humillado (47). Si la primera tesis, evita todo esencialismo subversivo, la segunda nos obliga a pensar en clave política y a reorganizar en dirección moral, la economía de los placeres en la que adquirimos lo que ingenuamente consideramos los rasgos más íntimos de nuestra personalidad. Podemos pensar esta liberación de

44. La crítica a la opción liberal supone, por supuesto el rechazo de ciertas demandas de tolerancia basadas en el libre consentimiento que nada quiere saber de las relaciones de poder desde la que se ejerce. El caso de la pedofilia es obvio en éste sentido, pero también el de ciertas comunidades gays que pretenden acorazarse mediante una discutible absolutización del derecho a la intimidad. Cfr. WEEKS: *Op. cit.*, pág. 352 y ss y 362-366

45. Un ejemplo es Gilles Deleuze. En el trabajo citado introduce una demarcación entre su trabajo y el de Foucault a partir de una noción de deseo como un flujo ónticamente incolmable frente a la apuesta foucaultiana por una nueva economía de los placeres, que presupone planos de satisfacción y por tanto, de territorialización del deseo. Tal es la base de su "masoquismo": la incapacidad de cualquier práctica empírica de gobierno individual o social de someter el empuje de nuestra configuración desiderativa.

46. La lectura de Weeks de Marcuse es notablemente deficitaria, algo por otra parte corriente en un filósofo que ha sido devorado por una mitología, que Foucault, entre otros, en un rasgo de deshonestidad intelectual ayudó a popularizar. Pero quizá este tipo de debates filológicos sobre autores (como adecuadamente los definió el profesor Gustavo Bueno en el Congreso "Para qué, Filosofía", celebrado en Granada en septiembre del 95) son menos urgentes que los debates sobre problemas.

47. WEEKS: *Op. cit.* págs. 98-103 y 336-411.

los placeres sometidos como fruto de una inmisericorde reflexividad galopante que suspende toda solidez incorporada en revocables procesos de socialización (Giddens), como una reerotización de planos genitualmente no determinados (Marcuse y, en cierta medida, también Foucault). Seguramente ambas lecturas captan aspectos reales del proceso.

Pero la resistencia política que lo empuja no está ausente de peligros como, desgraciadamente, han demostrado los hechos. Diversas voces se han alzado en el campo de los sexualmente sometidos, para llamar la atención sobre la facilidad con que una construcción política de la identidad sexual descarría hacia un nuevo normativismo antiheterosexual, cercano a comportamientos sectarios ya discutidos por Foucault (48), y cargados de ese odio tanático que los asemeja, en la construcción de una alteridad rechazada, y en el establecimiento de un cordón sanitario respecto de la misma, a las repugnantes dinámicas de configuración del “espacio del racismo” (49).

Tanto en el campo gay como en el lésbico esta disciplinarización identitaria y excluyente han acabado confluyendo en peligrosas afinidades electivas con los elementos más reaccionarios del dispositivo de sexualidad (50).

Si la estética no puede ser alegremente dissociada de la política y la ética, como quieren los liberales, tampoco puede construirse una política ausente de tensor ético y ciega a su sobrecarga de criptonormativismo estético. La experiencia sexual es delicada porque afecta a planos importantes de nuestra existencia individual que sólo cobran sentido en torno a una relación con el otro. Quizá la presencia obsesiva del sexo en nuestra existencia deba ser impugnada por su fortalecimiento de mecanismos de control social muy poderosos. Marcuse y Foucault compartían esta posición. Pero, aunque apostemos por modos de configuración de nuestra narrativa personal, sexualmente descentrados, en lo que refiere a nuestra atribución excesiva de significado al sexo, como en la opción por una identidad sexual no clausurada de manera normalizante —hemos visto que no sólo en el campo de la heterosexualidad existen tales peligros—, la sexualidad seguirá siendo una aventura difícil. El gobierno del deseo, más allá de la cancelación o de la embriaguez dionisiaca, resulta indispensable, pues éste tiene como referente un objeto real o imaginario, no dado, sino configurado socialmente. Cabe discutir la configuración del mismo que una sexualidad disciplinaria, mercantilista y, a la postre, tanática ha realizado: la anorexia juvenil, la incardinación de masculinidad y violencia, entre otros de sus muchos efectos, reclaman que ésta cuestión pase a primer plano de una agenda

La que él denomina posición radical-pluralista, recoge del liberalismo la idea de que existen necesidades individuales que responden a procesos no homologables de elaboración individual de la pléyade de relaciones de fuerza que nos configuran.

48. FOUCAULT, Michel: “Michel Foucault, sexe...” pág. 737.

49. Semejante dinámica de construcción de una identidad política es, por otra parte, característica de la fase de balbuceo de todo movimiento social emancipatorio. Conviene, sin embargo, abandonar cuanto antes tan molesta voracidad preedipica WIEVORKA, Michel: *El espacio del racismo*. Paidós, Barcelona. 1994. págs. 204–249.

50. Weeks narra cómo los “...partidarios de la idea de que los gays constituyen una minoría establecida han realizado la notable hazaña de desenterrar la noción de una orientación sexual preestablecida, frecuentemente ayudados por los encantos intoxicantes de la sociobiología”. op. cit. pág. 317. Ann Rosalind Jones, señala a propósito de intentos similares en el campo del feminismo, como estos constituyen “un ideal ligado por oposición simétrica al mismo sistema ideológico que pretenden destruir”. Cit por ECHOLS, Alice. “El ello domado: la política sexual feminista entre 1968–83”. VANCE, Carole. (comp.): *Op cit.* pág. 82.

emancipatoria ético-política. Pero ello no debe convertirnos en abanderados de un nuevo normativismo ligado a inevitables tendencias normalizantes, y sólo configurable desde una desdichada recuperación en clave política de las prácticas cristianas de la culpa y la confesión.

La recuperación de las sexualidades minorizadas debe romper con ciertos tabúes dogmáticos e interesados, por ejemplo en el delicado caso de la pedofilia, como único modo de combatir la utilización conservadora de la ignorancia y el prejuicio para construir chivos expiatorios que canalicen la angustia social. Para ello hay un doble esfuerzo. Por parte de los que formamos parte de la mayoría (51), además quizá se necesita una profunda revisión de las rutinas que sostenemos, explícita o implícitamente, tanto a nivel íntimo como relacional. En el caso de los oprimidos la cosa es más difícil: deben romper los mitos en los que se apoya la exclusión sin convertirse en una reproducción invertida del sistema al que combaten. El análisis les puede proporcionar pautas para comprender su situación, nunca recetas para revocarla. El cortocircuito de los diagramas de poder que definen su situación subordinada, sólo puede llegar de la generación de prácticas moralmente fiables, condición necesaria, pero no suficiente, de una influencia política efectiva, aunque sí de garantía de una autoestima no

degradada. Quizá esto último, pese a que introduce una injusta demanda de espartanismo, que no se exige a las prácticas dominantes, es el mejor punto de apoyo para la recreación de la resistencia.

51. La existencia de la “mayoría” es, por otra parte, un mito: la idea de mayoría está formada por la abstracción descontextualizada de ciertos rasgos comunes, pero que afortunadamente —salvo en casos límite de lo que Adorno llamó personalidad autoritaria— no definen en su totalidad el carácter integrado o irredento de una persona.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE MORENO PESTAÑA

Notre siècle s'est habitué à 'problématiser' philosophiquement la sexualité. On a voulu y trouver le centre de résistance à la civilisation capitaliste et luthérienne, l'espace où l'on recrée les expériences limite abolies dans l'intense rétrécissement de notre monde par la rationalité instrumentale et suppressive du caractère symbolique. L'inflexion représentée par Michel Foucault fut la clef pour faire disparaître de telles allégresses: ce que le sujet considérait comme intime était une production de dispositifs extérieurs qui assuraient ainsi une meilleure gestion. Mais la sexualité est surtout une expérience

qui, comme l'a dit Foucault lui-même, provoque la souffrance. D'où l'intérêt de l'interroger philosophiquement sur un sujet qui, dernièrement, nous est apparu aussi susceptible d'exiter les pires élans ségrégationnistes que celui des sexualités socialement minorées. C'est ce que prétend le travail suivant qui choisit comme compagnons de route le philosophe français cité ci-dessus, Marcuse, injustement oublié, et le prestigieux sociologue anglais A. Giddens, dans le but de revendiquer la relation intime, si souvent escamotée, entre éthique, esthétique et politique de l'existence.

NOTE: Plusieurs des termes utilisés par les auteurs ne figurent ni dans le *Diccionario de la Real Academia* (1978) ni dans le *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (Alianza Editorial, 1979). Les équivalents possibles en français n'existent pas non plus dans le grand Robert en 9 volumes ni dans le *Dictionnaire des Mots nouveaux* apparus depuis 1985 (Belfond 1989). C'est pourquoi, selon les cas nous avons choisi de les traduire par une périphrase ou par un néologisme semblable en français.

SUMMARY OF MORENO PESTAÑA'S ARTICLE

Our century has got used to turning sexuality into a philosophic problem. This has been seen as the centre of resistance to capitalistic and Lutheran civilization, as the space where those extreme experiences abolished in the intense flattening of our world by an instrumental and aura-depriving rationality are recreated. The inflection represented by Michel Foucault was a key factor to discard such an analysis: what the individual considered as something intimate was a production of external mechanisms which thus guaranteed their best making.

But above all, sexuality is an experience that, as Foucault himself stated, causes suffering. Hence the interest of a philosophic questioning on a theme that has lately proved to be so capable of exciting socially inconsiderate sexualities. This is the aim of the following essay, which has chosen as travelling companions the above mentioned French philosopher, the unjustly forgotten Marcuse and the prestigious English sociologist A. Giddens, with the objective of restoring the close relationship, so frequently obviated, among ethics, aesthetics and policy of the existence.

**Normas para la presentación de artículos
originales en la revista de pensamiento *Volubilis***

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@arrakis.es.

Las consultas se pueden realizar a través de correo ordinario o correo electrónico a las direcciones antes indicadas, o por fax al número (95) 268 14 68.

2 Los artículos, cuya extensión no será inferior a 15 folios ni superior a 30, se presentarán en dos formatos:

a) Impresos en papel blanco tamaño DIN A 4.

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, o LOTUS WORD PRO para Windows. Evitar en lo posible otros formatos.

En el procesado, utilizar letra del tipo Time 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. El formato de página será A4, con orientación vertical y márgenes: superior 3 cm, inferior 2 cm, derecha 3 cm e izquierda 2 cm. 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) TITULO del artículo centrado en la línea.
- b) A continuación de dos espacios blancos o líneas blancas el Nombre (minúscula) y APELLIDOS (mayúsculas) 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.
- c) Tres líneas en blanco antes del comienzo del texto del artículo.

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 el modelo:

a) Libros:

TORDERA, A.: *Hacia una semiótica pragmática. El signo en Ch. S. Peirce*. Valencia: Fernando Torres, 1978

PEIRCE, Ch. S.: *Obra lógico-semiótica*. Ed. A. Sercovich. Madrid: Taurus, 1987

b) Volúmenes colectivos:

ZEMAN, J. J. : "Peirce's Theory of Signs", en *A Perfusion of Signs*. Ed. Th. A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press, 1977, pp. 22– 39.

c) Artículos:

HERMENEGILDO, A.: "Signo grotesco y marginalidad dramática: el gracioso en Mañana será otro día, de Calderón de la Barca", *Cuadernos de Teatro Clásico*, 1, (1988), pp. 121–142.

PEÑALVER GÓMEZ, P. : "Deconstrucción y judaísmo", *Volubilis*, 4, (1996), pp. 7–21

e) 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 o Abstract en español, francés e inglés, de no más de 150 palabras cada uno, seguidos respectivamente de hasta cuatro palabras clave, mots-clé o keywords.

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 No se permitirá al procesador la separación automática de las palabras. Utilizar la tabulación después de punto y aparte. Deben evitarse los sangrados de texto.

9 Las citas se harán entrecomilladas con “comillas tipográficas como éstas”, y las comillas internas serán simples “como ‘estas’ otras”. Evitar, en lo posible, las citas en otros idiomas, en el cuerpo del texto, reservándolas para las notas al pie de página; en cualquier caso, aparecerán en cursiva. Los puntos suspensivos entre corchetes, [...], indicarán en las citas textuales que se salta un fragmento del original.

10 Se distinguen los guiones cortos que se emplean para dividir palabras (cuerpo-alma, Lévi-Strauss...) de los largos que equivalen a paréntesis o introducen diálogos (—). Las mayúsculas irán correctamente acentuadas. Se recomienda, además, el uso de los correctores ortográficos de los distintos procesadores de texto.

11 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.

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. Cualquiera de estas circunstancias será comunicada al autor en un plazo de tres meses a partir de la recepción del original. Los trabajos que no respeten las normas propuestas no serán tenidos en cuenta ni devueltos si no se los reclama.



UNED MELILLA



V CENTENARIO
MELILLA
1492 1992