

Cuaderno de

MATERIALES

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS



Nº 23.— Mayo 2005 -Diciembre 2011



ISSN: 1139-4382

www.filosofia.net/materiales

ANTIGUO EQUIPO EDITORIAL

Dirección: Isidro Jiménez Gómez, Francisco Rosa Novalbos, Ana Molina Roldán, Vanessa Ripio Rodríguez, Juan Jesús Rodríguez Fraile.

Consejo de redacción: Juan Bautista Fuentes, Carlos Fernández Liria, Pablo López Álvarez, Nuria Sánchez Madrid, Santiago Alba Rico.

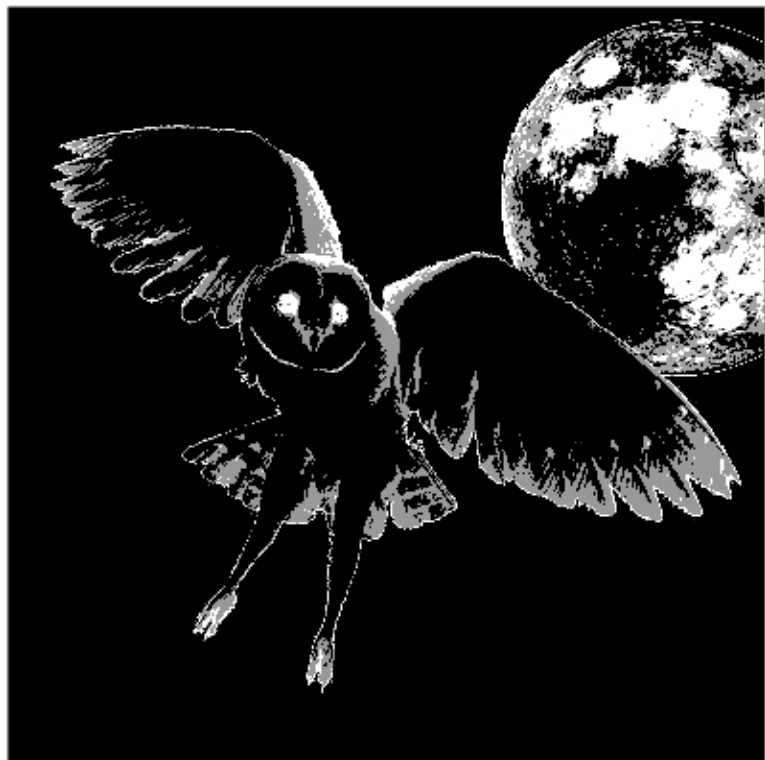
EDICIÓN Y NUEVA DIRECCIÓN

María Belén Castañón Moreschi, Lucas Díaz López, Guillermo García Ureña.

*Publicación de la Facultad de
Filosofía de la Universidad
Complutense de Madrid.*

www.filosofia.net/materiales

Cuaderno de MATERIALES
Mayo 2005 – Diciembre 2011
ISSN: 1139-4382
Dep. Legal: M-15313-98



SUMARIO Cuaderno de Materiales N°23

Presentación	3
--------------------	---

Artículos

La cuestión ética de la creencia en el mundo a través del cinematógrafo	5-23
<i>Enrique Álvarez Asián</i>	
El legado de la Teoría Crítica en la comprensión de los nuevos productos de la industria mediática y el arte	25-41
<i>Mario Javier Bogarín Quintana</i>	
Kant: naturaleza, finalidad y delirio	43-55
<i>Juan Brando</i>	
Acerca de los intereses del primer Kuhn sobre los procesos psico-cognitivos	57-77
<i>Juan Brunetti</i>	
La escritura alfabética griega como precursora de la filosofía	79-93
<i>Marco Antonio Calderón Zacaula</i>	
De los ideales de la Ilustración a la Racionalidad Intersubjetiva	95-113
<i>José Antonio Calvo Barrena</i>	
Inteligencias artificiales ¿son posibles y deseables?	115-132
<i>Manuel Carabantes</i>	
Precisiones conceptuales sobre la teoría de la Relatividad	133-147
<i>Jesús Casado</i>	
De la libertad trascendental a la moralidad	149-160
<i>Sebastián Antonio Contreras Aguirre</i>	
La praxis como un modo de acontecer de la verdad	161-173
<i>Cristián De Bravo Delorme</i>	
El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt	175-183
<i>Ma. Concepción Delgado Parra</i>	
La comunidad interrumpida y su por venir	185-204
<i>Ma. Concepción Delgado Parra</i>	
A propósito de la “revitalización del cuerpo”, o sexo analítico para cuerpos descompuestos	205-210
<i>Antonio Dopazo Gallego</i>	
Estudio del régimen político de la aristocracia centralizada en el <i>Tratado político</i> de Spinoza	211-224
<i>Miguel Escribano Cabeza</i>	
G. W. Leibniz: paralelismo y dualidad	225-237
<i>Miguel Escribano</i>	
Dionisos y la diferencia	239-263
<i>Juan Pablo Emanuel Esperón</i>	
Pierre Klossowski: la pomografía del pensamiento	265-275
<i>Jorge Fernández González</i>	
La playa bajo los adoquines. Cuarenta años después de Mayo	277-285
<i>Juan Carlos Fernández Naveiro</i>	
Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor	287-302
<i>Juan Carlos Fernández Naveiro</i>	
De otro modo que ser-(para-la-muerte)	303-315
<i>Diego Fernández</i>	
Del devenir y lo común. Alteridad y comunidad en Derrida	317-336
<i>Alejandro Fielbaum S.</i>	
La concepción no heredada en historia y filosofía de la ciencia	337- 356
<i>Alberto Fragio</i>	
La influencia de Foucault en el ámbito educativo español	357-364
<i>Valentín Galván</i>	
El discurso sobre las competencias y el nuevo espíritu del capitalismo	365-401
<i>Jorge García</i>	
La doctrina de las ideas en Spinoza	403-421
<i>Emilio Garoz Bejarano</i>	
Método y realidad en Descartes y Spinoza	423-442
<i>Emilio Garoz Bejarano</i>	
Poder, verdad y normalidad	443-456
<i>Marta Gil</i>	

Intimidad y dialéctica existencial	457-472
<i>Rafael Haro</i>	
Diferencia y repetición en la ontología cinematográfica de Deleuze	473-485
<i>Sergio Jiménez Cruz</i>	
Topaz Brûle, Maupassant	487-494
<i>Daniel Lesmes</i>	
Maquiavelo y la filosofía materialista	495-515
<i>Luis Felip López-Espinosa</i>	
Hacia una metodología de la investigación educativa	517-523
<i>Sandra Maceri</i>	
Política, verdad de hecho e imagen de mundo	525-539
<i>Paula Maldonado</i>	
La fractura lingüística	541-555
<i>Francisco Javier Méndez Pérez</i>	
La polémica intuicionismo-formalismo en los años 20	557-574
<i>Ferrán Mir Sabaté</i>	
La teoría de las paralelas de André Tacquet	575-600
<i>Ferrán Mir Sabaté</i>	
De la verdad de la esencia	601-614
<i>Samuel Navas Sánchez</i>	
Felicidad y sacrificio en la Historia	615-632
<i>Jorge Polo Blanco</i>	
Las mujeres que no amaban a las mujeres	633-642
<i>Vanessa Ripio Rodríguez</i>	
¿Qué significa orientarse en la pasión?	643-658
<i>Vanessa Ripio Rodríguez</i>	
El maquinista ilustrado	659-676
<i>Juan Jesús Rodríguez Fraile</i>	
La desmitificación del paraíso: análisis “La Playa”, película de Danny Boyle	677-684
<i>Francisco Rosa Novalbos</i>	
Planteamiento metafísico acerca del vivir humano en el pensamiento de Zubiri	685-695
<i>Ricardo Sánchez García</i>	
Pensamiento sin iglesia	697-703
<i>José Antonio Santiago</i>	
Baudrillard. Cultura, simulacro y régimen de mortandad en el Sistema de los objetos	705-714
<i>Adolfo Vázquez Rocca</i>	
La sentencia de Anaximandro: Política y Límite	715-752
<i>Alejandro Vázquez Ortiz</i>	
Metafísica y política en Marco Aurelio	753-780
<i>Alejandro Vázquez Ortiz</i>	
Jacques Derrida: Ontología y lingüística	781-811
<i>María Esther Zarzo Durá</i>	

Reseñas

De los amores líquidos	813-815
<i>Alberto Matamoros</i>	
La ciudad intangible con cursiva de Santiago Alba Rico	817-832
<i>Jorge Polo</i>	
Temor y temblor en Sören Kierkegaard	833-839
<i>Maximiliano Kostanje</i>	

PRESENTACIÓN

Se presenta aquí un nuevo número de la revista *Cuaderno de Materiales*. El carácter excepcional de este número obliga a ofrecer una justificación de su publicación. Desde la publicación del número 22, la anterior dirección de la revista optó por un modelo de edición enfocado al formato digital, de suerte que los artículos de los colaboradores se fueron publicando en la web sin seguir una periodicidad concreta. Al hacerse cargo de la revista, la nueva dirección ha decidido regresar al formato periódico, de modo que se ha hecho preciso asignar los artículos de la página web a un número de revista para hacer más cómoda la citación académica. Esto ha obligado a editar esa copiosa cuantía de artículos publicada durante los últimos seis años, concentrándolos en este número especial, tanto en tamaño como en circunstancias de publicación.

Respetando el criterio de los anteriores directores y redactores, se ha decidido no evaluar los artículos publicados; la responsabilidad de esa evaluación, por tanto, compete al anterior consejo de redacción y dirección de la revista. La labor del nuevo personal de la revista ha sido en este caso de mera edición de los textos. Por ello, el tamaño de este número excede con mucho el volumen de los anteriores; esperamos que ello no vaya en detrimento de la lectura de los artículos.

Con este número, pues, damos por concluida una época de la revista y esperamos tener listo en 2012 un nuevo ejemplar del que, esta vez sí, nos declararemos enteramente responsables.

La nueva dirección de *Cuaderno de Materiales*.

La cuestión ética de la creencia en el mundo a través del cinematógrafo

Enrique Álvarez Asiáin

«Podiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual.»

Gilles Deleuze: *¿Qué es la filosofía?*

«Volver a darnos creencia en el mundo, ése es el poder del cine moderno (cuando deja de ser malo).»

Gilles Deleuze: *La imagen-tiempo*

1. Filosofía y cine: la cuestión de la ética.

El cine se presenta en la filosofía de Deleuze como una potencia única y reveladora, como un “intercesor” capaz de entrar en resonancia con la actividad filosófica hasta el punto de transformarla, y al mismo tiempo tiene una extraordinaria capacidad de diagnóstico, de evaluación de los signos y síntomas de nuestra época. En este sentido, la tarea que Nietzsche asignaba a la filosofía, Deleuze la atribuye también al cine. Porque el cine, según Deleuze, tiene esa capacidad consistente en captar las fuerzas y los signos temporales que nos violentan en el presente, los cuales ya no se refieren a supuestas esencias transcendentales, sino a modos inmanentes de existencia. El problema de nuestra época ha cambiado, desplazándose hacia la inmanencia, y por mucho que Deleuze se refiera a este cambio en *¿Qué es la filosofía?*:

«en el plano nuevo, podría ser que el problema concerniese ahora a la existencia de aquel que cree en el mundo»¹,

el diagnóstico se remonta a los libros sobre cine, donde la ruptura sensorio-motriz de la imagen en el cine de posguerra encuentra su condición en la *ruptura del vínculo del hombre con el mundo*². El cambio que acontece en la imagen cinematográfica se presenta entonces como el presagio de una nueva imagen del pensamiento, de un nuevo campo problemático donde la cuestión que nos conmueve y nos urge pensar hoy se refiere a la pérdida del mundo, precisamente allí donde ya no somos capaces de reaccionar o de otorgar un sentido a lo que nos sucede, y el mundo se nos acaba presentando como una especie de mal film. Como nos dice Deleuze:

«El hecho moderno es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera creemos en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si sólo nos concernieran a medias. No somos nosotros los que

¹ Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 76.

² Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 227.

hacemos cine, es el mundo el que se nos aparece como un mal film (...) Lo que se ha roto es el vínculo del hombre con el mundo.»³

Desde este punto de vista, el cine se transforma en un elemento imprescindible para realizar el diagnóstico adecuado de la época contemporánea. Diagnóstico, sin duda, crítico, referido a la pérdida del mundo que se muestra sintomáticamente en la imagen del cine de posguerra y nos remite a los males de nuestra época —«porque no es buena la época»⁴—, pero también positivo, en la medida que exige al pensamiento una salida, una respuesta capaz de construir una empresa positiva⁵. En este segundo aspecto, Deleuze recurre a la noción de creencia como respuesta al acontecimiento de la pérdida del mundo, lo cual nos conduce a una singular dimensión espiritual, ligada a la elección ética entre modos de existencia. La propuesta deleuzeana se dirigirá en este sentido a articular el respeto absoluto por la inmanencia y la construcción de una ética que quiere hacer frente al nihilismo dominante.

El cine moderno se ha constituido, según Deleuze, como un campo de elaboración de esta cuestión, no sólo en el aspecto de la constatación y de la crítica, sino sobre todo por su capacidad para crear nuevos lazos entre el hombre y el mundo. El cine se piensa entonces como una práctica ética, cuya empresa positiva consiste en restablecer la creencia *en este mundo* por medio de la evaluación de nuevos modos de existencia y de la creación de nuevas posibilidades de vida:

«es un cine de los modos de existencia, del enfrentamiento de esos modos y de su relación con un afuera del que dependen a la vez el mundo y el yo»⁶.

Pero no se trata ya de recuperar la antigua creencia en el mundo, sostenida por la fe en un más allá trascendente. La creencia concierne a nuestras posibilidades de creer en este mundo, y requiere por lo tanto una conversión inmanente de la fe. Desde este punto de vista, la imagen dogmática y moral del pensamiento debe ceder su lugar a una imagen elaborada de acuerdo con una exigencia ética más pura que, en consonancia con nuestra “condición moderna”, se dirija a crear nuevas posibilidades de pensamiento y de vida, en un mundo que

3 Ibid., p. 229.

4 Ibid., p. 370.

5 Encontramos aquí el doble vector que rige la tarea del pensamiento de Deleuze: el de la crítica y el de la construcción. Esta tarea crítico-constructiva es una constante en la obra deleuzeana, y se presenta como tal desde sus primeras obras: «La crítica es al mismo tiempo lo más positivo». [Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 9], hasta las últimas: «La crítica implica conceptos nuevos (de lo que se critica) tanto como la creación más positiva» [Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 85], pasando por sus obras intermedias: «Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas» [Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 215]. En sus estudios sobre cine, Deleuze vuelve una vez más sobre esta idea, bajo la condición de «un proyecto estético y político capaz de constituir una empresa positiva». [Deleuze, G.: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 293.]

6 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 237.

ya no puede creer en ninguna transcendencia.

2. La crisis de la imagen en el cine de posguerra.

Ya desde su creación y a través de sus pioneros, el cine se pensó como un medio capaz de construir nuevos horizontes de sentido. La creación del nuevo arte se reveló muy pronto por su enorme potencial y su aptitud para llegar a las masas, lo que convertía al cine en un instrumento altamente poderoso. En manos de sus pioneros, el cine se vislumbró como la posibilidad de encauzar este poder hacia altos ideales del espíritu, no sólo por su enorme potencial para promover el pensamiento, sino también por su capacidad para crear relaciones de sentido entre los hombres y el mundo. Esa fue, al menos, la primera pretensión del cine, como la llama Deleuze evocando las convicciones de los grandes pioneros:

«Ellos creían que el cine sería capaz de imponer el choque, y de imponerlo a las masas, al pueblo (Vertov, Eisenstein, Gance, Elie Faure...)»⁷

Esta esperanza depositada en la imagen cinematográfica se sustentaba sobre todo en la creencia en el vínculo del hombre con el mundo, todavía incuestionada en los primeros años del cine. El nexo sensorio-motor, el lazo entre la percepción y la acción presupuesto en los hábitos y en el comportamiento humano, garantizaba a los hombres un cierto dominio respecto a las situaciones y los acontecimientos que les incumbían. Los hombres creían todavía en el mundo, o cuando menos en su capacidad para transformar el mundo. Y el cine se dirigía a reforzar, a confirmar de algún modo esa creencia, dando lugar a posibles maneras de vincularse con un mundo no siempre habitable, pero si susceptible de alcanzar un sentido a través de las buenas acciones humanas⁸. La confianza en el mundo daba lugar a una concepción esperanzadora del cine, donde las imágenes se encadenaban de manera lógica en vistas a conquistar un todo, proyectado como representación orgánica de un mundo que podía adaptarse a las necesidades e ideales del hombre.

El cine se veía entonces como una empresa vinculada a la emancipación y a construcción de horizontes compartidos de sentido a ambos lados del mundo, desde Eisenstein, quien creía

7 Ibid., p. 210

8 Obsérvese que esta posición nos remite al capítulo tercero de *Diferencia y repetición*, donde la cuestión de una verdad o de un sentido transcendente es un presupuesto incuestionado de lo que Deleuze denomina “la imagen dogmática del pensamiento” [op. cit., pp. 203-204]. De acuerdo con esta concepción del pensamiento, el problema no es si se puede alcanzar la verdad o el sentido, sino el cómo, porque el pensamiento tiene una “buena naturaleza” y una “buena voluntad” en los que se funda su afinidad con lo bueno y con lo verdadero. La verdad y el sentido están ahí de antemano, esperando a ser descubiertas. Por eso, y como nos ha dicho Paola Marrati: «el mundo, ordenado o desordenado, tenía entonces sentido. El fracaso o el éxito (de las acciones humanas) eran secundarios desde este punto de vista, un poco como lo verdadero y lo falso en relación con un sentido que los precede y que distribuye su espacio de posibilidad». Marrati, P.: *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 88.

en él como en un “golpe de puño” capaz de despertar a las conciencias, hasta la tradición del cine norteamericano, que lo veía capaz de crear una nueva nación compuesta por todos los pueblos del mundo. Se trataba, en cualquier caso, de vincular a los hombres entre ellos y con el mundo a través del cine: vínculo de una nación o de un pueblo, vínculo revolucionario, democrático o católico que emanciparía a las masas, haciendo de ellas un auténtico sujeto colectivo⁹. Sin embargo, estas pretensiones que tuvo el cine durante sus primeros años hoy nos resultan ajenas, extrañas e ingenuas, hasta el punto de hacernos sonreír. La situación actual es otra, y los acontecimientos del siglo pasado han provocado la pérdida de la fe y de la creencia en una realidad mejor por venir. El cine no ha respondido en absoluto a las esperanzas en él depositadas, porque si así fuera el mundo habría cambiado hace mucho tiempo, y los hombres abrían “aprendido” a pensar y a actuar de acuerdo con sus altos ideales. Deleuze constata en este sentido que la potencia propia del cine mostró muy rápidamente su doble rostro.

«El choque iba a confundirse, en el mal cine, con la violencia figurativa de lo representado, en vez de alcanzar esa otra violencia de una imagen-movimiento que desarrolla sus vibraciones en una secuencia movidiza que se hunde en nosotros. Y, lo que es peor, el autómatas espiritual arriesgaba convertirse en el maniquí de todas las propagandas: el arte de masas mostraba ya un rostro inquietante.»¹⁰

Por un lado, el choque violento de las imágenes que, según los grandes pioneros, elevaría el pensamiento a la altura de los ideales emancipatorios, se ha quedado en la violencia mórbida del sexo y de la sangre; por otro, el potencial del cine ha sido utilizado con fines propagandísticos, sirviendo a los más nefastos intereses del poder político¹¹. El pensamiento-acción asentado en la violencia del choque designaba la relación del hombre y el mundo, pero al mismo tiempo dejaba traslucir su rostro siniestro. Que artistas como Leni Riefenstahl contribuyesen con su obra a enaltecer el nazismo ponía al cine en una difícil tesitura, donde ya no era fácil distinguir entre el buen y el mal cine, el arte noble y la baja propaganda. La fe revolucionaria depositada en el cine había sido tomada no sólo por la mediocridad, sino también — lo que es mucho peor— por la manipulación.

9 Cf. Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., pp. 286-287. Cuando Deleuze valora este primer momento del cine a través de sus grandes pioneros, no parece referirse tanto al ideal en sí como a su propósito, consistente, como venimos diciendo, en vincular a los hombres con el mundo. Unas veces ese vínculo toma la forma de la revolución, otras veces la de la democracia o el catolicismo. Lo que estaba en juego, en cualquier caso, era *el lazo espiritual del hombre con el mundo*, o el devenir mundo del hombre, a lo cual podía contribuir el cine de muy distintas maneras.

10 Ibid., pp. 210-211.

11 No es difícil constatar que ambos aspectos siguen vigentes en los debates contemporáneos sobre la imagen, no sólo en el cine de Hollywood, que combina siniestramente el poder comercial y manipulador, sino también en la televisión e incluso en los videojuegos, que se han revelado en los últimos años como una de las industrias más rentables.

«El autómatas espiritual pasó a ser el hombre fascista»¹².

El objeto del cine no se refería ya a la liberación de las masas, sino a su sometimiento, lo cual hacía estallar en pedazos la confianza en el poder transformador de las imágenes¹³.

Deleuze se refiere sobre todo al acontecimiento histórico de la guerra para localizar el punto de inflexión que afecta a la imagen cinematográfica. La guerra y sus consecuencias han hecho perder la fe, la creencia en el mundo, dando lugar a una crisis que se manifestará casi inmediatamente en el cine. La utilización comercial o propagandística de la imagen es sólo el síntoma del agotamiento del viejo cine, el anuncio de que las antiguas pretensiones del cine podían caer en las más bajas motivaciones, pero no lo que desencadena propiamente esta crisis. Lo que se ha roto en el cine moderno es el vínculo del hombre con el mundo, y ya no es posible alcanzar un todo que nos permita actuar en consecuencia. Ese había sido el poder del cine de los pioneros: forzarnos a alcanzar un todo a partir del choque generado por el encadenamiento lógico-orgánico de las imágenes, introducirnos en un todo que nos permitiese orientarnos y “reaccionar” en el mundo. Pero esta concepción del cine, notablemente elevada en cuanto a su objeto, implicaba una imagen moral, un presupuesto implícito referido a la creencia en valores trascendentes en los que ya no creemos¹⁴. No sólo el cine ha cambiado, lo que ha cambiado es la relación del hombre con el mundo. El vínculo se ha quebrado, y la imagen del cine moderno muestra los síntomas de esta ruptura, permitiendo a Deleuze realizar el diagnóstico crítico de nuestra época.

La ruptura del nexo sensorio-motriz, y la aparición en el cine de las situaciones ópticas y sonoras puras son el síntoma propiamente cinematográfico de esta transformación. Pero es este un síntoma referido a las condiciones de la época moderna, donde la incapacidad de reaccionar de los personajes de los films, la imposibilidad de prolongar la percepción del mundo en acciones sobre él, nos sitúan ante nuestra propia incapacidad, ante nuestra propia imposibilidad de pensar y actuar.

12 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 220.

13 Walter Benjamin ya se había referido en este sentido a la “estetización de la política” e incluso a la “estetización de la guerra” que acontece durante los años del nazismo. Con estas categorías, Benjamin denunciaba el aprovechamiento del fascismo de la desvirtuación mítica del arte, dado a través de la cristalización de lo sublime en la relación de dominio político mediante la guerra. Cf. Benjamin, W.: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 17-59. Paul Virilio ha defendido, por su parte, la tesis de que no fue la política la que desvió los intereses del cine, sino que la propia imagen-movimiento estuvo desde su nacimiento ligada a la propaganda de estado y a la organización de la guerra. Cf. Virilio, P.: *Guerre et cinéma. Logistique de la perception I*, Paris, Cahiers du cinéma, 1991.

14 Los valores eran trascendentes, incluso cuando se trataba de un modo de transcendencia secular, como en el caso de la revolución socialista. «Que la transcendencia en cuestión sea secular no cambia nada al respecto. Que se trate del paraíso o del futuro de la revolución, poco importa: (los valores) funcionaban de la misma manera y acarrearán las mismas consecuencias». Marrati, P.: *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, op. cit., p. 91.

«La ruptura sensorio-motriz encuentra su condición más arriba, y se remonta hasta una ruptura del vínculo del hombre con el mundo»¹⁵.

El cine expresa mejor que ninguna otra práctica artística esta situación problemática de increencia en el mundo, que anula la confianza en nuestra capacidad de pensar y en nuestras posibilidades de intervenir y de transformar nuestro entorno. El sujeto —el personaje de los films, pero también el hombre moderno— se descubre sin poder de pensamiento y de acción. Ya no podemos pensar con sentido lo que vemos o lo que nos sucede (ya no podemos *reconocerlo*), ni reaccionar o dar un sentido a nuestras acciones, porque lo que ven y “nos hacen ver” los personajes de los film es que las situaciones que nos presenta hoy el mundo son demasiado horribles o demasiado bellas, situaciones para las que no estamos preparados porque sobrepasan y quiebran nuestros esquemas mentales y comportamentales hasta el punto de dejarnos sin reacción. La acción transformadora se ha tornado actitud contemplativa de un mundo que se nos escapa, el personaje de la acción, un vidente¹⁶. Pero no se trata de una simple experiencia cinematográfica de la que podamos liberarnos al salir de las salas de proyección para continuar con nuestras vidas. Se trata de una auténtica experiencia del pensamiento moderno, el cual concierne al cine de una manera esencial.

«Si esta experiencia del pensamiento concierne esencialmente (aunque no exclusivamente) al cine moderno, ello se debe ante todo al cambio que presenta la imagen: la imagen ha dejado de ser sensoriomotriz (...) La ruptura sensoriomotriz hace del hombre un vidente sacudido por algo intolerable en el mundo.»¹⁷

Las fuerzas que capta el cine en nuestra época ya no son, entonces —o no son ya—, las fuerzas transcendentales que nos remitían a una creencia en el más allá; imagen moral del mundo puesto de relieve en el cine clásico. Una vez roto este vínculo, lo que se hace perceptible en el cine son las propias fuerzas de lo intolerable, donde

«lo intolerable ya no es una injusticia suprema, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana»¹⁸.

No es en nombre de un mundo más verdadero que el pensamiento capta lo intolerable de éste. El hombre ya no puede remitirse a una instancia transcendente que haga “soportable” incluso el sufrimiento o la guerra, desplazando el sentido de su obrar más allá de sus propias

15 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 227.

16 Resulta ampliamente significativa, en este sentido, la célebre escena de *Europa 51* (1952), film de Roberto Rossellini al que se refiere Deleuze recurrentemente en *La imagen-tiempo*. Se trata de la escena donde Irene, la heroína burguesa encarnada por Ingrid Bergman, se detiene frente una fábrica sin poder “reconocerla” de acuerdo con sus esquemas habituales de respuesta, y de repente devine capaz de “contemplarla”, de “verla” en toda su crudeza, hasta el punto de que al ver a los obreros *crea estar viendo condenados*. «Su mirada abandona la función práctica de un ama de casa poniendo en su lugar cosas o seres, para pasar por todos los estados de una visión interior, aflicción, compasión, amor, felicidad, aceptación, hasta el hospital psiquiátrico donde la encierran al cabo de un nuevo juicio de Juana de Arco: ella ve, ha aprendido a ver». Cf. *Ibid.*, p. 13.

17 *Ibid.*, pp. 226-227.

18 *Ibid.*

acciones —a un supuesto paraíso o al destino de la revolución, tanto da—, y esperando promesas o compensaciones futuras que le ayuden a “sobrellevar” el malestar de su existencia. Ante la falta de esta instancia alentadora y tranquilizadora, la experiencia puesta de relieve en el cine moderno es, en primer lugar, la experiencia de lo intolerable y de la vergüenza de ser un hombre, pues

«el hombre “no es él mismo” un mundo distinto de aquel en el cual experimenta lo intolerable, y donde se experimenta atrapado»¹⁹.

Son las consecuencias de la pérdida del mundo, que no es sino otro nombre del nihilismo contemporáneo.

3. Nihilismo y pérdida del mundo: la cuestión de la creencia.

En efecto, la pérdida del mundo y la situación de increencia en la que nos encontramos, son los signos del nihilismo contemporáneo. Esta falta de referentes absolutos, esta ausencia de mundo, es lo que los grandes fundadores del diagnóstico nihilista han llamado *nada*, apuntando con ello a la situación de *inasistencia* del hombre en un mundo que ya no le pertenece. Deleuze se remonta en este punto al diagnóstico de Nietzsche, y a su interpretación del nihilismo como una desvalorización de todos los valores de la civilización occidental. Evidentemente, no podemos dar cuenta exhaustiva de este amplio y complejo acontecimiento que es el nihilismo, pero sí mostrar su proximidad con la cuestión deleuzeana de la pérdida del mundo. Desde este punto de vista, Nietzsche define el nihilismo por la desvalorización, entendiendo esta última como la pérdida del mundo en un triple sentido:

- Mundo orientado teleológicamente, es decir, orientado hacia una meta que dirige los acontecimientos de acuerdo con valores trascendentes.

- Mundo entendido como un todo coherente y unitario, en el sentido de una organización racional del devenir.

- Mundo verdadero, remitido a un trasmundo que da sentido al acontecer indeterminado de los fenómenos²⁰.

Lo que se ha perdido con la emergencia del nihilismo es el porqué, la razón última que articulaba la realidad y le otorgaba sentido, y en su lugar ha quedado una realidad no

19 Ibid.

20 ¿Qué es lo que ha sucedido, en suma? Se había alcanzado el sentimiento de la falta de valor cuando se comprendió que ni con el concepto “fin”, ni con el concepto “unidad”, ni con el concepto “verdad” se podía interpretar el carácter general de la existencia. Con ello, no se alcanza ni se obtiene nada; falta la unidad que se engrana en la multiplicidad del acontecer; el carácter de la existencia no es “verdadero”, es falso (...) En resumen: las categorías “fin”, “unidad”, “ser”, con las cuales hemos atribuido un valor al mundo, son desechadas de nuevo por nosotros, ahora el mundo aparece como falto de valor». Nietzsche, F.: *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981, p. 37.

teleológica, no unitaria y falsa. El avance de la modernidad ha llevado consigo el abandono de la creencia en una realidad regida por una finalidad, asistida por imágenes englobantes y unitarias con pretensiones de verdad ¿Pero no son precisamente estos los aspectos de la imagen del cine moderno? La ausencia de un fin, de una verdad y de un todo del mundo, son los aspectos que presenta el cine del neorrealismo italiano, y que a su manera presentará también la *nouvelle vague*. La finalidad que proporcionaba un sentido explícito a las acciones es sustituida por el vagabundeo y la errancia de los personajes; la verdad se pierde en la fabulación y en la falsificación; la concepción de un todo cede su lugar a la fragmentación y a la dispersión de la realidad. La imagen del cine moderno ya no *representa* un mundo, más bien *presenta la ausencia de toda representación del mundo*, justo allí donde el mundo ya no puede ser concebido según las viejas creencias y los viejos valores.

La pérdida del sentido y del mundo, el nihilismo contemporáneo que tan espléndidamente muestra el cine moderno, implica asimismo la alienación del sujeto. Estos dos fenómenos son correlativos según Deleuze, porque la alienación se vincula con la imposibilidad del sujeto de ligarse activamente a nada, de tal modo que su estado de máxima alienación no supone tanto la pérdida de sí mismo como la del mundo. El sujeto no puede realizarse, no puede experimentar sus propias fuerzas vitales o su potencia de existir cuando no cree en un mundo o en un horizonte de sentido más amplio que él. Esto le permitía actuar, intervenir en un mundo hecho a su medida o al alcance de sus posibilidades; mundo donde los estímulos recibidos no tardaban en ser “reconocidos” y se prolongaban en acciones dirigidas a (re)establecer un orden. La acción o la praxis ponía en evidencia el arraigo del hombre en el mundo, mientras que la ausencia de reacción testimonia la ruptura del vínculo y la alienación del hombre contemporáneo, que a falta de circuitos de intercambio con lo que le rodea se encuentra relegado a su mundo interior.

Hoy en día esos circuitos de intercambio del hombre con el mundo y con la naturaleza han desaparecido, y como nos dice Deleuze, han sido suplantados por los circuitos de la información:

«El mundo moderno es aquel donde la información suplanta a la naturaleza»²¹.

Pero en la información ya no hay intercambio alguno, ya que la propia información se basta a sí misma para llenarlo todo con su interminable y monótono discurso, con sus consignas prefabricadas, colección de clichés incesantemente repetidos que nos alejan completamente de nuestros afectos, creencias y pensamientos, impidiendo cualquier vínculo novedoso del hombre con el mundo. El sujeto sobre informado es por esencia un sujeto

21 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 356.

ineficaz, un sujeto que ya no actúa más sobre el mundo. La información se convierte en una herramienta de poder que organiza y aliena los cerebros, impidiendo la transformación o a la creación. Por eso nos dirá Deleuze que un acto de creación no tiene relación alguna con la comunicación. Un acto de creación se asemeja mucho más a un acto de resistencia. Resistencia y rebeldía contra el presente, contra los canales de comunicación establecidos, contra la información erigida como sistema de control en nuestra época²².

Deleuze quiere devolver a la filosofía su carácter creador junto con esta capacidad consistente en resistir a la servidumbre, a lo intolerable del presente, a las significaciones redundantes, retomando la vocación platónica de luchar contra las opiniones (*doxa*), pero ahora en el ámbito de una filosofía decididamente inmanente que abre el pensamiento a las fuerzas del tiempo. En este sentido, el suyo no es un nihilismo pasivo, tendente a fomentar experiencias del desarraigo y la resignación²³, sino un nihilismo activo, que apunta a la creación de nuevos vínculos y relaciones con el mundo. Es decir, entiende el nihilismo —en la estela de Nietzsche—, como una experiencia que, partiendo de la ausencia de cualquier instancia trascendente, nos permite descubrir la productividad inherente a la propia vida como potencia creadora y transformadora. Se trata entonces de superar ese momento de pesimismo y resignación que se sigue de la pérdida, pero sin tratar ya de restablecer una nueva imagen identitaria del pensamiento y del mundo de acuerdo con un sentido único y predeterminado, sino tratando de abrir la imagen a las fuerzas del afuera para crear nuevas relaciones y nuevos modos de existencia.

El cine moderno nos sumerge directamente en esta experiencia. La ruptura del lazo sensorio-motor y del encadenamiento lógico de las imágenes sitúa al personaje y al espectador ante situaciones en las que ya no puede reaccionar. La pérdida del mundo se hace patente a través de una imagen que ya no apunta a elevarnos a un todo unitario pleno de sentido, sino a captar las fuerzas de lo intolerable o la banalidad insoportable de las situaciones cotidianas. Esta falta de referentes nos enfrenta a nuestros propios límites, al

22 Sobre la incompatibilidad del arte con la comunicación entendida como la transmisión y la divulgación de información, vid. la conferencia pronunciada por Deleuze en la FEMIS el 17 de Marzo de 1978: «¿Qué es el acto de creación?» (en Deleuze, G.: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-textos, 2007, pp. 281-289). Sin duda, esta cuestión se vincula con la cuestión de la ética entendida como una apuesta por la creación de lo nuevo, como bien ha señalado Philippe Mengue al referirse a la ética deleuzeana como una «éthique de la résistance contre le règne écrasant de la communication et des pensées “comunes” ou consensuelles». Mengue, P.: *Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 77.

23 «Esa huida hacia delante que Nietzsche identificaba con el resentimiento hacia la vida, la disgregación de las fuerzas, el relativismo del todo vale o la búsqueda de nuevos ídolos falseadores; esa conversión del ser en la pura nada del vacío, que empuja, hablando ahora en espíritu heideggeriano, al desarraigo, a la emergencia de un ser-sin-mundo, sin paradero, errático en el sentido peyorativo del término y ensimismado en el falso enseñoreamiento del mundo». De la Higuera, J., Saez, L., y ZUÑIGA, J.F. (eds): «prólogo» de *Nihilismo y mundo actual*, Universidad de Granada, 2009, p. 8.

extremo de nuestra impotencia, haciéndonos caer en esa especie de hundimiento central donde la experiencia deviene paradójicamente capaz de romper sus condicionamientos *a priori* y de trazar nuevas relaciones con el mundo. La creación de nuevos modos de pensamiento y de vida tiene que pasar por este *vaciamiento*, por este alejamiento del mundo, momento crítico necesario en vistas a encontrar una solución positiva al problema de su pérdida. Porque se trata, desde luego, de volver a creer en el mundo, pero no ya en *otro mundo* según los vínculos de antaño, que dirigían la creencia a una realidad trascendente sino en *este mundo*, el único que tenemos.

«¿Cuál es entonces la sutil salida? Creer, no en otro mundo sino en el vínculo del hombre con el mundo, en el amor o en la vida, creer en ello como en lo imposible, lo impensable, que sin embargo no puede sino ser pensado: “posible, o me ahogo”. Sólo esta creencia hace de lo impensado la potencia propia del pensamiento.»²⁴

Deleuze asigna esta tarea al cine moderno:

«Volver a darnos creencia en el mundo, ése es el poder del cine moderno (cuando deja de ser malo)»²⁵, entendiéndolo que eso que el cine tiene que filmar y proyectar no es una imagen del mundo (representación), sino la creencia en este mundo, nuestro único vínculo. Rotos ya los lazos de la representación orgánica que nos instalaban en un pensamiento tan tranquilizador como ilusorio, el cine debe jugar un papel pedagógico fundamental en la creación de nuevos lazos que nos permitan creer en el mundo. La experiencia cinematográfica toma entonces una relevancia inédita, pues a través de ella no sólo se establece el diagnóstico crítico de nuestra época: la pérdida del mundo, sino que incluso se atisba un primer intento de respuesta o de solución positiva en la tarea encomendada al cine: volver a darnos creencia en el mundo.

En uno de los cursos dedicados a esta cuestión, señala Deleuze que hasta nuestra época contemporánea había dos maneras de considerar el fenómeno de la creencia: o bien se trataba de creer en una realidad que no pertenecía a este mundo, o bien se creía en la posibilidad de transformar el mundo²⁶. Un aspecto y otro de estos modos de creencia se encuentran en el cine clásico: el primero pertenece a la fe católica, el segundo a la fe revolucionaria. Pero en el mundo actual y en el cine moderno el problema es otro. La creencia no se dirige más a otro mundo, o a un mundo transformado. Ahora se trata de creer en este mundo, de volver a creer en el mundo *tal como es*, o lo es lo mismo, de creer en un mundo inmanente sin volver a caer en transcendencia alguna. Ya no se trata de restablecer el vínculo del hombre con el mundo de acuerdo con los viejos valores y las viejas creencias, sino de reinventar el propio vínculo de

24 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 227.

25 Ibid., p. 230

26 Deleuze, G.: Vicennes, 6 de Noviembre de 1984, en *Corpus Deleuze*, Paris, Biblioteca Nacional de Francia.

acuerdo con nuestras posibilidades de vida en este mundo. Creer en este mundo es afirmar la inmanencia tal como se nos plantea hoy en nuestro plano, el de una imagen moderna del pensamiento, porque sólo la creencia en el mundo en el que vivimos puede enlazar al hombre con lo que sucede, *con lo que ve y lo que oye*, más acá de cualquier transcendencia.

4. La conversión inmanente de la fe.

En las páginas de *La imagen-tiempo*, Deleuze vincula esta necesidad de creer en el mundo a una ética, a la que se refiere también como “una fe”:

«necesitamos una ética o una fe (...) no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo»²⁷.

En *¿Qué es la filosofía?* vuelve sobre este tema, expresando esta necesidad bajo la fórmula de una «conversión empirista» que, lejos de apuntar a una cuestión ontológica (existencia del mundo) o gnoseológica (posibilidad de conocerlo), apunta a

«las posibilidades de movimientos e intensidades para hacer nacer modos de existencia todavía nuevos»²⁸.

Se trata de nuevo de una cuestión ética, no referida a la existencia del mundo exterior ni a la posibilidad de conocerlo, sino precisamente a la conversión inmanentista de la creencia que permite al sujeto entablar nuevas relaciones con el mundo e inventar nuevos modos de existencia. Ahora bien ¿En qué consiste esta conversión? Consiste, en palabras del propio Deleuze, en *remplazar el modelo del saber por la creencia*.

«Hay aquí toda una conversión de la creencia. Fue ya éste un giro decisivo de la filosofía, de Pascal a Nietzsche: remplazar el modelo del saber por la creencia. Pero la creencia solo reemplaza al saber cuando se hace creencia en este mundo, tal como es. El cine realiza el mismo giro.»²⁹

Las referencias a Pascal y a Nietzsche no son en absoluto casuales, pues se refieren a dos momentos puntuales del movimiento de conversión que después el cine realizará a su manera. En Pascal, como después en Kierkegaard, la creencia ya no se vuelve hacia otro mundo —a pesar de que ambos son autores creyentes—, sino que se dirige a este. La fe nos vuelve a dar el hombre y el mundo, incluso a través de sus *ilusiones de transcendencia*, pues en estos autores la fe prevalece sobre el saber, y nos reenvía según Deleuze al modo de existencia del creyente, es decir, al modo en que las ilusiones recaen finalmente sobre el plano de inmanencia que es una vida.

«Pascal apuesta por la existencia transcendente de Dios, pero el envite de la apuesta, aquello *por* lo que

27 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 231.

28 Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 76.

29 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 230.

se apuesta, es la existencia inmanente de aquel que cree que Dios existe»³⁰.

En el caso de Nietzsche la apuesta es más radical, la conversión inmanente de la fe ya está realizada, y da lugar a otra forma de creencia: la creencia en una nueva categoría de hombres. Fue Nietzsche quien

«arranco la creencia de toda fe para restituirla a un pensamiento riguroso»³¹.

El cine ha retomado por su cuenta este movimiento, de tal modo que en el giro del cine clásico al cine moderno la cuestión de la creencia ha devenido problemática. En el cine clásico el vínculo del hombre con el mundo permanece incuestionado, presupuesto como esta por el modelo del saber moral que permitía al hombre actuar en el mundo. Pero la creencia se ha revelado en el cine moderno como una cuestión emergente que debe ser pensada en respuesta al problema de nuestra época: la pérdida del mundo. Es en este contexto problemático donde el cine experimenta a su manera el giro que ya había conocido la filosofía. La fe católica o revolucionaria, la esperanza depositada en otro mundo o en una transformación del mundo por la imagen, cede su lugar a otro tipo de cine, donde el motivo de la creencia deviene una tarea explícita y positiva que se hace consciente del

«borramiento de la unidad del hombre y el mundo en provecho de una ruptura que ya no nos deja más que una creencia»³².

La solución de la pérdida del mundo no pasa ya por la determinación de un pensamiento-acción o de una praxis moral, sino por la necesidad de creer en el mundo, de acuerdo con un nuevo punto de vista por el cual se desplaza la problemática, —no sólo del cine, sino de nuestra época— desde la esfera de un saber moral universal hacia la cuestión ética de los modos inmanentes de existencia.

Deleuze localiza este giro del cine moderno en las figuras de Dreyer y Rossellini:

«el cine realiza el mismo giro (que la filosofía) primero con Dreyer y después con Rossellini»³³.

A través de estos dos autores el lazo del hombre con el mundo comienza a fisurarse y deviene problemático, dando poco a poco lugar a la necesidad, no ya moral sino ética, de creer en este mundo. Ya no es el mundo en sí o “el mundo verdadero”, sino la fe en la creación de nuevos vínculos la que nos sostiene y nos acoge. En sus últimos films, Dreyer supo filmar el personaje-momia, que alcanza la experiencia de su propia petrificación al entrar en relación con lo irreconocible, es decir, con la “fisura” que suspende el mundo y le permite tomar conciencia de lo que significa creer en él. Rossellini conserva todavía, por su parte, el ideal del saber, pero necesita asentarlos en una creencia o en una fe en el hombre y en el

30 Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 75.

31 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 235

32 Ibid., p. 250.

33 Ibid., p. 230.

mundo.

«La creencia, incluso con sus personajes sagrados, María, José y el Niño, está lista para pasar del lado del ateo»³⁴.

No es que el cine deje de ser católico, sino que el catolicismo del cine cambia, dando lugar a una nueva distribución de los elementos en juego, en la cual el foco de atención se desplaza cada vez más de la existencia trascendente de *otro mundo* a las posibilidades inmanentes de existencia de aquel que cree. Y algo semejante cabría decir del cine revolucionario, donde lo relevante no reside ya en la transformación del mundo a la que podría dar lugar, sino en

«las vibraciones, los abrazos, las aperturas que ella dio a los hombres en el momento en que se llevó a cabo (...) los nuevos lazos que instaura entre los hombres.»³⁵

Aunque esta cuestión de la conversión pueda parecer imprecisa, e incluso extraña al propio Deleuze en la medida de que la noción de “creer en este mundo” se antoja demasiado abstracta, hay que insistir en que con ella se está apuntando a los modos de existencia inmanente, es decir, a las posibilidades de vida *en este mundo*. Creer en el mundo es creer en el cuerpo,

«devolver el discurso al cuerpo y, para eso, alcanzar al cuerpo anterior a los discursos, anterior a las palabras, anterior el nombramiento de las cosas»³⁶.

La propuesta deleuzeana no tiene nada que ver con una aspiración redentora pseudo religiosa, y tampoco pretende volver darnos el mundo como una unidad abstracta. Se trata más bien de una confianza previa a cualquier construcción discursiva, confianza en la capacidad experimentadora y creadora, en los afectos, en la potencia del cuerpo. Deleuze se remite aquí a la concepción del cuerpo en Spinoza, quien no deja de asombrarse del cuerpo ¿Qué puede un cuerpo? ¿De qué afectos es capaz? ¿Hasta dónde se ejerce su potencia de afectar y de ser afectado?, y a su concepción nietzscheana como campo de fuerzas “en relación de tensión” unas con otras. Y es que los cuerpos no nos remiten a una “realidad objetiva”, no pueden definirse por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces. Creer en el mundo es creer en la potencia del cuerpo, en los encuentros y en la creación de nuevos vínculos y relaciones a partir de la experimentación de un cuerpo no determinado³⁷. No se trata de

34 Ibid.

35 Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., pp. 178-179.

36 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 231.

37 En palabras de Spinoza: «El hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede un cuerpo en virtud de las solas leyes de la naturaleza». Spinoza, B.: *Ética* (libro III, proposición II, Escolio),

salvarnos o de redimirnos, sino de rescatar la creencia y el sentimiento religioso para transformarlo en algo mundano, experimental y corporal que pueda enseñarnos a vivir, “justo lo contrario de una moral de salud”. Pero esta orientación hacia el cuerpo, hacia la potencia y posibilidades de lo corporal, no está reñida con una clara aspiración “espiritual”. Como nos dice Deleuze:

«El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida. No es que el cuerpo piense, sino que, obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida (...) Es por el cuerpo (y ya no por intermedio del cuerpo) como el cine contrae sus nupcias con el espíritu, con el pensamiento.»³⁸

El espíritu es, ciertamente, distinto del cuerpo, pero no constituye un orden de existencia originariamente separado o independiente. Este mantiene un ámbito de irreductibilidad no susceptible de ser reducido a la materialidad de los cuerpos, pero encuentra su génesis en la profundidad de la corporalidad. El espíritu es la sensibilidad misma, el afecto, el modo en que el cuerpo es afectado en virtud de las fuerzas inmanentes que lo atraviesan, su dimensión intensiva. Desde este punto de vista, la espiritualidad es la del cuerpo, y se refiere a lo que al cuerpo le sucede más allá de cualquier fijación o imposición, así como a las elecciones que en él se generan más allá de la norma o de la ley. De ahí que el pensamiento deba regresar al cuerpo para descifrarlo, sumergiéndose en él para alcanzar lo todavía no pensado, lo que es al mismo tiempo un regreso a la propia vida, a la novedad de una vida espiritual ligada a lo corporal. En este sentido, lo que el cine moderno nos propone es un regreso de las palabras al cuerpo, a la carne, en su empeño de volver a vincular al hombre con el mundo, al pensamiento con la vida. El movimiento de la imagen deviene entonces movimiento espiritual que se trasluce en la cotidianeidad de los cuerpos, en sus posturas, actitudes, esfuerzos y fatigas, en las elecciones y conquistas de las que es capaz.

5. De la imagen moral a la imagen ética del pensamiento.

Como ya se ha señalado, la cuestión de la pérdida del mundo constituye según Deleuze el

Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 186. Recordemos a propósito la concepción nietzscheana del cuerpo como “la gran razón” que sustituye el modelo del saber. «Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso (...) En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?». Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1987, p. 65.

38 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 251.

nudo problemático de nuestra época contemporánea. Hasta aquí hemos tratado de contextualizar este problema en el marco de una ética que rechaza el presupuesto moral como condicionamiento de una manera determinada de pensar y de actuar en el mundo, y apuesta por la vida y la pluralidad de los modos inmanentes de existencia. Gran parte del análisis cinematográfico que ocupa a Deleuze en *La imagen-tiempo* se dirige a estas cuestiones, pues es en el cine moderno donde se pone de relieve el problema de la pérdida del mundo, así como la tentativa de solución del mismo a través de la conversión inmanente de la fe.

Este punto de vista, de carácter indudablemente ético, se vincula con el problema de la imagen del pensamiento, con la apuesta deleuzeana de una imagen ética del pensamiento frente a una imagen moral. Porque como ya sabemos, la imagen dogmática del pensamiento es una imagen moral, en el sentido de que sólo un pensamiento persuadido de su “buena” orientación hacia la verdad puede alcanzar el mundo como una totalidad. La imagen moral de un pensamiento “naturalmente recto” no sólo crea la ilusión de poder acceder a la verdad “por adecuación del pensamiento con lo verdadero”, sino también la ilusión de poder orientar rectamente nuestras acciones (“reaccionar en el mundo”) en base a la verdad o al saber obtenido. En este sentido, la moral implica siempre algo superior al plano de inmanencia donde se desenvuelve la vida, el nombre de lo Uno que fascina y produce un efecto de encantamiento —como ya nos dijera La Boétie³⁹—, que en este caso lleva el nombre de Bien. Mientras que la ética no reconoce una instancia superior al propio plano, y se constituye como una “ciencia práctica” de las distintas maneras de ser, cuya característica principal es el respeto por las diferencias y las singularidades.

Recordemos en este punto que Deleuze establece una estricta distinción entre ética y moral a propósito de su estudio sobre Spinoza⁴⁰. La ética es, en Spinoza, una ética de los afectos, referida a los modos inmanentes de existencia y orientada a incrementar nuestra “potencia de ser”. La moral, por su parte, se refiere siempre a la existencia de valores trascendentes, y consiste en establecer normas o reglas universales por los cuales debe regirse nuestra conducta conforme a una supuesta esencia. Es este punto de vista de una esencia universal el que legitima el poder de dar órdenes que se adjudica la moral. La esencia humana sólo está en potencia, hay que realizarla, y esa es la tarea de la moral, que toma la esencia como fin y se

39 «Cosa inaudita, por cierto, y sin embargo tan común que más bien es menester lamentarlo que sorprenderse, ver a un millón de hombres que se someten miserablemente con el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor sino (al parecer) encantados y fascinados por el solo nombre de uno». De la Boétie, E.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Superabundans Haut, 2006, p. 13.

40 Deleuze dedica a esta cuestión el capítulo segundo de uno de sus libros sobre Spinoza, titulado precisamente «Sobre la diferencia entre la ética y una moral». en Deleuze, G.: *Spinoza. Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.

construye como un conjunto de juicios en torno a valores (bien y mal). Ahora bien, para la ética de Spinoza la esencia no es universal, no podemos hablar de algo así como una “esencia humana”, porque la esencia es siempre una determinación singular. Desde el punto de vista de la ética no hay ideas generales ni valores trascendentes en base a los cuales puedan fundamentarse los juicios. La ética se ocupa de los existentes concretos, se interesa por los modos de existencia, respeta las diferencias y singularidades, porque el único valor que reconoce es el de la efectuación de la potencia⁴¹. De ahí la necesidad de creer en este mundo, en la experimentación del propio cuerpo para alcanzar “la más alta potencia”, dentro de un entramado de fuerzas y de relaciones vitales y efectivas donde ya no tiene cabida ninguna norma preestablecida conforme a una supuesta esencia universal, sino tan solo tan solo la fe en los encuentros que incrementen nuestra potencia y nos ayuden en la tarea consistente en realizar nuestra libertad.

«No se trata de juzgar la vida en nombre de una instancia superior que sería el bien, lo verdadero; se trata, por el contrario, de evaluar el ser, la acción, la pasión, el valor, cualesquiera que sean, en función de la vida que implican. El afecto como evaluación inmanente en lugar del juicio como valor trascendente (...) lo bueno es la vida naciente, ascendente, aquella que sabe transformarse, metamorfosearse según las fuerzas que encuentra, y que compone con ellas una potencia cada vez más grande, aumentando cada vez más la potencia de vivir y abriendo siempre nuevas “posibilidades”»⁴²

La imagen moral del pensamiento, construida sobre valores trascendentes, debe reemplazarse entonces por una imagen ética, es decir, por un pensamiento que apunte a la evaluación inmanente de los modos de existencia, y que tienda a organizar buenos encuentros, a componer relaciones que favorezcan la vida e incrementen la potencia de existir. La cuestión deleuzeana de la creencia en este mundo hace suya esta enseñanza de Spinoza, y se vincula también con la enseñanza de Nietzsche, quien supo hacer de la apuesta por la inmanencia “un pensamiento riguroso”. Relación paradójica donde las haya, pues el tema de la creencia y la elección ética parece excluir la posibilidad del rigor en el pensamiento. Y sin embargo, he aquí que ya en *Diferencia y repetición* Deleuze nos dice que el pensamiento emana involuntariamente de un imperativo indisponible para el pensador; imperativo —o pregunta— que surge por creencia y por azar, y del que no obstante depende la más alta potencia de la actividad de pensar.

«Ese punto aleatorio, original, ciego, acéfalo, afásico, que designa “la imposibilidad de pensar qué es el

41 Como nos dice François Zourabichvili: «La alternativa *juzgar/evaluar* define el problema práctico, y nosotros debemos escoger entre una actitud moral que relaciona la existencia con una oposición de valores trascendentes (Bien/Mal), y una actitud ética que experimenta la diferencia cualitativa e intensiva de los modos de existencia». Zourabichvili, F.: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 67.

42 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 191.

pensamiento”, y que se desarrolla en la obra como problema, donde el “no-poder” se transmuta en potencia” (...) Es precisamente lo que Nietzsche entendía por voluntad de poder: esa imperativa transmutación que toma por objeto la impotencia misma (...) esa jugada de dados capaz de afirmar todo el azar (...) esos imperativos que nos consagran a los problemas que arrojan»⁴³

Una vez más, nos encontramos aquí con el elemento de lo problemático, considerado esta vez desde la perspectiva de un imperativo ético despojado de todo voluntarismo moral. No se trata en absoluto de una “obligación moral” —que fundaría “apodícticamente” el pensamiento—, sino de un imperativo ético, por el cual el pensamiento encuentra en el elemento de lo problemático su génesis.

«El pensamiento se ve llevado así por la exterioridad de una creencia, fuera de toda interioridad de un saber»⁴⁴.

La creencia en el mundo, en el devenir de los encuentros, en las fuerzas impersonales y asubjetivas que constituyen la corporalidad, en los afectos que emanan de esas fuerzas, nos remiten a las preguntas, a los imperativos que nos asaltan, y es en este sentido como tiene lugar un pensamiento “riguroso” que surge de la necesidad de lo problemático. La ética se refiere entonces tanto a los modos de existencia como a los modos de pensamiento, pues sin duda el pensamiento forma parte de la potencia de existir y nace de la propia vida. Parafraseando a Nietzsche, Deleuze señala que hay un “*fatum*” del que depende la actividad de pensar, y que le hace plantearse necesariamente unos problemas en lugar de otros, que lo compele y fuerza necesariamente, sin encontrarse a libre disposición del pensador.

«Pues “hay algo irreductible en el fondo del espíritu: un bloque monolítico de *Fatum*, de decisión ya tomada sobre todos los problemas en su medida y su relación con nosotros.»⁴⁵

Resulta ciertamente paradójico⁴⁶, pero del todo coherente con un pensamiento que se engendra inconscientemente, requiriendo por tanto un principio genético que no remita a la subjetividad o a la elección propiamente humana. Deleuze se remite en este punto a la voluntad de poder nietzscheana como voluntad de vida, como poder que se expresa en una voluntad no subjetiva, y al eterno retorno como selección y afirmación de lo diferente, de lo novedoso, de lo problemático, porque es esto lo que nos permite, como nos dice en *Diferencia*

43 Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 301-302.

44 Deleuze, G.: *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 234.

45 Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 302.

46 Marcelo Antonelli se ha referido muy acertadamente al sentido a esta paradoja interna al tema deleuzeano de la elección, relacionándola con el automatismo espiritual y con la cuestión del afuera: «Deleuze hace de la elección una instancia paradójica, pues la remite al automatismo del pensamiento mismo: sólo elige bien aquel que es efectivamente elegido. La figura del autómeta —en un sentido espiritual, no psicológico—, indica esta condición del pensamiento separado del mundo exterior pero animado por el afuera que lo fuerza a pensar lo impensado». Antonelli, M.: «Pérdida del mundo y conversión empirista», en Cabanchik, S. (ed.): *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones filosóficas*, Buenos Aires, Grama, 2010, p. 165.

y *repetición*, alcanzar una creencia moderna, e incluso una creencia en el porvenir⁴⁷. En relación con estos conceptos, la filosofía resulta inseparable no sólo de una creencia propiamente inmanente —creencia en la capacidad afirmativa del azar, en las nuevas combinaciones problemáticas a que da lugar—, sino también de una parte de comprensión no conceptual, no filosófica, que explica la atención de Deleuze al arte, y especialmente al cine como fuente de investigación y de aprendizaje de nuestros afectos, de los encuentros confusos, de las relaciones entre los cuerpos, de la interpretación de los estados corporales y las derivas espirituales.

La imagen cinematográfica se torna entonces imagen ética de un pensamiento que apuesta por la experimentación y la creación, trazando nuevas líneas de fuga respecto al “saber conocido”. Todo pensamiento que pueda denominarse como tal, toda expresión verdaderamente creativa, cabalga sobre estas líneas de fuga en busca de vías de resistencia y de salud frente a los dispositivos de poder que inmovilizan los procesos de crecimiento y afirmación de la vida. Pero para ello debe enfrentarse en el otro extremo al propio caos, lugar de velocidades infinitas cuyos efectos devastadores atacan peligrosamente la posibilidad de toda consistencia. Ante este extremo, muy a tener en cuenta en un pensamiento que apuesta por el riesgo de la experimentación constante, Deleuze señala:

«Sería preciso franquear la línea y, al mismo tiempo, hacerla susceptible de ser vivida, practicada, pensada. Hacer de ella, en la medida de lo posible y durante todo el tiempo que fuera posible, un arte de vivir.»⁴⁸

Una vez más, el puente tendido entre el arte y la vida, puente de ida y vuelta que hay que recorrer como apuesta central de un pensamiento con el que hay que seguir pensando, porque su mayor virtud consiste precisamente en hacernos pensar, y en este sentido se nos presenta como una fuente inagotable.

Bibliografía:

1. Fuentes

Deleuze, G.: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.

— *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

— *Spinoza. Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.

47 Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 362. Sobre la reelaboración deleuzeana de los conceptos de voluntad de poder y eterno retorno, vid. Ferrero Carracedo, L.: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2000, pp. 147-164.

48 Deleuze, G.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995, pp. 178-179.

- *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1987.
- *Conversaciones*, Valencia, Pretextos, 1995.
- y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia: Pretextos, 2007.

2. Otra bibliografía utilizada

- Antonelli, M.: «Pérdida del mundo y conversión empirista», en Cabanchik, S. (ed.): *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones filosóficas*, Buenos Aires, Grama, 2010.
- Benjamin, .W.: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1988.
- De la Boétie, E.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Superabundans Haut, 2006.
- De la Higuera, J., Saez, L., y ZUÑIGA, J.F. (eds): *Nihilismo y mundo actual*, Universidad de Granada, 2009.
- Ferrero Carracedo, L.: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2000.
- Marrati, P.: *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- Mengue, P.: *Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
- Nietzsche, F.: *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981.
- *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1987.
- Spinoza, B.: *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- Virilio, P.: *Guerre et cinéma. Logistique de la perception I*, Paris, Cahiers du cinéma, 1991.
- Zourabichvili, F.: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

El legado de la Teoría Crítica en la comprensión de los nuevos productos de la industria mediática y el arte

Mario Javier Bogarín Quintana

1.- La reorientación del gusto

La teoría aurática de Benjamin representó la redención del arte por medio de imaginaria ética para justificar su existencia en el ámbito de la cotidianeidad, ahí donde los productos en general serían tomados y resignificados por el discurso que investiría a los objetos-arte de un poder político como divulgadores de ideología.

Las cosas en realidad nunca fueron tan sencillas como lo querían entender los ortodoxos de Frankfurt: el enfoque crítico adolecía de una profunda convicción panfletaria que derrumbaría las aspiraciones de la academia por integrar un marco crítico a salvo de extremismos en un tiempo en que eran estos, los de izquierda o derecha, los que pautaban el discurrir del arte y sus agentes. Pronto resultó claro que el IIS había errado al pretender que el mensaje de los medios estaría siempre delineado por camarillas de émulos de Goebbels que detuvieran el proceso de maduración de sus consumidores y, al asumir que las expresiones artísticas se hallarían siempre supeditadas al señorío perverso del Estado, fueron cegados por un pesimismo de los años de la guerra que les impidió considerar para un futuro a la fuerza naciente de la opinión pública como barrera de contención, alimentada y fortalecida precisamente por los *mass media*, de las tentaciones totalitarias que nunca más podrían volver a enarbolar soflamas radicales en una sociedad civil tendiente a la negociación de espacios y al análisis minucioso de contenidos.

El Arte, para Benjamin primero y para los teóricos de la posmodernidad después, demostraría su trascendencia por encima de la política por el hecho de hallarse en correspondencia con el público que lo crea a cada instante y que le provee además de referentes contestatarios, respondiendo ante la cultura clásica y estructurando a la contracultura, que de ser un aparato de teorización política devino en estilo de vida. Esta transformación de tales sistemas de pensamiento confirmó la volatilidad de la relación entre gobernante y creadores, en un equilibrio dialéctico entre las cosas que deben manifestarse a través del arte para permanecer como un signo impoluto, ideológicamente hablando, para ser aprovechado posteriormente por los públicos que lo enriquecen y aquellas que son producidas

con la plena venia estatal para instrumentarse en la manipulación de contenidos y de la misma conciencia social.

Walter Benjamin (1973) advertía la concepción del arte en términos hegemónicos cuando aportaba la distinción estética entre los dos mundos que le correspondió vivir y analizar: el capitalismo había implementado la estetización de la política y con ello la organización global del mercado productor y de las industrias culturales que al generar nuevos bienes y servicios inspirados en las necesidades y competencia del público pone al dinero a circular y a multiplicarse. Mientras tanto, la burocracia soviética, siguiendo una ruta lógica desde la vehemencia igualmente tiránica del manifiesto futurista de Marinetti, se había apropiado del arte y de su sistema de creación para robustecer al corpus ideológico de la revolución en el poder gracias a la politización del arte al servicio de la versión oficial de las visiones estéticas de una nación que trabajaba para el Estado y que pasaría setenta y cuatro años aprendiendo a percibir su realidad desde el prisma del lenguaje oficial.

El arte como propaganda, entonces, gozó de autoridad cuando el aparato estatal fue el legítimo intérprete de los deseos de su pueblo que a la vez entendía sus sentimientos domesticados por los requisitos de la hegemonía, y este condicionamiento sólo habría de ser invalidado por el mercado que se erigió como el árbitro global de intereses, deseos y consumo, ciclo en el que queda englobada la creación artística que, como podemos inferir de los dos mundos visitados por Benjamin en *Imaginación y sociedad* (1988), existió y fue valorada por ventura de su aura capaz de servir políticamente a causa de su maleabilidad que, siendo el vehículo de sensaciones y abstracciones, resultaba ideal para predisponer el espíritu, el ánimo de cada sociedad, a la manifestación estética (apasionada) de la voluntad de cada régimen y de cada forma de vida y gobierno visualizadas en primer lugar por los patrocinadores y los productores de cultura oficial, fuera esta la adhesión militante y poco colorida del estalinismo o el pop carnavalesco del *American way of life* consumista.

El aura, definida tal y como lo hemos hecho en el capítulo anterior sobrevive al vaivén de la política a causa de su valor intrínseco como receptáculo, en el objeto-arte, de las fantasías y emociones de su público, lo que hace notar su filiación espiritual antes que materialista; sin embargo, no es posible hablar en la actualidad de un aura que se encuentre facultada para transmitir la natural irrepitibilidad de un instante debido a que el mensaje de la obra de arte, paradójicamente, no tiene ahora un valor dedicado a un único estado mental de cada individuo (lo que sí existía claramente en el arte anterior a la iconoclasia, por ejemplo) ya que la producción mediática abarca a un campo de receptores que representan la totalidad de los segmentos sociales que demandan cultura, por lo que la experiencia instantánea ha sido

reducida a la manufactura de un mensaje totalizador, de un producto que se ajusta a todos los consumidos (que son también ciudadanos), que aspira a la evaluación que cada destinatario haga de sus contenidos, se trate de una compilación de arias en disco compacto o una telenovela en horario estelar, y así lo adapte a su vida diaria y a su bagaje espiritual para redescubrir el potencial del arte según sus expresiones multimediáticas al alcance de todos los públicos. Se trataría, dadas las circunstancias, de una cristalización de la tesis de Edward Shils aplicada como una vía de satisfacción de los deseos del público globalizado, lo que podría bosquejarse como la concesión indiscriminada de significados al objeto-arte por parte de las audiencias hacia las industrias autoras del mensaje, como la resignificación de todos los soportes del arte llevada a cabo por estas audiencias que son a la vez reproductoras, para construir sus propias teorías del gusto que da sentido a una década, por ejemplo, haciendo que el pop se vuelva tan relativo a la hora de analizar sus motivaciones o proyecciones en una sociedad que tiene en sus manos a los medios y al arte para hacer valer sus necesidades y estilos y que se organiza civilmente como nunca antes lo había hecho, y una prueba de esta preeminencia del capital sobre la ideologización puede buscarse en la apertura histórica de las televisoras que, a pesar de estar controladas en su gran mayoría por el capital empresarial asociado al pensamiento tradicional de la derecha, son parte importante de la vanguardia del pensamiento libre e inquisitivo que caracteriza a la sociedad consumidora actual.

Esta aura trastocada por los nuevos significantes es tan sólo la impresión predisuelta por los medios, el sentimiento re-creado en la mixtura de ideales y anhelos del público que le da nuevos sentidos al arte haciendo uso de su capital simbólico heredado de la cultura popular y la masificación del objeto-arte, haciéndolo trascender la Historia y la moral, ubicándose temporalmente en el plano pluricultural del mercado. Esa es la esencia del *kitsch*.

2.- Kitsch y cultura industrial

En *Apocalípticos e integrados* (2001), Umberto Eco se refiere al mal gusto como algo que todo el mundo sabe qué es y nadie teme individualizar ni predicar, aunque nadie sea competente para delimitar, debiendo recurrir al juicio de los expertos sobre cuyo comportamiento se establecen los parámetros del gusto. Aunque también concede que el reconocimiento del gusto es instintivo y se apoya en la reacción indignada ante las desproporciones evidentes, ante todo aquello que se considere fuera de lugar:

“Si se admite que una definición del kitsch podría ser *comunicación que tiende a la provocación del efecto* se comprenderá que, espontáneamente, se haya identificado el kitsch con la cultura de masas; enfocando la relación entre cultura “superior” y cultura de masas, como una dialéctica entre vanguardia y

kitsch. La industria de la cultura, destinada a una masa de consumidores genérica, en gran parte extraña a la complejidad de la vida cultural especializada, se ve obligada a vender “efectos ya confeccionados”, a prescribir con el producto las condiciones de utilización, con el mensaje las reacciones que éste debe provocar [...] donde la técnica de la sollicitación emotiva emerge como principal e indispensable característica de un producto popular que intenta adecuarse a la sensibilidad de un público medio y estimular la salida comercial: de los titulares de las estampas populares a los de los periódicos actuales, el procedimiento sigue siendo el mismo. Por consiguiente, mientras la cultura media y popular (ambas producidas a nivel más o menos industrializado y cada día más elevado) no venden ya obras de arte, sino sus efectos, los artistas se sienten impulsado por reacción a insistir en el polo opuesto: a no sugerir ya efectos, ni a interesarse ya en la obra: sino en el ‘procedimiento que conduce a la obra’”. (Eco, 2001:90)

Cabe destacar que las transgresiones al estilo, que no es otra cosa que un patrón generalmente convenido a manera de código y función, son ideas detonadoras y reproductoras de coloridos y símbolos pasibles de ser reciclados y reformados completos o en parte para dar cuerpo a nuevos códigos (sintagmas) o estilos (paradigmas) que configuren la clase de producción cultural que habrá de aceptarse por el público promedio.

Eco (2001) da algunos ejemplos de innecesario rebuscamiento en la literatura y la escultura para ilustrar lo dicho y aventura una explicación del kitsch como “prefabricación e imposición del efecto” y considera a la cultura alemana como la primera en redondear esta categoría resumiéndola en esa palabra intraducible que Ludwig Giesz, en *Phaenomenologie des kitscher* (1960), afirma que aparece por vez primera hacia la segunda mitad del siglo XIX, cuando los turistas que deseaban adquirir un cuadro barato en Múnich pedían un bosquejo (un *sketch*). Por lo tanto, según Giesz en el estudio de Eco, ese sería el origen de “kitsch” como significado para la pacotilla artística destinada a compradores ansiosos por fáciles vivencias estéticas, aunque no deja de anotar que en el alemán de Mecklemburg existía ya la palabra “kitschen”, que quiere decir “ensuciarse de barro por la calle”, o también “amañar muebles haciéndolos pasar por antiguos”, en tanto que, sigue comentando Giesz, el verbo “verkitschen” significaría “vender barato”.

Este contraste es muy conveniente para iniciar una explicación sobre la degradación del aura inspirada en un sentimiento descendiente desde la divinidad de la percepción natural, en plena revolución de la reproductibilidad perfecta del objeto-arte destinado a un consumo que garantice una satisfacción estética inmediata para la mayor cantidad de personas posible, marcando el comienzo del arte masificado como matriz de las nuevas tendencias y de las concepciones filosóficas y lingüísticas modernas sobre la individualidad, ideales para un mundo en donde los derechos son día con día más universales y la industria del

entretenimiento sería tan poderosamente catártica como importante en su papel de contrapeso a la vez que aliada de la hegemonía.

En la cimentación de esta actualización novísima del aura, Eco insiste en asignarle la polarización *Provocación de efectos-Divulgación de formas consumidas* para señalar al kitsch como una abstracción oscilante de la midcult que aún se encuentra cercana al mundo del arte y que en su proceso hacia la comercialización descarada de la pacotilla entre gradualmente a formar parte de la oferta mediática y es en este punto donde recuerda la preocupación de Adorno (1973) por la reducción de la música al nivel de “fetiche” al subrayar la nueva convivencia entre los subgéneros modernos y las piezas artísticas de noble origen.

La ya mencionada estetización de los mecanismos políticos que filtran y dirigen los mensajes debió valerse de una dinámica de intercambio simbólico que dependería de la fetichización de las artes como moneda de cambio entre los consumidores para transmitir las formas conmovedoras que son tan caras a la midcult y que se han instituido como factores insustituibles de la convivencia de la sociedad electrónica.

A ello se refieren Giesz y Eco cuando, al analizar esta estructura del mal gusto, consideran que la música (o la literatura o la pintura o el diseño) se percibe en un solo bloque aceptado de antemano al ser un dictado del mercado que está pensado para ser provechosa y útil.

De esta manera, el kitsch supera con creces las predicciones de Shils (En Horkheimer, 1993) sobre las posibilidades de la cultura masiva como vía de acceso de los públicos de posguerra hacia el arte a varios niveles para instalarse como una sola forma de entender a las artes estudiando la asignación de valores por parte de los públicos ejercitando su propio capital cultural cultivado durante décadas en una estética pop que alcanzó gradualmente la proyección mundial de que ha gozado sobre todo en los últimos veinte años, saltando desde la primera formulación de la cultura media y cebándose en los idearios populares para revalidar al sentimiento “vulgar”. Es ese el sentimiento que al recordar la advertencia de Benjamin sobre los nuevos protagonistas del siglo XX nos revela que la sociedad posmoderna ha hallado hasta en los más pequeños detalles un nicho para el almacenamiento de sus aspiraciones más profundas y en la actualidad particularmente inalcanzables en su variedad y fuerza justo dentro del circuito sistémico de las modernas condiciones de producción, pero presentes y cargados de sentido en su reclusión permanente en los pequeños espacios de la sensibilidad kitsch.

Orientado a esta parcela de la categorización social, el kitsch (el arte industrial, sin más), ya sea nostálgico o melancólico (Olalquiaga, 1993) se fundamenta en el gusto de los públicos que se han apropiado de una autoridad propia de los creadores y, con esta idea en mente,

Hermann Broch disecciona al kitsch comprendiéndolo como pulsión romántica en varias motivaciones que en *El mal en el sistema de valores del arte* (1933) asume como síntomas del estado de ánimo y de la moral del público del momento:

- 1.- El kitsch surgió en una coyuntura en que el contenido intelectual convergió con la apariencia de su época, es decir, de la era de la máquina.
- 2.- El problema del arte, ante esta situación, es una cuestión ética que no se resuelve en la propia exigencia ética del artista que busca crear “buenas” obras y que resiente la presión del kitsch que quiere producir obras “bellas”.
- 3.- El kitsch, que basa su autoridad sobre el gusto en una búsqueda amoral de lo “bello” por encima de lo “bueno” (que positivamente se denominaría “lo útil”), encarna un antojo por un pasado que debió ser “bello”, ejecutando un desplazamiento hasta el área de la cultura que pertenece al cliché de las convenciones fijas que introyectamos en el objeto-arte para suplir efectivamente la carencia natural de autenticidad en la fabricación en serie y así crear una atmósfera de seguridad que la sociedad demanda.

Otro autor indispensable en la exploración de este concepto que formalmente es más bien una idea en mutación constante es Milan Kundera, quien tanto en *La insostenible levedad del ser* (1993) como en *El arte de la novela* (1987) se apega al kitsch como ideal esteticista de una sociedad que padece de un mal gusto generalizado y sujetado por oprobiosas inequidades y, peor aún, confusos contenidos en la teoría, cuando anota que Broch se había quedado corto al no reconocerle al kitsch un valor más allá del romanticismo *spleen* (hedonista, ególatra) de finales del siglo XIX francés.

Kundera da un paso adelante asegurando la existencia y la interacción de concepciones como la actitud y el comportamiento kitsch y, todavía mejor, de los deseos del “Hombre kitsch” (*kitschmensch*) y para fundamentar su opinión, siempre apoyado en su cosmovisión de literato, trata de explicar el basamento de esta sensibilidad acusando su origen en el romanticismo sentimental que Nietzsche señaló en los sobregiros del estilo burgués de Víctor Hugo:

- 1.- El kitsch es la negación de todo lo que resulta esencialmente inaceptable en la existencia humana, cancelándolo en un sentido metafísico para reconfigurar a su gusto el sentido literal y figurado de todos los significados.
- 2.- El kitsch provoca dos lágrimas, una inmediatamente después de la otra. La primera lágrima dice: “¡Qué hermoso, los niños corren por el césped!”, la segunda dice: “¡Qué hermoso es estar emocionado junto con toda la humanidad al ver a los niños corriendo

por el césped!”. Es la segunda lágrima la que convierte al kitsch en kitsch. La hermandad de todos los hombres sólo podrá edificarse sobre el kitsch.

3.- En el Imperio del Kitsch totalitario las respuestas están dadas por anticipado y eliminan la posibilidad de cualquier pregunta.

Al tomarse en cuenta las tres ricas opiniones de Eco, Broch y Kundera y considerarlos como los tres pioneros más definatorios del kitsch como estilema masivo, es posible afirmar que, en la vaguedad que es la insignia que convoca la palabra de marras, su conceptualización abierta y periódicamente fortalecida por su propia producción mediática, puede ser ajustada no obstante, a estos encuadres que tienen vigencia por plantear una lógica tangible respecto a la cual se han conducido el arte y la sociedad creadora de gustos y modas.

Guiados por esta descripción que paralelamente es un inventario pretensiones del objeto-arte y su mensajería llegamos al objetivo de su existencia al apuntar sus baterías hacia la sociedad consumidora que está, empero, consciente de la posesión e identificación de un gusto como la facultad de gozar personalmente con la asistencia de dispositivos aprendidos, de ahí que Bourdieu (1988) hable de hacer de una construcción social del gusto.

Estudiosos como Abraham Moles o el mismo Ludwig Giesz han enmarcado al kitsch como bastimento angular de las industrias culturales que por definición habrán de asignar al arte masificado una función de mediación entre la realidad “real” y su percepción adecuada al público para reconvertirle a partir de su sentido del gusto sobre los productos y servicios que se encuentran a su alcance.

Esta anatomía del kitsch ya asimilado como condición social permite de paso analizar a los medios de comunicación masiva como aparatos en donde se observan algunos elementos que hacen posible que funcione sobre las redes de mediación un sesgo estilístico que hace al mensaje perfectamente manipulable: la imitación (entendida como “no autenticidad”, “canalización”, “superficialidad”), la transposición (saltos del lenguaje y su inadecuación), la sobrecarga (acumulación compensativa, seducción primitiva, disfunción de escala, la confusión espacio-temporal (mezcla de parámetros, desplazamiento, indiscriminación cultural), y la sustitución (sucedáneo, simulacro) de una experiencia directa, original. Estos son también los ingredientes de la alteración que el kitsch ejecuta en la apropiación cultural que se practica sobre campos y objetos-arte que en el contexto de décadas pasadas, en las que, relativamente, no había mas que sugerencias del poder ulterior de la *midcult*, no sólo no habrían tenido utilidad alguna sino que incluso habrían ocupado posiciones antagónicas en el sinsentido de su lejanía, y entre sus efectos derivados se encontrarían la racionalización de lo irracional, su repetición serializada y una forma de esquematizar las consecuencias de esta

devaluación de los significados del objeto-arte final sería mencionar que a partir de las nuevas ramificaciones del estilo que hemos venido estudiando es posible hablar de efectos que son correspondidos por pseudoefectos (imposición de una sensación que es lo opuesto a su elaboración analítica) que son la respuesta de la cultura popular a los estímulos del medio que son alterados y ajustados a las significaciones conferidas por el kitsch para producir pseudo estímulos y la distancia entre ambas imaginerías es cubierta por la ilusión de una kitschificación que le da prioridad a la ficción sobre los condicionamientos de la realidad y el instrumento básico de esta fantasía orgánica es el mal gusto como una representación inacabada y lista para su enriquecimiento del mundo y de la sociedad que puede ser ilustrada individualmente según los requerimientos que pone en la mesa de debate sobre los límites de la racionalidad de los que se han aprovechado los teóricos para conformar y catalogar los paradigmas esenciales del kitsch como idea abierta.

Considerando estos antecedentes, el kitsch se va construyendo como una forma artística degradada a un cierto horizonte de cultura de gusto más bien cercano al nivel económico medio-bajo; está claro que su distribución es masiva y transversal por todos estamentos sociales, y sus correlaciones, con criterio clasificatorio o no, arrojarán una topología de la kitschificación que muestra concentraciones espaciales privilegiadas pero que recorren estratos económicos e instituciones por igual, en consecuencia con el principio de que el nexo unificador es el *kitschmench* y ya no los productos ni una determinada tesis materialista.

3.- Economía del mal gusto

Para Heath y Potter (2004), el criterio estético depende de lo que Bourdieu denominó “la ideología del gusto natural”, es decir, la diferenciación entre lo bonito y lo feo, entre lo fino y lo vulgar, se halla en el arte en sí, sugiriendo que el arte malo siempre será malo y su experiencia estética, deficiente, pero sólo las personas con una cierta cultura y educación podrán reconocerlo como tal. Esa habilidad, según el autor de *La distinción*, para detectar el “arte-quincalla”, está reservada para un minúsculo sector poblacional y, analizando los resultados de sus investigaciones, concluye que esta recae casi exclusivamente en los miembros de las clases más pudientes, observando en consecuencia que las clases bajas adoran el arte malo que contrapone al gusto “aburguesado”.

El economista Thorstein Veblen, autor de *Teoría de la clase ociosa* (2004), texto refutado por los marxistas por su tendencia a centrar en el individuo un papel activo en su alienación al mercado, ha apuntado por su parte que el enorme placer derivado del uso y la contemplación de productos caros y hermosos corresponde a nuestro sentido del lujo camuflado bajo el más

democrático calificativo de lo “bello”, lo que podría mostrarse en nuestra apreciación de las flores y al trato de “algas venenosas” que damos a algunas de ellas que son especialmente hermosas, mientras que aceptamos otras que son más prolíficas y admiradas por las clases bajas que no pueden permitirse lujos, a la vez que estas flores son vistas como vulgares por quienes pueden pagar por las más caras.

“La jerarquización actual procede de la competencia consumista existente entre todas las clases sociales. Por tanto, el consumismo no lo impone la intrigante burguesía desde arriba, sino, sino que la clase trabajadora se empeña activamente en practicarlo, aunque colectivamente no le reporte ningún beneficio. Si las clases trabajadoras hubieran querido desbancar a los empresarios capitalistas, podían haberlo hecho fácilmente con tan sólo ahorrar una fracción de los aumentos salariales que han recibido a lo largo de los años. Pero han optado por maximizar su dinero en artículos de consumo.” (Heath, 2004:134)

Este pequeño ejemplo sirve para abordar el gran concepto económico propuesto por Bourdieu como *La Distinción*, que se encamina a separar lo superior de lo inferior, porque concibe al buen gusto en términos negativos de todo lo que “no es”, o sea, dicho con las palabras de su autor, “un disgusto originado por el horror o la intolerancia del gusto de los demás”, y ello puede extrapolarse hacia el gusto literario que en las clases medias ilustradas que desarrollaron un criterio contracultural exigiría no solamente leer a Albert Camus, Charles Bukowski o Roberto Bolaño sino además evitar y anatemizar a Stephen King, Agatha Christie o la saga completa de *Harry Potter*, y en lo que se refiere a la pintura, que es un área de la que el público midbrow no suele contar con muchos conocimientos, bastaría con tener enmarcadas en la sala o habitación común algunas reproducciones “bonitas”.

El criterio estético permanente sustentado en una distinción, siguiendo a Bourdieu, se rige por una ubicación específica en el cuadrante de los capitales simbólico y económico, demostrando una importancia extraordinaria en la jerarquización social.

Tener buen gusto no consiste únicamente en la capacidad de apreciación sino también en el desprecio de la vulgaridad, y otorga una superioridad casi insuperable a quien lo posea, siendo el principal motivo de que en nuestra sociedad, *naturalmente*, las personas de diferentes clases no interactúen libremente entre sí.

El kitsch provoca un fenómeno que, si no dependiera del estatus económico, podría causar cierta extrañeza y este es que las clases altas consumen productos estéticamente inferiores haciendo apenas notar un talante irónico, dando a entender que son artículos de mal gusto y esta distancia irónica (Heath, 2004), dando les permite conservar el rango que les distingue de las personas a las que “realmente” les gustan los cuadros con fondo de terciopelo negro, los tresillos forrados con plástico acrisolado o las canciones de Eros Ramazotti.

El gusto es un bien posicional: que una persona lo posea implica que otras muchas carezcan de él, signando su lógica intrínsecamente competitiva. Cuando un bien es un símbolo de distinción, significa que una parte de su valor procede de su exclusividad y la Teoría Crítica cometió en numerosas ocasiones el error de concentrarse en el manido cliché de que el consumismo es producido por el conformismo, ignorando que es el deseo de diferencia el que da a los bienes el valor de la superioridad que es la membresía al club de “quienes saben apreciarlos”, pero en el momento en que el producto en cuestión se populariza por obra de esta mecánica, su aura distintiva se erosiona casi instantáneamente, la búsqueda de reconocimiento se descubre como contraproducente, los nuevos valores son absorbidos por el aura kitsch y el circuito se pone en acción desde el principio una vez más, y es por ello que podemos observar que al final de esta competencia que es un problema de acción colectiva todos los consumidores acaban por tener los mismo bienes aunque, por supuesto, nunca ninguno de ellos pretendió llegar a este punto en que el análisis bourdieuano confirma que es una ingenuidad intentar luchar contra el consumismo pues el sentido de distinción influye en todas nuestras decisiones estéticas, o lo que es lo mismo, en nuestra continua y humana categorización de la realidad.

4.- Construyendo la nueva aura

El aura de Benjamin permitía viajar a un destino místico que se ubicaba en el mismo punto donde el espectador tenía contacto con el objeto, todo ello en una simbiosis fugaz y completa del individuo como materia dispuesta a la interpretación de su significado siguiendo las reglas que sus antecedentes (religiosos, en la mayoría de los casos) le permitían con el fin de enaltecer el espíritu de los receptores que se admiraban ante su unicidad que garantizaba la trascendencia genuina del arte. El del aura era un proceso de inducción descendente pero también de resemantizaciones siempre dentro de las fronteras de la percepción real de cada interesado.

“Conviene ilustrar el concepto de aura [...] en el concepto de un aura de objetos naturales. Definiremos esta última como la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar). Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama. De la mano de esta descripción es fácil hacer una cala en los condicionamientos sociales del actual desmoronamiento del aura. Estriba éste en dos circunstancias que a su vez dependen de la importancia creciente de las masas en la vida de hoy. A saber: *acercar* espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. Cada día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima

de las cercanías, en la imagen, más bien en la copia, en la reproducción. Y la reproducción, tal y como la aprestan los periódicos ilustrados y los noticiarios, se distingue inequívocamente de la imagen. En ésta, la singularidad y la perduración están imbricadas una en otra de manera tan estrecha como lo están en aquélla la fugacidad y la posible repetición. Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo *sentido para lo igual en el mundo* ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible. Se denota así en el ámbito plástico lo que en el ámbito de la teoría advertimos como un aumento de la importancia de la estadística. La orientación de la realidad a las masas y de éstas a la realidad es un proceso de alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la contemplación.” (Benjamin, citado por Curran, 1977:478)

El kitsch logra cautivar con el puro y desnudo efecto sentimental y ha encontrado su sublimación hacia el “arte elevado” en el pop art y el neorrealismo francés, para ser aceptado como legítimo generador de cultura gracias a que, por definición, habrá de apelar siempre a la sensibilidad *camp*, que existe y se renueva, como teorizó Susan Sontag en *Contra la interpretación* (1996), espoleada por la belleza empalagosa y el aura de artificialidad que rodea a la fenomenología sociocultural del mal gusto.

El proceso de descontextualización (para su reciclaje posterior) y recreación del kitsch realizado por pintores, escritores, actores, instaladores, directores y notablemente por fotógrafos ha forjado un imaginario amplísimo de extravagantes formas *camp*, en las que este estilema se aparece como la aplicación más concreta y cotidiana de la mística del kitsch, alimentándose del pop art (Coupland, 1999), de Warhol y The Factory, de los cuadros de Lichtenstein o Rosenquist o hasta de las películas de Almodóvar, y que se caracteriza por exaltar lo artificial, anticuado e inapropiado, recurriendo a técnicas discursivas que denotan una ironía matizada con melodrama, explotando una saturación de objetos con mucho brillo y color.

“El colapso del marco referencial establecido, cuyos orígenes pueden ser identificados en el proceso de fetichismo de la mercancía que hoy se manifiesta más vigorosamente en la simulación así como en las estrategias de reciclaje para la supervivencia cultural, es alentado por la fractura cultural de la creencia moderna en el progreso. A pesar de los reveses causados por las dos guerras mundiales y los contraefectos de la industrialización, esta ilusión logró sobrevivir hasta los años cincuenta, cuando comenzó a desvanecerse irreversiblemente. El fracaso de las aspiraciones utópicas del modernismo trastocó esa fe romántica, centrada en el ser humano, con la cual el siglo XX había comenzado, dejando en su lugar un escepticismo que apenas retiene nociones de dirección e identidad. Sin un futuro hacia el cual mirar y con un pasado cuyas convicciones la propia modernidad desacreditó, considerándolas añejas e insuficientes, lo único que quedó después de los años cincuenta fue un presente cargado de vacío temporal.” (Olalquiaga, 1993:6)

El kitsch, para el diseñador Paolo Calia, es abalanzarse sobre un pastel de crema chantilly luego de haber comido arroz hervido durante años y para la modista belga Dominique Leroy

es una licencia artística para colocar jaulas con pájaros vivos sobre las cabezas de sus modelos, todo ello como resultado del furor desatado (en dirección descendente, con la rúbrica de la institucionalidad del mercado) por artistas como Jean Paul Gaultier o Christian Lacroix, quienes pensaron a las tendencias midcult como una síntesis de todo lo que era considerado imposible, presentando una respuesta radical aunque ejemplar de este fenómeno masivo, frente a los parámetros aristocráticos de Coco Chanel, y el hecho de que la moda del mal gusto haya empezado en Francia y por los modistos se explicaría por el agotamiento de los recursos y de la responsabilidad de encarnar durante todo el siglo XX el mito de que París es sinónimo de elegancia inalterable, así como que fuera de la cultura oficial nada es válido, un dogma cancelado por la naturaleza masiva de la cultura pop.

El estado de ánimo de la mística kitsch es el *glamour* de sus productos que se ven bien porque están apoyados en la cultura industrial que tiene resonancia en todo el mundo. Si el kitsch es la inversión mediática del aura y, por esa razón, la estructuración sintágmica de la esencia artística moderna, el concepto “glamour” es el teatro de operaciones de las mutaciones del gusto, el paradigma de las industrias culturales como significadoras y creadoras de los contenidos que sostienen a las vivencias vicariales de *las cosas* masivas que por sí solas, en su calidad de copias, no consiguen evocar un valor que avance más allá de la cotidianidad de todos los actores del mercado globalizado.

En *Morir de glamour* (2000), Boris Izaguirre se apoya en las investigaciones llevadas a cabo por Thomas Cahill en su libro *De cómo los irlandeses salvaron la civilización* (1998), para recordar que la palabra “gramática”, el primer paso en el curso de los estudios clásicos que moldearon a todos los hombres instruidos desde Platón hasta San Agustín, fue pronunciada por una tribu bárbara como “glamour”, produciéndose así una degeneración del “grammar” latino y en un esfuerzo por dilucidar el aura implícita en esta nueva sensibilidad que podríamos estudiar ahora con la mirada fija en su aplicación en las industrias contemporáneas, Cahill asegura que el que tiene “gramática” (glamour) o sea, “el que sabe leer” (o hablar o escribir o pintar o vestirse) posee una magia inexplicable; así lo empezaron a ver las tribus animistas y así se vuelve a practicar en el mundo industrial del kitsch transformado y encumbrado por objetos y personas que dan vida a un “star system” cada vez más democrático y cargado de esa aura especial, multiplicada, a la que las audiencias pueden acceder libremente, consumiendo, por ejemplo, objetos-arte que solo adquieren vida al ser nombrados y adoptados para la rutina diaria, familiar a la mayor parte de las personas.

Así, el *glamour*, algo tan flexible y caprichoso como la propia lengua, va cambiando con el gusto de sus protagonistas y participantes. En un orden político, nos hallamos ante un vocablo

que se afirmó particularmente en las ideologías conservadoras, mientras que en los nichos de la izquierda fue siempre una noción transgresora pero, tal y como lo hemos venido estudiando, la contracultura igualmente claudicó ante la popularización en masa, ante la policromía pop de sus propios íconos y simbología y pronto demostró no ser otra cosa que eso que Benjamin identificaba como el sistema inmunológico de la cultura: los espacios contestatarios protegen a la cultura popular de la enajenación total al renovarse cíclicamente y pasar de la resistencia a la integración y viceversa, actualizando los referentes y refrescando el mercado gracias a propuestas e ideologías atractivas pero inanes en el fondo.

La palabra “kitsch” empezó a popularizarse en la década de los treinta cuando Broch y Adorno intentaban definir una oposición abismal entre lo avant-garde y lo kitsch, ya que consideraban que este último era un peligro para la cultura e intentaron encuadrarlo en la “falsa conciencia”, término marxista que nombra a una actitud dentro de las estructuras del capitalismo que está equivocada en cuanto a sus propios deseos, y al suponer que existía una separación entre la situación verdadera y su fenomenología, la Teoría Crítica dejó ver una vez más su filiación primordialmente ideologista que desconocía la capacidad de los públicos para reaccionar labrando una opinión propia que resistiera, críticamente, los embates de un supuesto sistema perfecto de dominación que dictara lo que exactamente se debía consumir y pensar. La mayor organización de los diversos sectores sociales y la abundante y omnipresente cultura alternativa y contestataria han demostrado lo contrario (Heath, 2000).

Esta nueva aura, que con el paso del tiempo se ha elevado sobre los temores de Adorno respecto a su triste función como parodia de la catarsis y de la conciencia del estetismo, propone el placer sentimental y un arte a la medida de lo humano (Olalquiaga, 1999) contra el totalitarismo de los diseños del buen gusto “oficial” y esta parece ser una invitación colectiva a la transgresión que en realidad no exige una gran inversión económica para armar un estilo único que alimente la mística personal haciendo uso de elementos estéticos como los diseños exclusivos de Kenzo (o su imitación) combinados con baratijas de saldo como camisetas en las que se ha reproducido un cuadro de Picasso, o zapatos con plataformas de plástico tornasolado, logrando un conjunto involuntariamente armonioso con las decoraciones de elfos navideños para el jardín, jarros de cerveza en forma de torre o los paisajes de Moscú o Nueva York encerrados en bolas de cristal donde cae nieve falsa.

La estilística del kitsch se encuentra definida por Abraham Moles en *Kitsch, el arte de la felicidad* (1990) como la médula que da unidad a un fenómeno que no es denotativo ni semánticamente explícito (rígido en su formalidad legítima), sino connotativo, intuitivo y sutil, que requiere una tipología que esté atenta a estudiar diversos puntos de vista y después

designar una gran cantidad de ítemes que exhiban el rasgo kitsch sin plantearse lo que representa ese estilo por sí mismo y de esta forma realizar análisis individualizados en busca de alguna correlación entre dos unidades kitsch y desde ahí describir el espectro tan amplio como sea posible de objetos-arte y mensajes masivos que comparten esta misma vocación, lo que conlleva incluir el desarrollo de un modelo de estudio que sea viable en el futuro para el análisis de contenidos de toda la producción mediática.

Moles (1990) construyó una estructura lógica que se propone graficar las emergencias kitsch distinguiendo dos grandes aspectos: los objetos o mensajes utilitarios que alojan en ellos formas, colores y dimensiones calificables de “kitsch” y los conjuntos que en su reunión consiguen invocar el efecto deseado.

En la esfera de los objetos identificamos una frecuencia de las líneas curvas que en el ámbito cotidiano pueden encontrarse por ejemplo en el diseño de rejillas y los adornos interiores llenos de curvaciones que cumplen con la idea de la ornamentación a todos los niveles cubriendo el mayor número de espacios que es característico del kitsch que rechaza el blanco y el negro (así como todos los sofismas absolutos) y tiende a la saturación de tonalidades rosas, rojas y violetas pasando por todos los matices pastel, colores típicos de los cuadros callejeros, las acuarelas decorativas sin mayores ínfulas y las estampas de santos, constituyendo estos últimos una excelente muestra del paso del aura icónica a la masificación kitsch cuando se compara su poder evocador portátil frente al papel desempeñado por los exvotos de la época colonial (Olalquiaga, 1993).

Este modelo descriptivo teórico es aplicable por igual a las artes como al discurso siendo esta clasificación aurática universal para todos los productos de cultura industrial que es lo mismo que hablar de todo mundo globalizado y es por eso que mantiene un punto de contacto integral con la política que el escritor argentino Juan José Saer (2006) señaló en algunos de sus ensayos afirmando que el discurso político trata de darle sentido ético a las acciones beligerantes utilizando un tono descaradamente poético, y por esa razón, según indica, el discurso y el escenario de los días actuales, de inspiración posmoderna, es típicamente kitsch, una reconstrucción deformada de la majestuosidad del mundo griego y romano antiguos: rascacielos, chauvinismo y la guerra por la supremacía del ideario humanista, y a pesar de todo las grandes edificaciones no han tardado en mostrar su vulnerabilidad y la alta de convicción condena al patriotismo exacerbado a la censura contra las expresiones contrarias al poder central.

Vistas desde este ángulo, las invasiones a Afganistán y a Irak serían, estirando el concepto hasta su punto de quiebre, actos kitsch de gusto más que dudoso y vacío de significado. En *La*

declinación del hombre público (1974), Richard Sennet aporta otra muestra de esta resensibilización del público al recordar la aparición de Richard Nixon en una alocución en red nacional al lado de su perro Checkers, tratado como parte de la familia Nixon y utilizado públicamente para revelar el lado humano del entonces senador, acusado de corrupción.

En la sociedad kitschificada que ha visualizado Celeste Olalquiaga (1993) todas las estéticas patrocinadas por la cultura oficial, la alternativa, los intelectuales, la burocracia, la academia y, desde luego, el público masivo, se codifican en una sola sensibilidad cultural, en la cristalización de un objeto, de una memoria, sea real o imaginaria, en la tecnologización de la conciencia colectiva que se produjo tan rápidamente, como nunca se imaginó antes, que tomó por sorpresa a la cultura (Baudrillard, 1970), lanzando al proceso de modernización hacia su etapa final, recuperando los valores de antaño, los de los metarrelatos, y reformándolos en un espacio semántico y simbólico que si bien no responde ya a la utopía del pasado, sí se opone a las distopías de la posmodernidad, ancladas en el rechazo instintivo al fascismo de las clases ociosas inspirado en el trauma de la catástrofe nazi, abanderando un pensamiento progresista que se desenvuelve en las clases medias en ascenso que colaboran activamente en la economía pero que a la vez profesan idearios propios, y un modelo de ello serían los colectivos de *burgueses bohemios* (bohemian bourgeois) explicado por David Brooks en su libro *Bobos en el paraíso* (2002), que encarnan una actualización del gusto yuppie democratizada al tamaño de las ciudades en crecimiento de todo el mundo y en donde aún prevalece con fuerza un sentido de cohesión social por medio de códigos identitarios a la vez que una conciencia de las diferencias (que no “distinciones”) que muestra la riqueza de la convivencia en la globalización con todos los bemoles advertidos por Néstor García Canclini en *Culturas híbridas* (2005).

Dicha aura actualizada ha sido reconocida muchas veces como un fragmento marchito del pasado pero esta obra se ha concentrado en la funcionalidad de moderno objeto-arte masivo como transmisor de la satisfacción constructiva del arte en toas sus dimensiones, sobre todas sus vías de soporte y representación posibles, tanto las históricas como las que todavía no se han inventado y nadie se imagina ahora, para cumplir con sus fines de entretenimiento, placer, dominación, resistencia, información, instrucción, aculturación y denuncia gravitando en un abanico de posibilidades comunicativas variadas como nunca en la historia.

Bajo esta óptica, ha sido posible considerar al aura y al kitsch como modos de afirmación estética pero también, en última instancia, como proposición ética para designar a dos épocas que no se contraponen sino que se complementan desde un periodo teocrático tardío en que lo natural se separa de lo divino hasta los años de la democracia social y el neoliberalismo

económico en donde, a causa de que la sensibilidad y la dignidad de los objetos y los mensajes se encuentra oscurecidas por la crisis de la explotación, la corrupción y la pobreza, es urgente asignarle al arte un sistema de clasificación que le devuelva su condición de reflejo concreto del alma humana y del potencial del espíritu de la creación que domina todos los materiales y los espacios para materializar las visiones de un mundo que debe imaginarse antes de ser creado, por lo que resulta pertinente recordar la postura de Vilem Flusser (1999) respecto al kitsch como aquellos artefactos culturales que tienen inscritos en ellos una memoria parcial y que por ende son susceptibles de ser reciclados con los nuevos significados de cada periodo histórico y de su carga psicosocial respectiva.

La tesis de Flusser, emparentada con la de Benjamin, propone en el fondo que la cultura, entidad en revolución perpetua, no puede ser borrada ni reprimida, sino que más bien debe ser entendida como un campo complejo e inmenso, dividido en diversos estratos que van transformándose y adquiriendo unos y otros la importancia de cada momento contribuyendo a una totalidad que se denomina “globalidad” y cuyo valor más importante es que los receptores-consumidores sean capaces de rescatar todo aquello que ordinariamente se consideraría caduco o inútil, para preservarlo como testimonio recordatorio de las aspiraciones y defectos de la humanidad posmoderna.

Bibliografía:

- ADORNO, Theodor, *Consignas*. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo*. Plaza y Janés, Madrid, 1970.
- BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos*. Taurus, Madrid, 1973.
- BENJAMIN, Walter, *Imaginación y sociedad*. Taurus, Madrid, 1988.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinción*. Taurus, Madrid, 1988.
- BROCH, Hermann, “El mal en el sistema de valores del arte”, en *Dichten und Erkennen*, Zurich, 1955.
- BROOKS, David, *Bobos en el paraíso*. Debolsillo, Barcelona, 2002.
- CAHILL, Thomas, *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*. Debate, Madrid, 1998.
- COUPLAND, Douglas, *Polaroids*, Ediciones B, Madrid, 1999.
- CURRAN, Gurevitch, et al., *Comunicación y sociedad de masas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- ECO, Umberto, *Apocalípticos e integrados*. Tusquets-Lumen, Madrid, 2001.
- FLUSSER, Vilem, *The Shape of Things*. Reaktion Books, London, 1999.
- GARCIA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas*. Grijalbo, México, 2005.
- GIESZ, Ludwig, *Phaenomenologie des kitscher*. Rothe Verlag, Heidelberg, 1960.

- HEATH, Joseph y Andrew Potter, *Rebelarse vende*. Taurus, Madrid, 2004.
- HORKHEIMER, Adorno et al., *Industria cultural y sociedad de masas*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1993.
- IZAGUIRRE, Boris, *Morir de glamour*. Espasa, Madrid, 2000.
- KUNDERA, Milan, *El arte de la novela*. Tusquets, Barcelona, 1987.
- KUNDERA, Milan, *La insoportable levedad del ser*. Tusquets, Barcelona, 1993.
- MOLES, Abraham, *Kitsch, el arte de la felicidad*. Paidós, Barcelona, 1990.
- OLALQUIAGA, Celeste, *Megalópolis*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1993.
- SAER, Juan José, *Trabajos*. Seix Barral, Buenos Aires, 2006.
- SENNET, Richard, *The Fall Of Public Man*. Penguin Books, New York, 1992.
- VEBLEN, Thorstein, *Teoría de la clase ociosa*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Kant: naturaleza, finalidad y delirio

Juan Brando

La importancia de la felicidad como concepto en el marco de la filosofía moral no podría exagerarse. Pero las teorías morales de la felicidad deben enfrentar, sospecho, dos series de enemigos briosos: la de los que creen que debe ser conseguida la felicidad, pero no comparten las definiciones y prescripciones que ofrecen las teorías, y la de los que no creen en absoluto en la felicidad, ni confían en que el objeto de la filosofía moral sea su elucidación. La filosofía a la que llamo anti-inmanentista, y a la que en cierto modo pretendo rebatir, se halla preocupada por los problemas de la felicidad en la filosofía moral, y pronostica que si se los desatiende, en el orden práctico no habrá normas morales objetivas, tendremos una moral arbitraria, en la que el bien y el mal dependen de la propia elección. Además, considera que el único contenido o materia de la ley moral según Kant debe ser el objeto de nuestra voluntad, y que Kant insiste en que ya no estamos sujetos a una ley superior, sino que la ley es fruto de nuestra propia voluntad, y en que no es ni la felicidad, ni la virtud, ni la recompensa divina la que nos mueve a obrar conforme a la ley, a la que se debe respetar por el solo hecho de ser una ley, de modo que la moral de la felicidad es reemplazada por la moral del deber: el deber por el deber mismo. Esa peculiar descripción de la posición de Kant requiere, seguramente, algunos comentarios. Si se nos hubiese preguntado en la escuela ‘¿Cuál es el contenido o materia de la ley moral según Kant?’, yo al menos hubiese respondido, no sin vacilaciones, que, o bien no había ese tal contenido, o ese contenido era la universalidad, lo que equivale, cuando menos aproximadamente, a decir que no hay un contenido particular preciso que pueda adjudicarse a la ley.

Aunque resulte gravoso, es necesario aclarar estos puntos. A mi entender, la voluntad, a pesar de su importancia, no es exactamente el contenido o materia de la ley moral, y tampoco lo son sus objetos. La voluntad es una especie de principio de determinación moral, que no descansa en sí mismo, puesto que es, o bien voluntad autónoma, cuando obra por deber, o bien voluntad heterónoma cuando lo hace por inclinación. No es tan claro que la ley sea “fruto de nuestra voluntad” ni tampoco incluso que se pueda establecer tan precisamente su origen. Si se quiere decir que la ley surge de la voluntad, hay que aclarar que sólo lo hace indirectamente: a través de la ‘autonomía’ que describe la relación de la voluntad con el deber y el “respeto” que describe el vínculo del deber con la ley. Por otra parte, sí hay que admitir

que, en cierto modo, Kant propone que estamos ligados a una ley superior, el llamado principio supremo de la moralidad, que podría caracterizarse como la universalización del principio subjetivo del querer, a través del mandato expresado en la fórmula que invita a obrar como si la propia máxima de la acción pudiese convertirse en ley universal. En cuanto a la difícil afirmación de que debo respetar la ley por el solo hecho de ser una ley, esto podría aseverarse de cualquier ley, a no ser que se pretenda indagar por sus fundamentos, actitud frecuente en la filosofía. En este caso, nos encontramos con la persuasión de que se trata de una ley moral objetiva, que rige para todo ser racional. La respuesta, un poco esquemática, podría ser “debo obedecerla porque es una ley objetiva”, y en efecto, hay una relación de constricción u obligación entre la voluntad y la ley. La objeción sería apropiada, si se nos invitara a obrar conforme a una máxima subjetiva: se preguntaría entonces “¿Por qué debo obedecerla, si no es objetiva? Es sólo una máxima arbitraria”. La objetividad racional de la ley aparece, entonces, precisamente conversa a la arbitrariedad que se trata de denunciar. Algo sibilina es también la caracterización frecuente de que “es el deber por el deber mismo”. No es muy apropiado decir que el deber depende exclusivamente de sí mismo: es la necesidad de una acción por observancia a la ley, y por lo tanto depende, por un lado, de la ley objetiva y su vínculo con ella, y por otro, de la voluntad que se hubiera determinado autónomamente. A eso se añade la premisa de que en el kantismo, la moral de la felicidad es reemplazada por una moral del deber. El anti-inmanentismo considera que la moral de la felicidad estaba estatuida de alguna forma, más allá de ser una moral entre otras, antes de ser “reemplazada” por la moral del deber, que acaso no es tan claramente una moral del “deber por el deber mismo” sino del deber como acción orientada por el respeto a una ley objetiva. Y a menudo se dice también que el hombre, al no conocer la esencia, el deber ser de las cosas, imposibilita toda norma moral objetiva que encauza la libertad hacia su perfección, y por ende, hacia su felicidad. Con eso se presupone, en primer lugar, que una moral de la felicidad facultaría al hombre para conocer la esencia y el deber ser de las cosas. El del conocimiento de la esencia es un asunto tan espinoso y abundante en corolarios en la filosofía, que haríamos bien acaso en postergar su examen. En cuanto al deber ser de las cosas, puede emparentarse o no con la esencia, aunque tiendo a pensar que van separados, al considerar que hay una antinomia entre lo que es y lo que debe ser. Los que no aceptan las nociones metafísicas, porque creen en general que la metafísica es un palabrerío que no describe la realidad, estarían contestes en que hay un deber ser de las cosas, a pesar de no admitir que haya una esencia o naturaleza. Alguien que tomase la adarga de la moral kantiana podría reponer que precisamente, lo que en ella se propone es la vigencia de una norma moral “objetiva” que no dependa de principios de

la felicidad, sino de una especie de vínculo entre la voluntad y la objetividad entendida como universal. Empero los pensadores de la escuela adversaria del “inmanentismo” no parecen confiar en tales cosas y afirman aproximadamente que sin un orden moral que, desde la interioridad de la conciencia, de sentido y dirección a la perfección de la persona, la familia y la sociedad, aparecen los frutos de la libertad absoluta: la libertad más absoluta en las relaciones sexuales, guerras injustas movidas por la avaricia de poder, el asesinato impune de inocentes. Alguien que este mundo de cierta suspicacia podría advertir en estas frases un cierto escepticismo hacia las posibilidades de la autonomía de la conciencia: acaso la conciencia por sí misma, sin estar asida a un cierto orden, es proclive a ocasionar la depravación sexual, caso que esta sea reprobable, o las guerras o el asesinato. Pues entonces la conciencia no podría vivir entregada a sí misma, a riesgo de un cierto caos y degeneración moral y social, y debería permanecer bajo la custodia del ‘orden’. Pero, ¿quién más que la conciencia humana estaría facultado para diseñar e imponer tal orden? Dicho de otro modo: ¿quién decide en lo concerniente al llamado orden moral? Los anti-inmanentistas advierten, en efecto, que desaparecido el orden interior de la conciencia, sustentado en el orden natural, solo cabe el orden puramente exterior, impuesto por la fuerza del castigo y la violencia. Ahora vemos que el orden interior de la conciencia tiene, en verdad, un fundamento exterior: está sustentado en el orden natural. Esta opinión, la de considerar que la moralidad tiene alguna vinculación con la naturaleza, sospecho que surgirá de nuevo para su tratamiento a medida que avancemos en nuestra reflexión.

Dicho concisamente, uno de los principales argumentos del anti-inmanentismo consiste en decir que el llamado inmanentismo moral es una doctrina degradante, y eso porque se aparta de la creencia en entidades trascendentes, como por ejemplo Dios, no siquiera por considerar a esas creencias infundadas, sino inconsecuentes con el verdadero sentido de la moralidad, que no habría de encontrarse en semejante heteronomía. Proponen luego que ese sistema acarrea penosas consecuencias, y por lo tanto hay que volver a formular una explícita escala de valores inspirada en criterios fideísticos, so pretexto de que hay un orden natural que la conciencia debe obedecer.

Este proyecto se opondría, aparentemente, a la pretensión kantiana de definir la llamada “libertad de pensar” como autodeterminación y considerarla como punto de orientación del pensamiento. Esa libertad de pensar es el derecho del hombre a pensar acerca de lo que le afecta, y acerca del sentido que tienen para él las cosas del mundo.

Siguiendo esta línea, el pensador deberá dirigir sus esfuerzos para conseguir que la Razón se convierta en criterio de verdad. Por lo tanto, la verdad también aparece ligada a

criterios de inteligibilidad y comunicabilidad. La potestad de la Razón alcanzará incluso el propósito de postular un mundo futuro de acuerdo a los fines que se provee a si misma. Pero en la medida en que la Razón transgreda sus propios límites y haga especulaciones acerca de objetos que trascienden cualquier intuición, es decir que son supra-empíricos, cae en el llamado “dogmatismo”, y este conduce inmediatamente al delirio (*Schwärmerei*), e.d., la presunción de un conocimiento objetivo sobre cosas suprasensibles, divinas o futuras. Este delirio constituye la más flagrante corrupción y enajenación de la libertad de pensar, y lleva al escepticismo y nihilismo, al negar las potencialidades del hombre, aseverando que no es bastante que éste se sirva de su sola razón, sino que debe remitirse a otro tipo de principios.

Sólo a través del delirio puede el dogmatismo arrogarse el derecho de saber lo que, en verdad, no puede saberse. Según Kant ‘dogmatizar’ con la razón pura en el campo de lo suprasensible es el camino que lleva directamente al delirio filosófico, y que sólo la crítica de esta misma facultad podría remediar radicalmente ese mal. El delirio pretende una peculiar presciencia acerca de lo que está vedado a los corazones comunes, busca un patrón y un cotejo para la razón fuera de ella misma, y culmina en una insostenible arrogancia: la de sentarse en el trono de lo suprahumano y sentar de allí plaza de sabio o de genio. Pero esas engañifas no pueden sortear continuamente a la crítica: una de las contravenciones más importantes que cometen el delirio y la superstición, sino la más, es la de negar a la razón como “primera fuente de la firmeza e inmutabilidad de la creencia en Dios”. Para esto, el delirio ejecuta una especie de brutalidad retórica que encandila las almas y las convence, por un momento, de que los títulos de la razón están viejos y existen fuerzas más importantes, vitales e interesantes que ella. Esto mediante falsa sutileza y plañir de pseudo-argumentos, que mueven a la reprobación y el descrédito contra el pensamiento racional entendido como tarea:

Esa actitud es caldo de cultivo para formas de pensar fantasiosas, que giran en el vacío y son proclives a la exaltación fanática y la intolerancia. El delirante termina por dar la espalda a la cultura social y entregarse a sus propias intuiciones e iluminaciones, fuente presunta de la verdad de una autoridad incólume; suerte de divinidad interior inefable que insta a la censura y la violencia. De ese tono son también los anhelos de pulcritud y quietud del delirante.

Así, atentar contra la libertad de pensar es al mismo tiempo privarse del trabajo sobre sí, desoír los valores de la cultura, no reconocer a la razón como principio o criterio de verdad y renunciar a la propia autodeterminación intelectual.

Una de las principales preocupaciones de Kant consistía en evitar que el principio de ‘sentido común’ que era admitido por algunos filósofos como orientación en el uso especulativo de la razón estuviese al servicio del principio del delirio. Según Kant:

Es por la mera razón por lo que hay que orientarse, y no por un presuntamente oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada en la que se pudieran enjertar, sin consentimiento de la razón, la tradición y la revelación.¹

Esa necesidad de orientación en el pensamiento obedece a las operaciones que hace la razón cuando pretende referirse a lo que está más allá de la experiencia.

El artículo de Kant “¿Que es la ilustración?” -compuesto en respuesta a la demanda de un periódico- con ser algo remanido, no deja de tener interés. Y eso porque, al menos en boca de filósofos que tengan cierta honestidad, es bastante difícil de comprender y ofrece al lector, en ocasiones, frases de una concisión desconcertante. Yo no me jactaría de haberlo comprendido y me contentaría con compartir mis principales dudas.

En primer lugar, siempre me ha llamado la atención que Kant afirme: “hace tiempo la naturaleza los liberó de ajena tutela”. Esta frase es muy apropiada para hacernos pensar, un poco a tuestas, en la relación entre naturaleza y cultura. Pero ¿qué quiere decir que ha sido la naturaleza quien ha liberado a los hombres de cierta tutela? Se supone que era una tutela nomológica, la de las leyes de la propia naturaleza que preveían como y cuando debían subsistir las especies. Parece que la misma naturaleza ha empujado al hombre para que pueda servirse de su razón, y la reflexión final es que haría mal en asumir una nueva tutela de parte del médico o del cura de almas, frente a lo que Kant dice “¡ten la osadía de servirte de tu propia razón!”. Ahora bien, si el hombre no asume esa decisión permanece en una incapacidad que se convierte en “segunda naturaleza”. Así es como el hombre se suscribe a una doble naturaleza y renuncia al “valor social” de la cultura. El hombre culto, entonces, es el hombre emancipado de la tutela. Y si permanece en la tutela es porque se siente “incapaz de servirte de su propia razón” y hace un uso inapropiado de sus dotes naturales, de modo que estos acaban por convertirse en ligaduras. En cambio, la ilustración se concibe como la “estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo”. Esta cultura, a criterio de Kant, no requiere otra cosa que libertad, para hacer uso público de la razón. Tal uso de la razón asiste al hombre como miembro de un posible ser universal, incluso como integrante de una sociedad cosmopolita de los hombres. Por eso, los grupos humanos deberían proponerse la ampliación progresiva de los conocimientos, la depuración de los errores y el avance en el estado de la cultura. Renunciar a estos propósitos sería perjudicar la marcha de la humanidad, así como pisotear y corromper los derechos sagrados del hombre.

1 I.KANT, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Leviatán, Buenos Aires, 1982,p.36

Kant piensa que la suya, si bien es una época de ilustración, no es todavía una época ilustrada, y que “falta mucho para que los hombres se hallen en situación de servirse de su propia razón con seguridad y provecho”

No obstante, parece que deben esforzarse por servirse de su razón y no abonar el imperio de esa “incapacidad convertida en segunda naturaleza”. Si no lo hicieran, estarían tomando voluntariamente la decisión e no ilustrarse. Desde luego, nadie puede prohibirle al hombre que tome esa decisión; pero, de hacerlo, tendría entonces que imputarse a sí mismo las calamidades que puedan surgir del uso inapropiado de la razón. Habría que añadir una consideración más: la de si haciendo tal cosa, es decir, no ilustrándose, no estaría poniendo obstáculos para la posible realización de un cierto fin de la historia. Al comienzo de su obra *Idea de una historia universal*, Kant sugiere que hay en el hombre unas ‘disposiciones originarias’ que se refieren al uso de la razón, y se hallan prestas a desarrollarse algún día “de manera completa y conforme a fin”. Hay que suponer que ese es el fin moral de la existencia del género humano. Y en el mismo texto se lee que un “último paso de la razón” elevó al hombre por sobre la animalidad; y fue el de concebirse como constituyente del fin de la naturaleza.²

El objetivo supremo de la naturaleza en lo que hace a la humanidad, denominado “el desarrollo de todas las disposiciones”, puede conseguirse solamente en una sociedad libre, en la que el antagonismo de cada uno de sus miembros se encuentre sofrenado y determinado. Por lo tanto, toda la especie humana deberá procurar la creación de una constitución civil perfectamente justa, requisito para que las supracitadas disposiciones puedan desarrollarse. Es en ese sentido que Kant trata de elaborar una historia filosófica del mundo de acuerdo a una finalidad de la naturaleza, entendida como una unidad civil de la especie humana.

Por eso Kant sostiene, en el artículo “¿Qué es la ilustración?”, que “una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos, depurarlos del error, y en general, avanzar en el estado de su ilustración”, y admite en *Idea de una historia universal* que, puesto que la vida humana es perecedera y breve, haría falta al vez una larguísima serie de generaciones que vayan

² Cuando quise transmitir algunas de estas cosas a unos profesores que por lo demás son muy enterados: uno de ellos, según creo, José Luís Arias, no admitieron en absoluto que hubiese en Kant esta idea de “naturaleza teleológica”,(que probablemente resulta de un adecuado análisis de la facultad de conocer) y sostuvieron resueltamente que no había dos naturalezas, sino una, la naturaleza física tratada en *Critica de la Razón Pura* en lo concerniente al conocimiento de objetos. Esta opinión es, a mi criterio, impugnable, porque esa noción de naturaleza física no puede extenderse al mundo supraempírico o moral, y por lo demás la separación entre la realidad física y la moral (recuperada con entusiasmo por autores del empirismo y fenomenalismo como H. Taine) es un rasgo tan importante de la filosofía kantiana, que casi se diría que los esfuerzos teóricos mas ingentes del de Koenisberg se han consagrado a relevar esta separación precisamente.

transmitiéndose sus progresos en la ilustración para que se logre, finalmente, el estado requerido por la intención de la naturaleza, y proscribir eso de alguna forma significaría poco menos que la destrucción de toda una etapa en el avance de la humanidad.

En tal sentido, Kant propugna una constitución política y un gobierno que no prescriba nada a los hombres particulares sobre sus creencias privadas, y les permita servirse de su razón en el ‘fuero de la conciencia’. Todo ello para procurar unos fines que según parece, están prescritos por la teleología de la naturaleza.

Cabría preguntarse cómo y por qué es posible que la naturaleza prescriba tal finalidad: eso sería algo difícil de contestar. Pero está presente en el pensamiento de Kant la idea de que la naturaleza forma un sistema de leyes, de acuerdo a una cierta exigencia de unidad que postula una conexión integral de los fenómenos. Es cierto que, aparentemente, nuestro entendimiento no nos capacitaría para condensar todas las leyes particulares empíricas en un principio común. Pero la naturaleza se presenta como una unidad en el tiempo y el espacio en la experiencia. ¿No debería estar la naturaleza exenta de nuestras especulaciones sobre ella? Es una pregunta difícil otra vez. Es probable que el entendimiento no pueda justificar ningún presupuesto supraempírico acerca de la naturaleza como “sistema” de leyes, pero según parece, el juicio racional puede “suponer” el susomenteado sistema elevándose de lo particular a lo general. Aún más: sólo mediante esa suposición es posible cualquier conocimiento organizado y sistemático de la experiencia. Kant supone entonces que la experiencia no deja de presentar cierta regularidad, llamada “parsimonia”. Esta parsimonia, que consiste en una suerte de paridad o familiaridad de las leyes, permite que se llegue a un concepto de unicidad de la naturaleza a través de la comparación de las representaciones empíricas. De modo que hay que afirmar que existe una facultad racional de juzgar que establece un principio de reflexión llamado ‘técnica de la naturaleza’ que hace pensar el modo de un ordenamiento de acuerdo a un fin de la naturaleza en un sistema. Esto no consiste en un conocimiento exacto o un “principio determinante objetivo de los conceptos generales de la naturaleza” que verse puntualmente sobre la teleología natural, sino que, en palabras de Kant, sirve tan solo para “poder reflexionar de algún modo según su propia ley subjetiva, de acuerdo con sus necesidades, pero al mismo tiempo en concordancia con leyes naturales en general”³

Tal principio solo permite considerar a la naturaleza como un sistema de leyes empíricas ordenadas lógicamente en su diversidad. A través de esa facultad de juicio y de la presunción

3 E. Kant, *La filosofía como un sistema*, Juevez, Buenos Aires, 1969, pp. 36-37

de que la naturaleza especifica sus formas por leyes empíricas, surge el pensamiento de una finalidad de la naturaleza.

Ya se ve que lo que estamos tratando de hacer aquí es tomar el artículo de Kant “¿Qué es la ilustración?” a modo de una ‘filosofía del futuro’. La crítica apresurada, que ya veo venir, podría argüir que esto es irreverente porque un filósofo que goza de la más alta reputación, Michel Foucault, ha escrito textos en los que considera ese artículo de Kant como representante de una llamada ‘ontología del presente’. No voy a explicar eso aquí porque no quiero pervertir las palabras originales de ese autor ni ser zaherido por no haberlo comprendido bien. Pero no voy a privarme de notar algo que creo que es bastante aceptable: Foucault sostiene que el de la *Aufklärung* o ilustración es un texto “bastante diferente” de otros de Kant que hablan sobre la filosofía de la historia, en el sentido de que no trata “directamente” el tema de un acabamiento de la historia. Pero al mismo tiempo ofrece una indicación valiosa: la de que “¿Qué es la ilustración?” “plantea de manera relativamente discreta, casi lateral, la cuestión de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia”. Es lo mismo que decir que, no obstante Michel Foucault acentúa la cuestión del presente como la más importante, acepta que se encuentren algunas sugerencias acerca de una teleología natural-histórica. Otra objeción, aún de mayor simpleza, puede referirse a que “¿Qué es la ilustración?” no puede ser de ningún modo una “filosofía” porque no trata en absoluto asuntos de filosofía. Esto lo he escuchado en boca de los propios seguidores de Foucault, que no lo han seguido tan pedisecuamente como para admitir, con el autor francés, que la pregunta fundamental del texto kantiano era “¿Qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica?” y que además dice, más adelante, lo siguiente:

En resumen, me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello. Si en verdad se pretende considerar a la filosofía como una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con ese texto sobre la *Aufklärung* se ve a la filosofía...problematizar su propia actualidad discursiva⁴

Hay sin embargo, escritores que conciben justamente a la ‘Ilustración’ como el proceso que quiere llevar a término la historia irresoluta de la libertad humana. Entonces una posible respuesta a la pregunta “¿Qué es la ilustración?” sería decir que es el surgimiento de una época nueva en la historia de la libertad.

4 M. Foucault, *Saber y Verdad*, La Piqueta, Madrid, 1991, p. 69.

Así que hay según parece, unos fines que deben ser realizados en la historia, y que son estipulados por la “razón práctica” de que habla Kant en sus obras de filosofía moral. La historia es, por lo tanto, una realización paulatina de los fines ideales que prescribe la razón práctica.

Podría argumentarse que, originalmente, la Ilustración pretendía una egregia autonomía con respecto a la historia, que era comprendida como tradición y apelación a la autoridad. Incluso hay filósofos, algunos de cuño existencialista, que han considerado que la esencia de la Ilustración es el proceso que opone la razón a la historia. Acaso la intención de Kant sea la de lograr una comprensión de la historia como espacio de consumación de la razón práctica.

Puede decirse que, en su filosofía teórica, Kant ha llevado a término la abrogación de la posibilidad de conocer lo incondicionado. Sin embargo, una especie de exigencia filosófica conduce precisamente a ese conocimiento. Esos interrogantes emplazados en la razón teórica (y sin respuesta satisfactoria en ella) son llevados a la realización y la actuación en el ámbito de la razón práctica. Es como decir que si bien lo incondicionado se niega a la razón especulativa, es pasible de ser realizado prácticamente.

En el contexto teórico, el de Libertad es un concepto puro que no puede ser conocido por medio de experiencia sensible. Por eso, se dice en la jerga kantiana que no tiene un valor constitutivo para la razón, sino regulativo.

La libertad es, asimismo, una forma de causalidad, distinta de la causalidad natural. Podría admitirse que si sólo existiese la causalidad natural, habría una serie regresiva de causas que resultaría interminable. Como esto es difícil de concebir, hay que suponer que la serie de las causas culmina en algún elemento que está fuera de la serie: la “condición” frente al “condicionado”. Este tipo de principio causal no natural, denominado por Kant “espontaneidad absoluta”, es definido como una causalidad que inicia por sí misma una serie de fenómenos, que por lo demás, decorren de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Más que un dilema de causa física y comienzo temporal, el problema de la causalidad por libertad surge de la una necesidad de la comprensión.

Piénsese en un acto voluntario: en cuanto acto, sigue la determinación de las leyes naturales, pero en cuanto ‘voluntario’, el acto no se sigue de la serie de causas naturales, sino que se caracteriza como un “comienzo absoluto”, surgido de una cierta espontaneidad absoluta.

Ese acto de espontaneidad da cuenta de la existencia de una causalidad ajena a las leyes de la naturaleza, emplazada concretamente en las acciones humanas de la voluntad.

Como esa causalidad por libertad está libre de la influencia de los fenómenos sensibles, se llama “indeterminada”. Al tiempo que no se puede conocer la espontaneidad absoluta, hay que admitirla como indispensable en tanto concepto problemático en el uso de la razón.

La exigencia de totalidad de la razón en el plano trascendental no puede ser satisfecha. En tal sentido, se habla a veces de un “fracaso de la razón”. Pero puesto que la razón no puede determinar la totalidad real, tiene sin embargo la ocasión de producirla. Kant plantea entonces que existe una razón pura práctica, que prueba la realidad de sus conceptos por el acto. Así la libertad trascendental, de carácter indeterminado en la razón especulativa, llega a su determinación y realidad en la razón práctica.

Esa razón práctica estará encargada de hallar los principios de determinación de la voluntad, para concebir los objetos adecuados a sus representaciones y disponerse a producirlos.

Ahora bien: ¿es admisible que exista un género de causalidad por libertad que estaría presupuesto en ciertas acciones? Tal cosa, ya que no puede ser explicada teóricamente, debe ser tomada como una “facticidad” de la razón. La facticidad moral está en la razón porque no tiene ninguna referencia a lo sensible, sino que obedece al “reino de la necesidad”. Esa conciencia moral, no solo es claramente un hecho de la razón, sino que es reputada como “el único hecho de la razón pura”. La conciencia de la voluntad libre no requiere fundamento para ser, sino que es ella misma el fundamento de la moralidad. Es así como la idea racional de libertad obtiene su realidad objetiva a través del conocimiento de la ley moral.

De modo que el hombre dispone de un modo de saber acerca de su libertad: y es a través del conocimiento de la ley moral. Obrando en obediencia a esta ley el hombre está realizando su más propia esencia. La realización de tal facticidad de la razón lleva al hombre a la “autonomía”, en la cual los seres libres consienten en reconocer mediante su voluntad a una ley obligatoria. Esto lleva a concebir la ley del mundo en la forma de una “representación ideal” y a postular para ella un “fin en si mismo” (*Endzweck*) que no puede ser relativo a algo, sino que debe ser un “fin absoluto”, y que no es otro que el hombre en tanto sujeto de la ley moral. Así como Kant reconocía que nada podía pensarse que fuese irrestrictamente bueno, a no ser la buena voluntad, nos dice también que el hombre será “fin último” en la medida en que sea un cumplidor de la ley moral y la obedezca sobreponiéndose a los impulsos.

Según Kant, la razón práctica tiene principios de posibilidad de un cierto género de acciones que podrían hallarse en la historia. Dichas acciones, orientadas por la ley moral, estarían dirigidas a configurar el mundo de la experiencia con arreglo a las demandas de un

“Soberano Bien”. En tal sentido, se dice a veces que la ley moral podría propender a una unificación de naturaleza y libertad.

¿Pero acaso será posible que haya una connivencia entre las leyes naturales y las de la libertad? No puede pensarse que las leyes de la libertad estuviesen confiadas a deshacer las de la naturaleza. Tampoco la ley del mundo podría impedir las prescripciones del deber, porque un deber que no pueda realizarse es inconcebible.

Hay, por consiguiente, un “fin-término” prescrito por la razón, y que debe ser realizado por el hombre a fin de dar un sentido último a la historia humana.

Cabría preguntarse si, puesto que el hombre como “fin en sí” es el fin último (*letzter Zweck*) de su existencia, no comportaría de su parte una desviación heterónoma el perseguir un “fin término” (*Endzweck*) para la humanidad. Pues estando la voluntad orientada por la ley moral, no debería obedecer a ningún otro fin.

Sin embargo, el “fin término”, aparece como determinado por la ley moral y por lo tanto no la contraviene ni se sobrepone a ella. La finalidad apunta a que el resultado de una acción debe coincidir con la representación de ese resultado. El “fin” es entonces un efecto representado que precede a la acción, pero no la determina.

De todos modos ese fin, para que sea final e incondicional, debe tener el carácter de un deber. Los fines no pueden ser medios para otros fines ulteriores, sino que debe haber algún fin que sea irrebalsable, y por ende tenga un sentido obligatorio. De ahí el imperativo que exige que cada uno se proponga como “fin-término” el Soberano bien (*oberstes Gut*) posible en el mundo.

Con todo, no será tarea fácil para el hombre la realización de ese Soberano Bien si eso depende de condiciones esquivas: la conformidad de sus intenciones con la ley moral y el pensamiento de que el mundo posee una finalidad. La conexión entre la ley moral y la felicidad descansa en la creencia en un autor inteligente de la naturaleza. Por lo que podemos confiar en que actuando por deber (*aus Pflicht*) nos haremos merecedores de la felicidad y el Soberano Bien.

Hay luego un fin de la naturaleza, y consiste en la realización de un fin-término que previene que todos los seres razonables del mundo puedan alcanzar la total perfección moral.

La historia es entendida como el espacio del desarrollo de las potencialidades humanas y de la unificación de las acciones conducidas hacia el fin de la razón impuesto en la naturaleza. Corresponde a la razón práctica elucidar y enunciar ese fin. La llamada “naturaleza teleológica” (que a esta altura, ya debemos asumir que existe) garantiza que las acciones morales se encaminan inequívocamente hacia una finalidad.

La historia de las acciones humanas, de su cultivo y del abandono de su postración, se plantea como un progreso dirigido a lo mejor en lo concerniente al fin moral de la existencia. Está orientada por un “hilo conductor” del fin de la naturaleza. Los fenómenos de la libertad de la voluntad, que son las acciones humanas, están determinados por las leyes de la naturaleza al igual que los fenómenos naturales. Pretender el conocimiento de los fenómenos de la libertad por sí mismos y trazar relaciones entre ellos conduce al “delirio” según se dice en *Idea de una historia universal*. La mediación posible entre lo absoluto y lo contingente, que posibilita la realización de un mundo conforme a la razón, se debe a la teleología de la naturaleza.

La filosofía, en este caso, conserva sus fueros y debe abocarse a una tarea de la mayor importancia:

“descubrir una intención de la naturaleza en este curso absurdo de cosas humanas, de la cual sea todavía posible una historia de las criaturas, que proceden sin plan propio, según un plan determinado de la naturaleza”.⁵

Hasta aquí, creo que lo que intentaba hacer era rebatir algunas afirmaciones de una tendencia que recusaba la filosofía práctica de Kant acusándola de inmanentismo. Esa tendencia decía aproximadamente que la filosofía de Kant era un inmanentismo sin Dios y ajeno a un finalismo moral-histórico: va de suyo que traté de hacer salvedades en sentido contrario. Si se examina el asunto, se ve que lo que hacen es culpar a un supuesto inmanentismo antropológico de la situación que emerge de un diagnóstico bastante atinado. Pero hacen (dicho sea de paso, como corresponde a un delirante) un diagnóstico que, más bien que razonado o confirmado, se basa en una inspiración presuntiva: la de que hay valores de la cultura que están perimidos. Cualquier visión sustantivista del hombre y del mundo no puede dejar de sentir que hay fibras que se están destejiendo. Los fines propuestos por la cultura ilustrada han perdido actualidad.

Ortega, que siempre anda buscando formas de pensar excéntricas y discrepantes, ha dicho que “es, pues, benéfico que, por primera vez después de casi tres siglos, nos sorprendamos con la conciencia de no saber lo que va a pasar mañana”, atreviéndose incluso a una diatriba contra el progresismo:

“bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro; convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales, seguro de que ya el mundo va en vía recta, sin daños ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente”⁶

5 Kant, *Idee*. par. 8-18

6 J. Ortega, *La rebelión de las masas*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p.65.

Pensemos en el Congreso de Viena: envuelto en una atmósfera de distancia y de atención por los modales y la precedencia, trazó los lineamientos del mundo occidental para el siguiente siglo. Ya conocemos todo lo que pasó en el llamado “vergel de la cultura liberal” del siglo XIX, y cómo su mismo aburrimiento y angustia presagió las conflagraciones europeas que sucedieron después: un anhelo de guerra cuya presión no pudo contenerse. Hacia 1919 las figuras de los que pretendían reconstruir el orden mundial, lucía extemporáneas y anticuadas. A partir de allí, hubo autores que intentaron recomponer la cultura liberal y otros que, pensando que la suerte estaba echada y no había forma de regresar al mismo tiovivo de antes, alertaban sobre el peligro de esa tendencia y pretendían un sobresalto que devolviera las conciencias a la realidad: después del horror y la catástrofe, la restitución del orden ya no era posible.

Es sólo un ejemplo. La misma sincera preocupación acoge a los anti-inmanentistas cuando advierten lo que ocurrirá si entendemos al hombre como una organización biológica, como un sujeto sin alma, sin potencias, sin interioridad, sin la capacidad de conocer y amar una realidad objetiva. Su frémito desesperado deja entrever la sentencia de muerte de la realidad objetiva, el alma, las potencias. El imperativo de tener una finalidad dice que ya no la tenemos. Confieso que escribí estas líneas finales incentivado y sugestionado por un párrafo de Jean Baudrillard que en cierta forma, me aturdió:

Después de que el azar nos haya sumergido en una incertidumbre anormal, hemos respondido a él con un exceso de causalidad y de finalidad. La hipertelia no es un accidente en la evolución de algunas especies animales, es el desafío de finalidad que responde a una indeterminación creciente. En un sistema en que las cosas están cada vez más entregadas al azar, la finalidad se convierte en delirio, y desarrolla unos elementos que saben perfectamente superar su fin hasta invadir la totalidad del sistema.⁷

A los efectos de esta hipertelia delirante, un concepto tan maleable como el de felicidad puede adaptarse sin demasiada transposición. Ya no se trata de hacer lo necesario para “merecer” la felicidad, como proponía Kant, sino de obtenerla por contigüidad o avasallamiento; obscenidad que conduce a lo “más feliz que lo feliz”: simulación flemática, paroxismo por el logro de los “objetivos”, inquietud hiperbólica por algo que no se sabe bien qué es; fondalmente, sentimientos de agobio, vaciedad y melancolía.-

⁷ J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1985 p.10.

Acerca de los intereses del primer Kuhn sobre los procesos psico-cognitivos

Juan Brunetti

La relación temprana entre Kuhn y la psicología del conocimiento

En 1940 Kuhn comenzó a estudiar física en Harvard. Durante este período comenzó a mostrar interés por la filosofía. Sobre esto ha confesado que Kant fue para él una revelación, en particular el tema de las condiciones del conocimiento, “*la noción me arrastró*”¹ confesaría mucho después. Pero la filosofía no era el único interés de Kuhn fuera de la ciencia. El problema del conocimiento científico estuvo en su mente desde muy temprano, Kuhn confiesa haberse interesado desde el principio por saber qué es lo que pasa con los científicos y sus elaboraciones conceptuales. Estas cuestiones lo llevaron a realizar muchas lecturas de Piaget. En 1948 Thomas Kuhn comenzó su trabajo en la Society of Fellows. Mientras realizaba su tesis dedicó gran tiempo a su formación como historiador. Según confiesa fue una época dedicada a diversas lecturas. Por entonces, leyendo una tesis de Merton, Kuhn descubrió a Piaget.

“Una nota encontrada, por casualidad, al pie de una página, me condujo a los experimentos por medio de los cuales, Jean Piaget, ha iluminado tanto los mundos diversos del niño en crecimiento como los procesos de transición de un mundo al siguiente.”²

Algo significativamente parecido había en cómo descubría Piaget que pensaban los niños y cómo los científicos desarrollan sus teorías:

“Y leí un montón de cosas tuyas, empezando por su *Mouvement et vitesse*. Y pensaba todo el rato, ¡madre mía!, estos niños desarrollan las ideas del mismo modo que los científicos, salvo (...) que se lo están enseñando, les están socializando, no es un aprendizaje espontáneo, aprenden lo que ya está disponible.”³

En las Conferencias Lowell⁴ señalaba que, en el estudio del método, hay que incorporar el estudio del agente de la teoría, entiéndase por tal tanto al individuo como la comunidad (Mayoral de Lucas, 2004: 198). Allí planteaba que el lenguaje es lo que conecta al individuo

1 Baltas, A., Gavroglu, K., Kindi, V.: «Una conversación con Thomas Kuhn», en Kuhn, T. S.: *El camino desde la estructura*, Barcelona, Paidós, 2002b, p. 310.

2 Kuhn, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Bs. As., FCE., 1962b/2002a, p. 11.

3 Op. cit. 2002b, p. 325.

4 Thomas S. Kuhn, *The Quest for Physical Theory: Problems in the Methodology of Scientific Research*, 3-30-III-1951, Thomas S. Kuhn Papers [MC 240], Institute Archives and Special Collections, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass., caja 33, carpeta 11. La referencia y los comentarios que se desarrollan sobre este tema en el presente trabajo han sido tomados de Mayoral de Lucas (2004).

con el grupo a través de la teoría. Una teoría es un lenguaje compartido por numerosos individuos, incluso a lo largo de mucho tiempo. Por lo tanto, por más que se objective, la ciencia surge de las condiciones epistemológicas de los sujetos.

“A lo largo de su etapa como fellow, Kuhn explorará las condiciones epistemológicas del científico desde diversos puntos de vista (lógico-semántico y psicológico, principalmente).”⁵

En su primera etapa Kuhn ha atendido a las cuestiones cognitivas dándoles un lugar de preeminencia. En *La revolución copernicana* (1957) intuía que en un cambio de esquema conceptual debía haber más que problemas estrictamente científicos y se preguntaba por el motivo que lleva a los sujetos a cambiar un esquema exitoso por otro. Las razones pueden ser epistemológicas e inciden en ellas variables históricas. Sin embargo, comprender mejor esos cambios implicaría descubrir cómo es que son psico-cognitivamente posibles. En *La estructura de las revoluciones científicas* (1962)⁶ volvía una y otra vez a reflexionar sobre cómo los científicos concretos vieron y resolvieron sus problemas y dieron lugar a nuevos modos de entender la ciencia gestando cambios revolucionarios (Kuhn, 1962b/2002a: 99, 144, 210, 238). Por otra parte, debemos convenir en que si una comunidad cambia sus convicciones paradigmáticas es porque se han ejecutado para ello operaciones psicológicas en sus miembros. Por presión de grupo o sin ella el individuo pone en juego factores cognitivos que el cambio exige. Sabemos que los miembros de una comunidad científica, en el período de revolución, se van “convirtiendo” primeramente de a uno y hasta en algunos casos podríamos ubicar al que comienza la serie. ¿Cómo es que la ciencia cambió su punto de vista de un objeto balanceándose de una cuerda, de modo que pasara de ser un cuerpo que se desplaza de una posición superior a una más baja hasta llegar a su reposo natural con dificultad, a ser un péndulo?

“¿Por qué tuvo lugar ese cambio de visión? Por el genio individual de Galileo.”⁷

También es cierto que Kuhn ha propuesto un cambio en masa de la comunidad en donde la mayoría podría convertirse en un golpe de mando revolucionario. Por supuesto que al historiador de la ciencia le interesa destacar esos momentos en que ciertas teorías adquieren confiabilidad y son validadas públicamente por parte de la mayoría de los científicos. Pero ¿acaso ese proceso masivo elimina de los individuos la exigencia operacional a nivel

5 Mayoral de Lucas, J. V.: «Thomas S. Kuhn y el lenguaje científico, 1949-1951: Los argumentos filosóficos de las Conferencias Lowell», en *Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia*. Valladolid, 3-6 de noviembre de 2004.

En http://www.solofici.org/images/stories/PDF/actas_iv_congreso_slmfce.pdf, p. 199.

6 En adelante *La estructura*.

7 Op.cit. 1962b/2002a, p. 188.

psicológico en sus mentes, el compromiso con un grado de racionalidad y la necesidad de comprensión? Probablemente esos procesos inmanentes en los que unos empiezan a aceptar el punto de vista de otros sea el mayor aporte de racionalidad que el individuo realiza en los cambios revolucionarios.

A pesar de que Kuhn haya manifestado su interés en la psicología social no ha dejado de suministrar ejemplos acerca del funcionamiento cognitivo del sujeto científico particular y, podría decirse, que una de sus preocupaciones ha sido dar cuenta de lo que sucede en la mente del científico, tanto en el período de ciencia normal como en los procesos revolucionarios. El Kuhn historiador no se ha limitado al relato de los hechos. Su estilo está lleno de insinuaciones respecto de lo que podría suceder en el interior del científico, como si pretendiera leer sus mentes.

“Yo pensaba –perdóneme– que, con la posible excepción de Koyré, y quizá incluso ni eso, era capaz de leer textos y meterme en la cabeza de las personas que los escribieron mejor que ningún otro en el mundo.”⁸

Lo que pretendo destacar aquí es que la investigación de Kuhn acerca de la historia de la ciencia lo ha conducido inevitablemente hacia el terreno de la psicología del conocimiento del investigador.

La noción de esquema conceptual en *La revolución copernicana*

En la primera obra histórica importante de Kuhn, *La revolución copernicana* (1957), encontramos en germen muchas de las ideas que desarrollará después. Una de ellas es la noción de esquema conceptual que será un prototipo de lo que después denominará paradigma. El esquema conceptual obliga a planteos de tipo psicológicos o cognitivos. Un ejemplo de esquema conceptual es el universo de las dos esferas (tal como califica Kuhn al modelo que opone a un centro fijo –correspondiente al globo terráqueo–, la esfera de las estrellas fijas girando alrededor en el extremo del universo). Este modelo, o esquema conceptual, adquirió tal autoridad y solidez explicativa que no fue sometido a discusión durante siglos.

Sin pretender definir qué cosa debe entenderse por esquema conceptual Kuhn nos aclara que es un producto de la imaginación humana (Kuhn, 1957/1985: 65). Esto no significa que

⁸ Op. cit. 2002b, p. 322.

no hubiera datos empíricos que lo sostuvieran, pero el esquema posibilita ir más allá de los datos observacionales.

Las funciones principales de un esquema conceptual son de dos tipos:

1) Psicológicas: en tanto brindan tranquilidad y seguridad, marco necesario para desarrollar las actividades humanas. En este aspecto el esquema conceptual permite mantener el mundo cotidiano en un clima de confianza fundamental respecto de las creencias acerca del significado de la existencia, de lo que es el mundo, sus posibles comportamientos y la relación que el hombre tiene con sus dioses (Kuhn, 1957/1985: 29).

2) Lógicas: referidas a una especie de economía que proporciona todo esquema conceptual. Este esquema funciona como un modelo que fija una organización tal de las cosas a las que éstas se deben acomodar. Según Kuhn el principio de economía aquí descrito es un criterio lógico. Los datos observacionales se integran y, más aún, no deben memorizarse porque pueden deducirse. A tal punto que:

“(…) las observaciones pueden derivarse del modelo.”⁹

Este fin pragmático está plenamente justificado por la coherencia teórica que otorga el esquema conceptual al integrar y sistematizar con una lógica interna los datos. Todas las observaciones de los cielos del hombre antiguo quedaron integradas en esa lógica de las dos esferas.

Ahora bien, como consecuencia de ambas funciones nos encontramos con la posibilidad de trascender el mundo conocido. El esquema conceptual permite establecer cómo debe ser el mundo en aquellas regiones que no han sido exploradas. En este sentido actúa como una guía, indicándole al científico hacia dónde debe dirigir su atención y lo que puede esperar encontrar (Kuhn, 1957/1985: 70). Una vez encaminada la investigación, orientada por el esquema conceptual, los nuevos conocimientos se incorporan a él formando un todo más amplio y eficaz.

Una de las cuestiones que aquí plantea Kuhn es que la aceptación del esquema conceptual es una suposición y una cuestión de fe (Kuhn, 1957/1985: 68). El esquema conceptual ptolemaico está ligado al significado y la comprensión que adquiere el lugar del hombre en el mundo y en relación con los dioses. Sin embargo, Kuhn sostiene que el hombre de ciencia está involucrado en esa creencia de un modo “científico”, ya que utiliza un esquema conceptual con pleno convencimiento del mismo:

⁹ Kuhn, T. S.: La revolución copernicana, Madrid, Orbis, 1957/1985, p. 67.

“El hecho de que el científico utilice tal o cual esquema conceptual en sus explicaciones es un índice de hasta qué punto confía en él, es una muestra de su convicción de que el modelo que emplea es el único válido.”¹⁰

Esa confianza que inspira el esquema conceptual adoptado nunca tiene suficientes garantías. Los procesos históricos nos demuestran que los esquemas conceptuales se reemplazan unos a otros sin que ninguno de ellos tenga validez definitiva.

“La historia de la ciencia está llena de ejemplos de esquemas conceptuales en los que se ha creído de forma fervorosa hasta que fueron reemplazados por otras teorías incompatibles con ellos. No hay forma posible de probar que un esquema conceptual es definitivo.”¹¹

¿Y entonces, cuáles podrían ser las razones de la preferencia de un esquema conceptual sobre otro? Antes de Galileo el modelo geocéntrico ptolemaico brindaba seguridades que, como vimos, son de gran influencia psicológica en el ánimo de los científicos. La comunidad científica es conservadora con respecto a sus logros y se afirma en ellos. Pero en tiempos de Galileo el sistema ptolemaico requería ya demasiados ajustes. Los mismos descubrimientos realizados con la inspección a través del telescopio parecían acordar más con un modelo diferente. En estas condiciones, aceptar el viejo modelo ptolemaico revisado era tan costoso, en términos de aprendizaje, como aceptar el nuevo modelo copernicano. Aparentemente la precisión explicativa que surge del nuevo modelo se impone como una mejoría y la fecundidad de investigaciones que promueve es otro dato a favor (Kuhn, 1957/1985: 337). Según puede colegirse de las palabras de Kuhn el nuevo esquema conceptual explicaría más fenómenos que el anterior. Por supuesto que, además, los que se explicaban antes de una manera ahora se los explica de otra. Pero la cuestión clave parece ser de orden cuantitativo.

“Así es como progresa la ciencia: cada nuevo esquema conceptual engloba los fenómenos explicados por sus predecesores y se añade a los mismos.”¹²

Pero no hay que creer que los nuevos modelos tengan mejores atributos lógico-racionales

“Lo único que crece es la lista de fenómenos que necesitan ser explicados; las explicaciones en sí no conocen un proceso acumulativo análogo. A medida que progresa la ciencia, sus conceptos se ven repetidamente destruidos y reemplazados, y en la actualidad los conceptos newtonianos no parece que vayan a constituir una excepción a la regla.”¹³

La situación así planteada resulta ser la siguiente: existe una mayor cantidad de datos

10 Ibid., p. 69.

11 Ibid., 1957/1985, p. 69.

12 Ibid., 1957/1985, p. 337.

13 Ibid., pp. 337-338.

observacionales que aparecen mejor ordenados y coherentemente sistematizados en un determinado modelo científico en relación con otro. Desde este punto de vista cabe hablar de progreso. Pero el carácter explicativo no es mejorado en sí mismo, la coherencia o sentido hacia adentro del modelo no es superior en uno que en otro. Kuhn sugiere que es el mismo modelo que se ha impuesto el que encuentra problemas que no pueden responderse desde la visión del mundo en la que se erigió ese modelo (Kuhn, 1957/1985: 338). Sin alcanzar un punto final la historia de la ciencia es la historia de los modelos que los científicos crean para ser destruidos por los siguientes sin solución de continuidad (Kuhn, 1957/1985: 338).

Resumiendo, el esquema conceptual cumple con fines psicológicos y lógico-cognitivos. Pero aquí Kuhn ve, en los aspectos psicológicos, algo que sólo tiene que ver con la tranquilidad que crea en la mentalidad del científico la confianza en un determinado esquema conceptual con el cual poder trabajar. Esta sensación la aporta el hecho de que los científicos descansan en una serie de creencias admitidas sin discusión. No está, por lo tanto, apelando a una psicología del conocimiento sino a una psicología de la afectividad o de estados anímicos. Pero los aspectos lógicos que menciona son fundamentalmente cognitivos. De manera que correspondería incorporar estos últimos dentro de una psicología del conocimiento, como lo hará luego.

La estructura histórica de la ciencia

Tomaré, a continuación, el esquema histórico de la ciencia que Kuhn presenta en *La estructura* (1962). Desde ese punto de apoyo se trazan las ideas principales de este período de la epistemología de Kuhn. No obstante dicha exposición se complementará con otras obras de esta misma etapa inicial. Al mismo tiempo plantearé cómo aparecen las cuestiones psicocognitivas y las teorías que inciden en Kuhn.

En *La estructura* podemos leer el siguiente trazo relacionado con el desarrollo histórico de la ciencia:

<i>Multiplicidad de paradigmas</i>	<i>Ciencia normal- Crisis-Revolución- Ciencia normal... (paradigma) Incommensurabilidad (paradigma) -anomalías-</i>
-------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Etapa pre-normalizada

Existe un tipo de investigación que carece de patrones compartidos. En este período de inmadurez y antes de estabilizarse en sus producciones, la investigación está privada de orden y abundan teorías incompatibles. La paradoja parece ser que Kuhn admite que muchas de estas elaboraciones (al menos las referidas a la óptica antes de Newton) proceden de individuos que hay que calificar de científicos aunque su producción no pueda ser denominada ciencia (Kuhn, 1962b/2002a: 37). La ciencia que debe construirse desde sus cimientos permite una tarea de cierta libertad y creatividad. Las divergencias podrían encontrarse en lo que comúnmente se denomina el objeto de estudio, ya que existen diferentes opiniones respecto de cómo entender algún sector de la naturaleza con sus correspondientes discrepancias respecto del método a emplear. La razón de este estado de cosas es la ausencia de un paradigma establecido. En efecto, el paradigma selecciona hechos y los conforma en un cuerpo teórico con la interpretación conveniente. Es así que el momento pre-científico puede caracterizarse por una actividad que consiste en la recopilación de datos sin orden debido a la falta de coherencia teórica explicativa que los reúna.

“Por consiguiente, no es extraño que, en las primeras etapas del desarrollo de cualquier ciencia, diferentes hombres, ante la misma gama de fenómenos –pero, habitualmente, no los mismos fenómenos particulares– los describan y los interpreten de modos diferentes.”¹⁴

Pero ¿cuál es el acontecimiento que acaba con estas diferencias? ¿Cuál es el origen de los acuerdos y el establecimiento de un paradigma? Al exponer un éxito experimental u observacional particular alguna de las teorías del estadio pre-científico prevalece y pasa a ser aceptada como paradigma común por presentar ventajas explicativas sobre las demás. Esto no significa que la teoría triunfante responda a todos los interrogantes o explique satisfactoriamente todos los hechos. Lo cierto es que el paradigma dirige, una vez aceptado, la actividad científica, define el campo de esta actividad de manera más rígida y los científicos convertidos (Kuhn, 1962b/2002a: 46) se abocan a encontrar aquellos hechos que se adecuen al paradigma. El resultado, en el grupo que practica ese campo, es el agrupamiento de algunos en torno al paradigma que ha logrado la síntesis aceptada y la lenta desaparición de las teorías disidentes con la dispersión de quienes las defienden. Así se cruza la barrera entre la prehistoria y la historia particular de una ciencia.

Ciencia normal

14 Op.cit., 1962b/2002a, p. 43.

Este período comienza con la adopción de un paradigma, de parte de una comunidad científica. La amplitud de esta primera formulación kuhniana de paradigma nos permite identificar entre sus componentes típicos:

- las leyes aceptadas y explícitamente establecidas;
- los supuestos teóricos;
- los modos en que se suelen aplicar las leyes fundamentales a los diversos hechos y tipos de situaciones;
- ciertas prescripciones metodológicas;
- el diseño de aparatos relacionados con la teoría del paradigma;
- la operatoria instrumental y las técnicas necesarias para observar y experimentar los fenómenos;
- determinados principios metafísicos muy generales, que guían el trabajo dentro del paradigma.

Ante tantos aspectos abarcados por el paradigma éste adquiere un sentido totalizador de la tarea del científico indicando qué es lo que se debe investigar, cómo hacerlo y cómo deben interpretarse los resultados obtenidos.

Este concepto de paradigma, contenedor de tantos sentidos, no podía estar exento de la crítica. La extensión dada por Kuhn a los paradigmas será restringida más adelante, pero en *La estructura*, en un intento de definición, los presenta como:

“(...) realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica.”¹⁵

El paradigma hace que se comiencen a investigar y desarrollar líneas teóricas y experimentales en las que los científicos logran acuerdos (incluidos los referidos al lenguaje a utilizar) que les permiten delimitar problemas y soluciones. La ciencia normal, basada en un paradigma, comienza así a ampliar el conocimiento científico generando una acumulación del saber disponible, un crecimiento de la información a partir de una ampliación de la base empírica ajustada a pautas de interpretación que el mismo paradigma estipula.

El paradigma no está destinado a permitir la renovación teórica ni la aparición de nuevos tipos de fenómenos, sino que sirve para articular y especificar el conocimiento adquirido, tanto en el ámbito teórico como experimental (Kuhn, 1962b/2002a: 51). El trabajo, durante la

15 Ibid., p. 13.

ciencia normal, consiste en perfeccionar la legitimación del paradigma. Es una labor minuciosa por medio de la cual los investigadores tratan de que la naturaleza encaje dentro del paradigma (Kuhn, 1962b/2002a: 52) ignorando –al menos en principio– los fenómenos que no se ajustan a él. Por eso los libros de texto, con los que aprenden los estudiantes, son conservadores. Los libros de texto en ciencias naturales no postulan el pensamiento divergente¹⁶, tratan diversos temas pero no desde diversos enfoques.

“(…) en estos libros aparecen soluciones a problemas concretos que dentro de la profesión se vienen aceptando como paradigmas, y luego se le pide al estudiante que resuelva por sí mismo, con lápiz y papel o bien en el laboratorio, problemas muy parecidos, tanto en método como en sustancia, a los que contiene el libro de texto o a los que se han estudiado en clase. Nada mejor calculado para producir ‘predisposiciones mentales’ o *Einstellungen*.”¹⁷

La expresión “*predisposiciones mentales*” sugiere una estructura mental formada por el aprendizaje, pero que también sirve para comprensiones futuras. Así se establecen tradiciones dogmáticas, el iniciado no tiene los elementos suficientes para decidir sobre ellas ni valorarlas. Los profesionales se dedican a resolver problemas seleccionados con los conceptos e instrumentos de que los dota el paradigma. Esta estrategia es exitosa a corto plazo pero garantiza fracasos a largo plazo (Kuhn, 1964/1996: 285).

Los paradigmas ejercen sobre la mente de los científicos una influencia implícita que les hace aceptar algunas cuestiones básicas dándolas por sobreentendidas. Su formación y la tradición de la investigación que comparten proponen la coherencia necesaria para evitar cuestionamientos radicales.

“El hecho de que los científicos no pregunten o discutan habitualmente lo que hace que un problema particular o una solución sean aceptables, nos inclina a suponer que, al menos intuitivamente, conocen la respuesta. Pero puede indicar sólo que no le parecen importantes para su investigación ni la pregunta ni la respuesta.”¹⁸

En suma, el período de ciencia normal está abocado a resolver tres clases de problemas: la determinación del hecho significativo a investigar, el acoplamiento de los hechos con la teoría y la articulación de la teoría (Kuhn, 1962b/2002a: 66). La resolución de estos problemas no

¹⁶ Kuhn acepta la distinción entre *pensamiento divergente*: el que funciona en direcciones diferentes o rechazando direcciones antiguas y optando por otras nuevas; y *pensamiento convergente*: el que se ejerce sobre el consenso establecido (creencias tradicionales) adquirido por la educación y sostenido por la práctica científica (Kuhn, T. S.: «La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica», en Kuhn, T. S.: La tensión esencial, México, FCE, 1959/1996, pp. 249-250.

¹⁷ Ibid., p. 252.

¹⁸ Op. cit., 1962b/2002a, p. 84.

puede ser enteramente satisfactoria en todos los casos pero ocuparse en ellos persigue el fin de aumentar el alcance y precisión del paradigma. El carácter de incompleto del paradigma permite avizorar enigmas que se presentan habitualmente en la investigación normal. Estos enigmas requieren agudizar el ingenio para su resolución dentro del paradigma, quienes se abocan a esa tarea demuestran su maestría en el manejo de los principios intrínsecos del propio paradigma y esta actividad es, muchas veces, de las más importantes y estimuladas dentro de la ciencia normal. Esta vía, consistente en la resolución de enigmas, permite un desarrollo acumulativo de la ciencia y, a la vez, un poder explicativo cada vez mayor del paradigma.

Anomalías

Pero, entonces, siempre es de suponer que existan anomalías dentro del paradigma, observaciones que no se ajustan exactamente a lo esperado. Cuando las teorías y las observaciones no concuerdan del todo estamos frente a las anomalías. Pero la confianza y el compromiso hacia la tradición científica hacen suponer que la resolución de tales anomalías puede obtenerse de un modo u otro. El científico debe confiar en su trabajo y en el realizado por sus antecesores.

“Sin esa fe, su trabajo sería un desperdicio de tiempo y talento”.¹⁹

Entonces, los científicos luchan por generalizar la anomalía (Kuhn, 1959b/1996: 259-260) a fin de darle cabida en el sistema. En realidad las seguridades alcanzadas por la comunidad científica hacen difícil el abandono del paradigma y se buscan soluciones que no lo afecten. En algún momento las anomalías crecen, al punto que estas soluciones o hipótesis *ad hoc* llevan a forjar un sistema demasiado complejo o poco convincente.

Los descubrimientos científicos dentro del período normal son resultados previsibles de una teoría (como los elementos que ocuparon los lugares vacíos de la tabla periódica) pero otros toman por sorpresa a la comunidad científica. Estos últimos tienen una génesis y un proceso no arbitrario. No son algo caído del cielo (como la manzana de Newton) y producto del puro genio (Kuhn, 1962a/1996: 197) sino que surgen de anomalías y éstas son la consecuencia de un estado determinado del desarrollo científico.

En el período de ciencia normal, mientras los instrumentos y conceptos no han alcanzado un desarrollo suficiente, puede que no se reconozca la existencia de una anomalía. Cualquier

19 Op. cit., 1959b/1996, p. 259.

anormalidad observada puede, en principio, esperarse que se supere por alguna explicación ulterior sin violar las expectativas generales y ajustándose a ellas. Para que algo constituya realmente una anomalía la ciencia normal debe haber alcanzado un alto grado de especialidad, los científicos deben dominar sus instrumentos y tener por bien asegurado el aparato teórico que les permita esperar ciertos comportamientos de la naturaleza y no otros (Kuhn, 1962a/1996: 198). Cuando ciertas observaciones son incongruentes con esas expectativas el mismo aparato conceptual se revela insuficiente. En consecuencia, es el mismo desarrollo del período normal el que generará la percepción de lo anormal.

“La anomalía sólo resalta contra el fondo proporcionado por el paradigma.”²⁰

En otras, palabras, cuanto más maduro sea el estado del paradigma y los científicos más convencidos estén de él, más resaltarán los casos inapropiados al modelo.

Crisis

Las anomalías manifiestan el fracaso de las reglas que ofrece la investigación normal para resolver sus enigmas. Las anomalías afectan al paradigma de varias maneras: por su irresolución en sí, por su persistencia en el tiempo, por afectar a generalizaciones explícitas y fundamentales, por impedir la aplicación a alguna práctica particular (como el caso del calendario en el paradigma ptolemaico).

“Cuando por esas razones u otras similares, una anomalía llega a parecer algo más que otro enigma más de la ciencia normal, se inicia la transición a la crisis y a la ciencia fuera de lo ordinario.”²¹

Los intentos de resolver las anomalías, cada vez alejándose más de las reglas incluidas en el paradigma, lleva a lo que Kuhn denomina “coyunturas divergentes” (Kuhn, 1962b/2002a: 137) y hasta llegan a cuestionar soluciones aprobadas a problemas ya supuestamente resueltos en el paradigma. Los efectos de la crisis generan confusión y desaliento en los científicos.

La conciencia de este estado de crisis puede observarse históricamente con la aparición de otros paradigmas alternativos. Estas nuevas propuestas se presentan, al principio, en forma oculta, ya que es de esperar que no tengan muchos adherentes, además porque la comunidad científica sigue ejerciendo un control desde el paradigma vigente. Pero no es fácil que los científicos renuncien al paradigma. No basta la presencia de anomalías para que un paradigma

20 Kuhn, T. S.: «La estructura histórica del descubrimiento científico», en Kuhn, T. S.: La tensión esencial, México, FCE, 1962a/1996, p. 111.

21 Op.cit., 1962b/2002a, p. 136.

sea abandonado. Para que esto suceda debe ofrecérseles otro que se presente con pretensiones legítimas de reemplazo. Mientras se pueda se inventarán modificaciones ad hoc que permitan extender la vida del antiguo paradigma.

En el período normal no se explicitaban las reglas o las suposiciones generales que orientaban la actividad científica. Pero los momentos de crisis permiten una revisión a través, muchas veces, de un análisis filosófico de los aspectos fundamentales del paradigma (Kuhn, 1962b/2002a: 144). Se desarrolla una investigación extraordinaria en tanto se concentra la atención en el trastorno que genera la anomalía y que permite reconocer otras anomalías por vía experimental. Por este sendero de ciencia extraordinaria, avanzando a tientas, pueden obtenerse nuevos descubrimientos (Kuhn, 1962b/2002a: 144-145). Esto no hace más que aumentar la debilidad del paradigma vigente y justificar la búsqueda de otro.

“La proliferación de articulaciones en competencia, la disposición para ensayarlo todo, la expresión del descontento explícito, el recurso a la filosofía y el debate sobre los fundamentos, son síntomas de una transición de la investigación normal a la no-ordinaria.”²²

Revolución

Las dificultades del paradigma y la creciente ola de opciones diferentes lleva, finalmente, al convencimiento de que el paradigma que regía ya no es satisfactorio.

Tal vez el modelo de todos los cambios de paradigma en ciencia sea el pasaje del universo geocéntrico al heliocéntrico a partir de la revolución copernicana. Esa revolución no se completa sino hasta Newton pero es el avance decidido de otro enfoque lo que facilita todo lo demás que involucrará a la física y a las ciencias en general. Al elegir escribir un libro sobre estos acontecimientos científicos (*La revolución copernicana*) Kuhn tuvo que reconocer que en ese cambio teórico se encontraban comprometidas muchas otras ideas provenientes de otros campos y que intervenían activamente en el sostenimiento de una u otra de esas teorías. En una palabra, la elección entre geocentrismo y heliocentrismo implicaba compromisos ideológicos, filosóficos y hasta religiosos, además de los meramente científicos. Sin embargo, como Kuhn ha declarado siempre, su intención siempre ha sido la investigación de lo que sucede al interior de la ciencia.

Cuando un nuevo paradigma se establece como triunfador, la comunidad se convierte, es decir, cambia sus creencias básicas y comienza a confiar en otro paradigma. Esto produce un

²² Ibid., p. 148.

nuevo período de ciencia normal pero que se diferencia del anterior porque ahora los mismos datos pueden ser tomados en sentido completamente diferente. En *La revolución copernicana* Kuhn había introducido una de sus afirmaciones más discutidas que sigue sosteniendo en *La estructura*. Allí hablaba explícitamente de conversos al referirse a los que adoptan un nuevo esquema conceptual (Kuhn, 1957/1985: 291). La conversión es un convencimiento sostenido en una creencia. No hay, en la adopción de un nuevo paradigma, nada que se parezca a una constatación de falsedad del anterior (Kuhn, 1962b/2002a: 128). No hay modo de sostener un esquema conceptual o un paradigma sobre otro por razones lógicas puras ni, por lo tanto, tampoco para rechazar ninguno.

Ahora bien ¿por qué se adopta el nuevo modelo? Los motivos de la adopción de un nuevo paradigma pueden estar dados por razones extracientíficas, como la popularidad que adquirió el telescopio en su momento. Pero dentro de la ciencia debe entenderse que el nuevo paradigma ofrece ventajas respecto del anterior. Por tal motivo existe el convencimiento de que el nuevo paradigma se revela como un instrumento más potente que su predecesor.

Teoría New Look

A los psicólogos enrolados en la teoría New Look se los considera predecesores de la corriente cognitiva. Ellos se interesaron por analizar la percepción humana. Los psicólogos gestálticos habían estudiado la percepción a fin de identificar las leyes que la rigen, es decir, las regularidades que hacen que todos los seres humanos tiendan a organizar los estímulos del ambiente de determinadas maneras. A diferencia de la teoría de la Gestalt los de la New Look se preguntan por qué la percepción es selectiva. Es decir, no por qué percibimos de igual manera, sino por qué bajo ciertas circunstancias, percibimos diferente. A la Gestalt le interesan los aspectos universales de la percepción, a la New Look los aspectos individuales. Investigadores como Bruner, Postman y Mc Guinnies realizaron experimentos diversos para comprobar lo anteriormente mencionado. Buscaban descubrir cómo influyen en la percepción las inclinaciones valorativas de los individuos²³.

23 Una de esas experiencias seguía los siguientes pasos:

1º A un grupo de 25 individuos se les administraba un test (escala de Allport-Vernon) para distinguir sus inclinaciones valorativas.

2º Luego se les hacía ver por medio de un taquitoscopio un grupo de 36 palabras.

3º Se registraba el tiempo que tardaban los sujetos en identificar correctamente cada palabra y los intentos de identificación fallidos (hipótesis de presolución).

Los resultados obtenidos ofrecen, en líneas generales, la conclusión de que las personas utilizaban menos tiempo si la palabra a reconocer se asociaba positivamente con sus valoraciones. Las respuestas erróneas

Para Bruner los resultados de estas experiencias se explican por la existencia de ciertas hipótesis en el sujeto (Verón habla de intencionalidad). Estas hipótesis, o predisposiciones, condicionan la percepción. En este sentido no puede hablarse de percepciones puras como lo propondría el conductismo. Para esta corriente el estímulo llega al individuo produciendo el efecto perceptivo, pero no puede dar cuenta de las diferencias en las percepciones de los sujetos a partir de estímulos idénticos. El modelo de Bruner permite entender este fenómeno a partir de ciertas categorías que organizan de una determinada manera los estímulos. Este planteo se asemeja a una postura kantiana, las categorías de la percepción funcionan como un a priori a la experiencia y le dan sentido. ¿Cuál es el origen de esas categorías? Los tests administrados comprueban que son coherentes con las variables de personalidad del individuo pero tienen un correlato cognitivo.

Ahora bien, los casos que cita Kuhn son netamente cognitivos. Se trata de que la experiencia de ciertos aspectos del mundo conocido actúan condicionando las cogniciones siguientes. En el experimento que comenta Kuhn, realizado por Bruner y Postman, se le presentan al sujeto sometido a la experiencia cartas de póker cuyo color no coincidía con el palo. Al respecto de este experimento el resultado muestra que las cartas anómalas son reconocidas por los sujetos como normales, ya que ellos perciben lo que sus categorías conceptuales predispuestas les permiten percibir. He aquí que el modo de romper con esas habitualidades deba ser súbito y violentando la resistencia de la estructura esperada (Kuhn, 1962b/2002a: 109).

Teoría de la Gestalt

En *La estructura* (1962) Kuhn ha mencionado el antecedente de una obra de Hanson, *Patrones de descubrimiento* (1958), en donde éste utiliza la teoría de la Forma (Gestalt) para dar cuenta de ciertos procesos científicos (Kuhn, 1962b/2002a: 179). En ese mismo pasaje señala que no puede demostrarse que algo así como los cambios de percepción se puedan demostrar que ocurran en ciencia. Tampoco niega que puedan ocurrir. A pesar de estas reticencias Kuhn utiliza a fondo la idea de cambios de Gestalt para aplicarlo a los cambios científicos aunque a la manera de una suposición factible.

Para algunos comentaristas de Kuhn la referencia a la Gestalt es en Kuhn un error y debe

también mostraban que estaban orientadas por los significados valorativos del sujeto, de modo que podían ser incorrectas pero similares a las correctas cuando el contenido valorativo era elevado para el sujeto e incorrectas pero contrarias a las correctas cuando el contenido valorativo era bajo para el individuo.

desestimarse. Pero del mismo modo habría que ignorar toda referencia psicológica en su obra. Según Chalmers, por ejemplo, la epistemología de Kuhn pierde su rumbo cuando se somete a las cuestiones de cómo piensan los científicos.

“(…) mi sugerencia es que se elimine de la concepción de Kuhn toda esa charla de cambios de gestalt y conversiones religiosas y nos limitemos a una caracterización objetiva de los paradigmas y a la relación entre ellos.”²⁴

A pesar de esta opinión, y de las dudas del propio Kuhn, el recurso a la teoría de la Gestalt es habitual en *La estructura*. Kuhn invoca los ejemplos de transformaciones visuales que estudia la teoría mencionada como buenos prototipos de lo que sucede en los cambios científicos (Kuhn, 1962b/2002a: 176). La cuestión del cambio de paradigma vincula a Kuhn con las teorías cognoscitivas de la percepción. El científico cambia su enfoque en un cambio revolucionario. Por lo tanto, no es llamativo que sean precisamente los modos de organizar el campo cognitivo del investigador los que den la pauta de los progresos en la ciencia. En esta primera etapa los procedimientos cognitivos son pensados por Kuhn desde lo perceptivo, por eso el campo cognitivo del científico es tratado como un campo perceptivo. Sin embargo, el cambio de visión es tanto perceptivo como conceptual.

“Al examinar una fotografía de cámara de burbujas, el estudiante ve líneas interrumpidas que se confunden, mientras que el físico un registro de sucesos subnucleares que le son familiares. Sólo después de cierto número de esas transformaciones de la visión, el estudiante se convierte en habitante del mundo de los científicos, ve lo que ven los científicos y responde en la misma forma que ellos.”²⁵

La teoría de la Gestalt es calificada como un enfoque estructural no genético. Hacia finales del siglo XIX la psicología había adquirido estatuto científico por imitar los procedimientos metodológicos de las ciencias naturales. Al igual que en la física y en la química importaban los fenómenos elementales. En el caso de la psicología de Wundt estos fenómenos estaban referidos a la conciencia. El supuesto que regía establecía que son los elementos de un conjunto los que explican el todo. A este elementalismo le seguía un asociacionismo como condición necesaria de reunión de esas partes en el todo. En cambio la Gestalt propone que nuestro modo de percibir se orienta hacia totalidades significativas en las que el todo es más que la suma de sus partes. Por lo tanto, no son las partes las que dan sentido al todo sino la estructura total la que da significado a las partes, los elementos son estructurados no estructurantes.

24 Chalmers, A.: ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Bs. As., SIGLO XXI DE ARGENTINA EDITORES, 2004, p. 121.

25 Op. cit., 1962b/2002a, p. 177.

La Gestalt utilizó la experimentación para verificar lo anterior en los fenómenos perceptivos particularmente, de ahí estableció leyes de la percepción. Las leyes indican modos regulares como se estructura nuestro conocimiento perceptual del mundo. Nuestra percepción ya es un efecto de la estructuración que hacemos del mundo conociendo no los elementos que se nos presentan a modo de estímulos sensoriales sino a estos ya configurados en totalidades o formas.

Así es como, para Kuhn, los datos observacionales deben formar parte de un conjunto estructurado con sentido. Los elementos adquieren un significado dentro de una Gestalt particular, pero en otra podrían tener un significado diferente. Se podría decir que el paradigma es una Gestalt que funciona con cierta rigidez. El cambio de paradigma no puede estar facilitado, como en los cambios de Gestalt debe ocurrir de una manera abrupta.

En el experimento de Bruner y Postman de las cartas anómalas (ej.: seis de espadas rojo y cuatro de corazones negro) los sujetos solían verlas como normales (cfr. Kuhn, 1962b/2002a: 108). Lo que se veía se ajustaba a la categoría previa. En la ciencia deberíamos esperar que suceda lo mismo con los científicos. Al referirse a la ciencia Kuhn admite que este ejemplo no sea sólo una referencia metafórica, sino que es posible admitir que sea un modo básico de la naturaleza de la mente (Kuhn, 1962b/2002a: 109). Y es que el condicionamiento de la experiencia previa es lo suficientemente fuerte para hacer que las nuevas experiencias se comprendan con un formato ya incorporado.

“Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver.”²⁶

Pero también sucede que lo que es descubierto como extraño se vuelve normal. Los experimentos realizados en el Hanover Institute son citados por Kuhn a los efectos de ejemplificar cómo se acostumbra un sujeto a ver cosas de una manera totalmente normal, cuando al principio le parecían extrañas. Ese es el caso del individuo que se acostumbra a ver con lentes inversos el mundo cabeza abajo. Procesos como éstos están involucrados en todas las novedades científicas de importancia (Kuhn, 1962b/2002a: 110).

Combinado lo anterior con las explicaciones gestálticas resulta que en los cambios de paradigma el papel preponderante lo tiene el sujeto que aplica una forma, una configuración que constituye una reconstrucción que no tiene ninguna continuidad necesaria con la anterior (Kuhn, 1962b/2002a: 139). De modo que siempre el cambio de paradigma implica un salto ya que entre el modelo nuevo y el anterior existe un hiato que no es posible articular por razones

²⁶ Ibid., p. 179.

lógicas o epistemológicas.

Ahora bien, el panorama de la ciencia, tal como ha sido planteado por Kuhn, avala una concepción del desarrollo científico como un proceso discontinuo y no acumulativo. Las referencias a los cambios de Gestalt le dan a Kuhn un cimiento psicológico en relación con los procesos de conocimiento científico. Si la Gestalt es la base explicativa de los procesos cognitivos es porque Kuhn cree ver en éstos algo que justifica entender lo que sucede en la ciencia tal como se objetiva en los diferentes momentos de su desarrollo.

El carácter a-histórico de las Gestalten

Una de las cualidades de las formas es que son a-históricas. Veamos lo que esto significa y las implicancias que tiene en la adopción de la Gestalt que hace Kuhn.

La a-historicidad de las Gestalten surge de las afirmaciones de Koffka respecto del campo psicofísico. El concepto de campo es tomado por Köhler del electromagnetismo y se refiere a la dinámica establecida entre fuerzas que se equilibran. Según Koffka, este campo está organizado entre el yo y el ambiente. El individuo rompe el equilibrio con su conducta pero el campo total influye en su accionar. Este campo se comporta como una Gestalt, es decir, es un todo estructurado pero no estático sino dinámico. Este análisis de la conducta humana como resultado de un campo psicofísico es a-histórico pues se toman en cuenta solamente los factores actuales que influyen en la conducta.

Lo mismo sucede con los fenómenos perceptivos ya que las formas están disponibles ante los estímulos que se presentan. La producción de formas no es una parte del estudio de la teoría, esta supone su existencia y así como no concibe su génesis tampoco puede dar cuenta de procesos de continuidad entre una forma y otra que reemplaza a una anterior.

Si las Gestalten no poseen historia, entonces no provienen de estructuras anteriores. Si su aplicación depende de las condiciones de la experiencia actual y actúan como predisposiciones fijas, si su rigidez impide su modificación y progresión transformadora hacia una nueva forma, si no es posible otorgar a las Gestalten continuidad ni lógica ni cronológica; entonces, resulta comprensible que el modelo de cambio de paradigma según el cambio de Gestalt sostenido en *La estructura* adquiriera todos los matices de un cambio sin continuidad ya que, entre los paradigmas, habría discontinuidades semejantes a grietas insalvables. Estos hiatos implican una inconmensurabilidad radical e impiden patrones unificadores de

comparabilidad y comunicación entre paradigmas. Se entiende también que, de este modo, los paradigmas sean considerados incompatibles; que la adopción del nuevo paradigma resulte más de un salto o una conversión abrupta que de convicciones lógicas o por métodos de evaluación racional; se comprende también la acusación de irracionalismo. Por otra parte, si no hay tribunal externo a los paradigmas para juzgar sobre ellos, ni hay acercamiento progresivo a la verdad en la historia de la ciencia, entonces, cualquier paradigma podría ser tan “verdadero” como cualquier otro, de lo que se desprende la acusación de relativismo. Si tomamos la teoría de la Gestalt como inspiración o punto de referencia de los procesos que Kuhn quiere significar el resultado es el que antecede.

Concepto de insight y los cambios de visión

Wolfgang Köhler describió en su obra *The Mentality of Apes* (La mentalidad de los monos) una serie de experimentos realizados con chimpancés con los que asentó el principio gestáltico de insight. En ellos, estos monos solucionaban un problema práctico relacionado con la reorganización de los estímulos de su entorno. Así Sultán debía alcanzar una banana que colgaba en el techo de su jaula y a la que no podía llegar saltando, ni con un palo, ni subiéndose a una caja. Pero luego de varios fracasos solucionaba el problema subiéndose a la caja y alcanzando la banana con el palo. Ésta y otras experiencias similares manifiestan que el animal encuentra la resolución a través de una especie de mirada interior en la que, abandonando los datos estrictos del medio, genera una nueva organización de los mismos. Esta nueva estructura, o Gestalt, no la ofrecen los estímulos sino una nueva combinación de los mismos lograda en su interior. A partir de esto se entiende por insight la súbita reestructuración del campo perceptivo. El insight no exige pasos intermedios, por eso es una visión repentina de la solución. No hay, entre la Gestalt procedente del medio y la nueva producida por el chimpancé, ningún puente sino una plena intuición. De manera que, por más que se quiera ver en esta conducta un comportamiento inteligente (ya que el animal soluciona un problema práctico nuevo para su especie), no puede hablarse de deducción ni de razonamiento.

Si bien el insight es estudiado, originalmente, como parte de los procesos de cognición perceptiva, los psicólogos gestálticos han extendido el concepto a todo tipo de cognición humana. También los aprendizajes que involucran nociones abstractas serían el resultado de tipos de insight por los cuales se reestructuraría el campo conceptual del individuo.

En síntesis, en la reestructuración gestáltica una forma viene a reemplazar a otra por una comprensión súbita de relaciones antes no advertidas. Los datos anteriores pasan a ser reorganizados bajo una nueva forma. Este cambio se produce por la captación interna de una nueva estructura que pudiera responder a un estado de cosas externo.

Kuhn ha aplicado este modelo a las innovaciones científicas y las ha denominado switch gestáltico.

“(…) el nuevo paradigma o un indicio suficiente para permitir una articulación posterior, surge repentinamente, a veces en medio de la noche, en la mente de un hombre sumergido profundamente en la crisis.”²⁷

Y no es un dato menor que sea la propia experiencia de Kuhn la que le haya acercado esta interpretación. Al tratar de comprender la *Física* de Aristóteles, Kuhn encontraba demasiados puntos oscuros, de hecho Aristóteles se le aparecía como un ignorante en temas referidos a la mecánica y, más aún, sus errores le parecían propios de un físico terriblemente malo (Kuhn, 1981b/2002b: 26). Pero todo cambió cuando advirtió, de un modo repentino, por una comprensión súbita atribuible a un proceso de insight, lo que estaba diciendo el filósofo griego.

“Súbitamente, los fragmentos en mi cabeza se ordenaron por sí mismos de un modo nuevo, encajando todos a la vez (...) Ese tipo de experiencia –las piezas ordenándose súbitamente por sí mismas y apareciendo juntas de un modo nuevo– es la primera característica general del cambio revolucionario que distinguiré después de una consideración adicional de ejemplos.”²⁸

Aquí se hace necesario destacar que Kuhn pudo haber confundido los procesos cognitivos individuales con procesos colectivos y, por ende, históricamente reconocibles. Por cierto, Kuhn admite haberse expresado mal al aplicar a las comunidades procesos gestálticos (Kuhn, 1989/2002b: 109). En uno de sus últimos trabajos, *Mundos posibles en la historia de la ciencia* (1989), se muestra decidido a encarar de otra manera la cuestión de la discontinuidad en la ciencia comprendiendo que la transición entre la aceptación de un léxico y otro exige un estudio de los procesos intermedios, cosa que está ausente en el primer Kuhn.

La teoría de la Gestalt coincide con la concepción general que presenta Kuhn en un primer momento de los cambios científicos. Podríamos esquematizar lo anterior de la siguiente manera:

27 Ibid., p. 146.

28 Kuhn, T. S.: «¿Qué son las revoluciones científicas?», en Kuhn, T. S.: El camino desde la estructura, Barcelona, Paidós, 1981/2002b, p. 27.

CAMBIOS DE GESTALT	CAMBIOS CIENTÍFICOS
Estudios del cambio de estructuras cognitivas en el campo perceptivo. Enfoque estructural.	Kuhn invoca los ejemplos de transformaciones visuales que estudia la Gestalt como buenos prototipos de lo que sucede en los cambios científicos (cambio de visión)
La Gestalt se orienta a las totalidades significativas, la estructura da significado a las partes.	Para Kuhn los datos observacionales adquieren significado dentro de un paradigma totalizador.
Enfoque descriptivo y no explicativo. Insight: la súbita reestructuración del campo perceptivo. Cambio de Gestalt como salto, discontinuidad (a-historicidad de las gestalten).	Cambio como switch gestáltico (insight). Comprensión repentina “(...) <i>el nuevo paradigma o un indicio suficiente para permitir una articulación posterior; surge repentinamente, a veces en medio de la noche, en la mente de un hombre sumergido profundamente en la crisis.</i> ” (Kuhn, 1962b/2002a: 146)
No estudia pasos intermedios, por eso es una visión repentina de la solución.	Discontinuidad entre paradigmas. No hay comparabilidad ni comunicación entre paradigmas (inconmensurabilidad)

Bibliografía:

Baltas, A., Gavroglu, K., Kindi, V.: «Una conversación con Thomas Kuhn», en Kuhn, T. S.: El camino desde la estructura, Barcelona, Paidós, 2002b.

Chalmers, A.: ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Bs. As., SIGLO XXI DE ARGENTINA EDITORES, 2004.

Kuhn, T. S.: La revolución copernicana, Madrid, Orbis, 1957/1985.

Kuhn, T. S.: «La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica», en Kuhn, T. S.: La tensión esencial, México, FCE, 1959/1996.

Kuhn, T. S.: «La estructura histórica del descubrimiento científico», en Kuhn, T. S.: La tensión esencial, México, FCE, 1962a/1996.

Kuhn, T. S.: La estructura de las revoluciones científicas, Bs. As., FCE., 1962b/2002a.

Kuhn, T. S.: «La función de los experimentos imaginarios», en Kuhn, T. S.: La tensión esencial, México, FCE., 1964/1996.

Kuhn, T. S.: «¿Qué son las revoluciones científicas?», en Kuhn, T. S.: El camino desde la estructura, Barcelona, Paidós, 1981/2002b.

Kuhn, T. S.: «Mundos posibles en la historia de la ciencia» (artículo presentado en el 65 Symposium Nobel, 1986), en Kuhn, T. S.: El camino desde la estructura, Barcelona, Paidós, 1989/2002b.

Hanson, N. R.: Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science, w:st="on"Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast. De E. García Camarero: Patrones de descubrimiento: Investigación de las bases conceptuales de la ciencia Madrid. Alianza, 1977.

Mayoral de Lucas, J. V.: «Thomas S. Kuhn y el lenguaje científico, 1949-1951: Los

argumentos filosóficos de las Conferencias Lowell», en Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia. Valladolid, 3-6 de noviembre de 2004.

En http://www.solofici.org/images/stories/PDF/actas_iv_congreso_slmfce.pdf

La escritura alfabética griega como precursora de la filosofía

Marco Antonio Calderón Zacaula

“Las enseñanzas de Platón, desde el punto de vista formal, no eran poéticas. Estaban compuestas en prosa.”¹

Havelock

1 La revolución alfabética griega

El filólogo Eric Alfred Havelock en su texto *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* plantea que el texto más antiguo compuesto con la ayuda de la escritura alfabética es el de Hesíodo, pero, también aclara, que probablemente este texto no constituya los primeros remanentes caligráficos o de escritura antigua:

“Los primeros especímenes conservados de la lengua clásica griega que se conocen hasta ahora se encuentran en cinco objetos: una olla, pedazos de otras dos ollas, un fragmento de una placa de arcilla (probablemente) y una estatuilla de bronce.” (Havelock 1986, p. 82)²

Uno de los objetos, que se considera el más antiguo, es el célebre vaso de *Dipilón*, cuya fabricación se ha datado en distintas fechas comprendidas entre el 740 y el 690 a.C., por lo cual, podemos argüir que ya existía una tecnología epigráfica anterior a Hesíodo, pero no tan sofisticada como el alfabeto fonético. Respecto de una fecha precisa de la invención de la escritura alfabética griega, las discusiones eruditas no han llevado a una conclusión definitiva. Sin embargo, nosotros aceptaremos la propuesta de Havelock, *situando la fecha de la invención del alfabeto a comienzos del siglo VII*³.

El alfabeto, una tecnología superior a la escritura no alfabética, fue la primera en aislar los sonidos consonánticos y asignarles un signo específico, y todo parece indicar que se desarrolló a partir de la escritura fenicia. Sin embargo, el alfabeto griego no significó de manera inmediata una amenaza para la comunicación oral dominada por los rapsodas profesionales, ni mucho menos para la estructura cognitiva existencial dominante del mundo

1 Todas las cursivas son de los autores del texto citado. Ver al final del trabajo la lista bibliográfica y de abreviaturas.

2 Havelock continua su explicación: “Las letras están grabadas, buriladas o pintadas; las fechas de la confección y de la inscripción no tienen que coincidir necesariamente.” (Havelock 1986, p. 82)

3 Havelock hace la aclaración pertinente del problema que representa estimar la fecha fidedigna y el momento exacto de la invención de la escritura alfabética griega y supone que la fecha preferida, “en el siglo VIII”; tiene carácter ideológico: “Cabe sospechar que los motivos de esa preferencia son ideológicos. Ésta[fecha] tiene dos ventajas: a) reduce al mínimo posible la historia de los griegos anterior a la escritura, pues sobre la base de la analogía moderna una sociedad sin escritura se considera indigna del honor de haber creado la civilización griega; b) en particular permite que los poemas homéricos fueran ‘escritos’ en el siglo VIII y no más tarde, lo cual se considera más acorde con su contenido tradicional y su herencia micénica.” (Havelock 1986, p. 83)

social de la cultura. En la Grecia arcaica la costumbre de servirse de inscripciones grabadas en columnas arquitectónicas u objetos de culto tenía la finalidad de preservar información de interés público. En un contexto tal,

“[e]l alfabeto era un intruso; carecía de posición social y no era de uso generalizado. La elite de la sociedad recitaba y actuaba.” (Havelock 1986, p. 87).

El implemento de la escritura como técnica o artilugio de *revisión* podría haber sido el momento en el que ocurrió un cambio en la valoración del lenguaje escrito, ya que

“(…) en el mundo antiguo nadie, salvo los oradores vergonzosamente incompetentes, solían hablar con base en un texto preparado de antemano palabra por palabra.” (Ong 1982, p. 10)

Una explicación plausible ofrecida por Kevin Rob sobre la invención del alfabeto griego ha llamado la atención de Havelock; se trata de la importancia del *acto de la dedicatoria* como posible forma propiciatoria de la escritura alfabética. La dedicatoria sólo se podía llevar acabo mediante una ceremonia oral pública, en la cual se exhibía el objeto y se profería un sermón en un lenguaje que facilitara cierta probabilidad de que los oyentes lo retuvieran en la memoria por lo menos durante algún tiempo (cfr. Havelock 1986, p. 85). Havelock nos dice:

“Una dedicatoria, ya sea oral o escrita, asigna, en efecto, al receptor la propiedad del objeto y a menudo identifica también al donador. Se trataba de hacer constar los nombres y/o las identidades de las personas efectivamente relacionadas con el objeto en el presente o en el futuro.”(Havelock 1986, p. 85)

Según Havelock,

“[L]as muestras epigráficas del grupo primitivo son todas de esta clase; además están escritas en forma métrica. Trasladan simplemente a caracteres alfabéticos una práctica personal de la oralidad primaria, que tradicionalmente era un servicio marginal prestado por bardos y ‘versistas’ (¿o rapsodas?).”(Havelock 1986, p. 85)

Como se ve, la dedicatoria parece ocupar un lugar intermedio entre la palabra oral y la palabra escrita: es, originalmente algo oral pero que conlleva ser escrito, es decir, no es algo originalmente escrito; la escritura es, podemos decir, el fenómeno derivado. Por su parte, Ong se refiere al paso paulatino de la palabra *originalmente oral* a la palabra *originalmente escrita*:

“(…) con el tiempo la escritura produjo composiciones rigurosamente escritas, destinadas a su asimilación a partir de la superficie escrita. (...) [L]as composiciones propiamente escritas se originaron sólo como textos, aunque muchas de ellas por lo común fueran escuchadas y no leídas en silencio.”(Ong 1982, p. 10)⁴

⁴ Ong hace referencia a la retórica (declamación) o poesía, como residuo de la tradición oral y nos dice que *la oratoria y la épica fueron dos formas artísticas notables de oralidad y de residuos de una sociedad oral. Esto afecto profundamente toda verbalización en la práctica como en la teoría.* (cfr. Ong 1967, p. 57)

En este caso queda claro que la expresión oral es el fenómeno derivado; ya no se trata de la dedicatoria ni de nada concebido en primer lugar para su expresión oral⁵.

Suponiendo que el invento de la escritura alfabética fuera obra de cantores y/o alfareros (los únicos que tenían las herramientas para utilizarla), y suponiendo además que lo aplicaran a objetos nuevos o viejos con fines de dedicatoria y equivalentes, podemos considerar que esto no implicaba ningún tipo de amenaza inminente para la tecnología lingüística consagrada por los rapsodas expertos. Ong nos dice:

“Sólo muy gradualmente la escritura se convierte en una composición por escrito, en un tipo de discurso —poético u otro— que se arma sin la sensación de que quien escribe efectivamente está hablando en voz alta (...)” (Ong 1982, p. 26).

Todas las consideraciones razonables apuntan el sentido de que el alfabeto no fue aceptado fácilmente, sino que encontró un sin número de obstáculos y resistencias. La oralidad primaria dejó Grecia sólo lentamente, a una velocidad que no se puede determinar más que basándose en el grado en que se puede constatar la sustitución del almacenamiento oral por los registros escritos⁶. El desarrollo del almacenamiento alfabético tenía que darse sobre una superficie que agilizará la transcripción, volviéndola fluida y copiosa, lo cual ocurre con la aparición del pergamino o papiro, donde se encuentran los primeros textos que nos hemos habituado a llamar *gran literatura*, pero que para los griegos de la época venía a representar en gran parte una mera continuación de las prácticas orales por nuevos medios, tal vez una mera ayuda de carácter pedagógico. Havelock nos dice que es importante el remarcar que los griegos del siglo VI y V, contrariamente a las nociones posteriores, ya literarias de su propio pasado,

“(...) usaban los nombres de Homero y Hesíodo como si designasen a dos socios asociados en una empresa en común (...)” (Havelock 1986, p. 89),

es decir como *agentes de algo* y no como autores de textos. De hecho,

“Heráclito se refiere una ocasión a Homero casi como si pudiera aun estar vivo. Todo ello nos induce a sugerir que ni Homero ni Hesíodo, tal como se conocían a finales del siglo VI, pudieron haber estado en circulación pública. Por circulación, se entiende, obviamente la publicación a través de la actuación acústica (...)” (Havelock 1986, p. 90),

⁵ David Olson plantea que “D. P. Pattanayak ha señalado cuatro factores que pueden usarse de distintos modos para caracterizar una cultura oral. En las sociedades orales hay textos fijados a través de la memorización; instituciones tales como contextos rituales y oratorios en los que se emplean esos textos; procedimientos para inculcar a los miembros el uso de esos textos y formas para comentar, explicar y mencionar esos textos.” (Olson 1995, p. 16)

⁶ Havelock nos dice: “El primer texto coherente (escrito en un muro) se puede datar en fecha tardía como en el 450 a. C. La llamada constitución de Quío fue escrita quizá unos cien años antes. Esos textos epigráficos, así como el ‘código legal’ ateniense revisado a finales del siglo V, conservan todavía, como hemos observado ya, huellas de formulaciones que se requerían cuando esas reglas eran objetos de memorización oral.” (Havelock 1986, p. 88)

es decir, no se les traba como autores del pasado sino como a personalidades presentes, tal como nos es conocido de los personajes míticos en las sociedades arcaicas, personajes que nunca quedan en un pasado remoto sino que siempre están presentes – aquí hay una interesante analogía con los santos patronos de los diversos aficiones en la actualidad, ya quien cree en ellos, quien les rinde culto, los considera como presentes; de la misma manera en que, por ejemplo, los católicos consideran a Jesús y a La virgen, quienes, obviamente, no son figuras del pasado sino que son actuales –.

En una situación que podría describirse como “mixta” (en la que ya existe la escritura pero se utiliza con los viejos patrones de la oralidad) parece evidente que parte de la tarea histórica inaugural que recayó sobre la técnica de la comunicación alfabética fue precisamente la de *dar cuenta de la oralidad misma antes de suplirla*. En la obra dual de Havelock como filósofo y clasicista se emprende, justamente, la tarea de mostrar cómo, aquellos a quienes hoy llamamos “los primeros filósofos”, es decir, los presocráticos, se ubican en el parte aguas consistente en utilizar la escritura con formas orales, a saber, sentencias de carácter aforístico, así como formas verbales muy dinámicas y poco cristalizadas en sustantivos y otros indicadores del pensamiento analítico y abstracto, en particular, del verbo *ser*. La diferencia lingüística tan notable que existe entre los “fragmentos” presocráticos y los diálogos platónicos vendrían a ser un indicador de que los presocráticos se servían del medio alfabético pero con estructuras poéticas y tópicas todavía tributarias de la comunicación oral pura y la conciencia configuracional correspondiente. Esto parece ser el trasfondo del conocido tópico de la “lucha” entre el *logos* y el *mitos*, del paso del pensamiento mítico al pensamiento filosófico en la Grecia clásica. El paso de la oralidad pura a los textos filosóficos de Platón y, más claramente aún, de Aristóteles, con el *interim* de los presocráticos, muestra claramente que la eficacia de la escritura alfabética griega no sólo residía en la simplicidad analítica de la reducción fonética, sino también en proporcionar una tecnología apta para transcribir precisamente, sin ambigüedades, toda la gama de discurso oralmente conservado. Pero sobre todo, la efectividad de la nueva tecnología comunicativa se mostraría en el hacer superfluas las formas configuracionales de codificación de la experiencia, lo cual, en el campo de la filosofía se muestra, además de en una serie de particularidades léxicas y sintácticas, en la desaparición de todo tipo de estructuras poéticas y temáticas en los escritos redactados por Aristóteles y sus alumnos.

La tecnología alfabética consistió, básicamente, en *desprender* el lenguaje de su captación meramente auditiva para llevarlo a la captación visual, algo que no se había desarrollado por completo en sistemas previos de escritura, por ejemplo aquéllos basados en silabarios, donde

la dificultad para la interpretación limitaba su utilización. Ahora bien, la paulatina difusión de la escritura alfabética griega, provocó un cambio radical en el uso de los sentidos, del complejo sensorio en tanto tal. Havelock insiste en que

“[l]a forma acústica de la comunicación a la que se limita la oralidad emplea el oído y la boca y sólo estos dos órganos, de los que depende su coherencia. La comunicación escrita añade el ojo.” (Havelock 1986, p. 99)

Es en este contexto que Havelock señala que

“[s]uponer que al cabo de un millón de años la vista aplicada a un objeto físico – un texto escrito – pudiera sustituir repentinamente el hábito biológicamente programado de responder a mensajes acústicos, es decir, que la lectura pudiera remplazar a la audición, de modo automático y sin dificultades, sin exigir al organismo humano adaptaciones profundas y artificiales, sería contrario a la lección que nos enseña la evolución.” (Havelock 1986, p. 99s)

La magnitud de este cambio es difícil de captar para los miembros de una sociedad literata, acostumbrados desde hace mucho a la palabra escrita. Sin embargo, piénsese únicamente en las consecuencias de que la palabra, un fenómeno originalmente acústico, un evento y, en tanto tal, algo efímero (Ong), pase a ser una *cosa* para la vista y, por tanto, algo permanente. Para dar una idea de un fenómeno parecido piénsese en el efecto que debe haber producido en los hombres paleolíticos el haber podido plasmar de manera fija en la pared de una caverna la imagen de un animal en movimiento, lo cual, de alguna manera, equivale a convertir lo móvil en algo estático. Por su parte, la comunicación puramente oral, rítmica y altamente ritualizada llevaba a masas o auditorios enteros a respuestas sintonizadas, por así decirlo, resonantes, por ello, el paso a la comunicación escrita, en una lectura individual y un procesamiento reflexivo de la información, conlleva un cambio existencial también portentoso. En cualquier caso, el proceso de sustitución de la captación configuracional oral por la captación analítica visual debió ser lento, ya que la tendencia oral a la captación y articulación de la experiencia mediante configuraciones sobrevivía en aquellas obras maestras, de la composición épica, didáctica, lírica, dramática y coral de lo que nosotros consideramos el florecimiento de la Grecia clásica;

“(…) la literatura griega estaba compuesta desde sus inicios en verso y no en prosa, y en Atenas esta situación se prolongó aproximadamente hasta la muerte de Eurípides.” (Havelock 1986, p. 92)

Con la interiorización de la escritura alfabética en Grecia se privilegió el sentido visual por encima del auditivo y del táctil. Resulta entonces plausible que la experiencia del espacio y del tiempo fuera profundamente alterada. La antropología abunda en informes acerca de la conciencia del espacio y del tiempo en las sociedades arcaicas u orales, todos los cuales apuntan a que en dichas sociedades ambos, espacio y tiempo, tienen un carácter concreto y

discontinuo. En otras palabras, no se conoce ahí la homogeneidad del espacio, gracias a la cual surgen las formas geométricas puras y el tiempo lineal, que a su vez posibilita la narración cronológica y, con ella, la aparición de la historia. La continuidad no es un valor perceptivo que nazca de la experiencia vital inmediata sino que es un valor analítico que parece provenir de una percepción reconstituida por la comunicación alfabética o tipográfica. La linealidad, la continuidad y la homogeneidad son patrones simples, formales, de articulación de la experiencia, los cuales parecen suponer el pensamiento analítico.

Por su parte, el pensamiento analítico parece presuponer el predominio del sentido visual a partir de la reducción de las configuraciones sonoras mínimas, las sílabas, a los fonemas en tanto significad de letras, es decir, de algo *visible*. El análisis de las palabras mediante su reducción a sílabas y la reducción de estas a letras como signos para los fonemas, establece una correlación profunda entre el análisis y la vista en aislamiento respecto de todos los demás sentidos. Peculiarmente importante es aquí el ordenamiento progresivo, es decir, lineal, de las letras para reproducir cada fonema una tras otro hasta tener el signo gráfico – visual – para cualquier grupo de fonemas, el cual, justamente es analizado en los fonemas individuales y luego reconstruido en una línea de letras que simbolizan cada fonema. Es en esta correlación entre la linealidad, el análisis y la vista, es que la configuración sonora y lo discontinuo en el tacto resultan disminuidos como patrones para la articulación de la experiencia y, por ende, del conocimiento. Es aquí que bajo de su presentación poética, la doctrina de Parménides y la centralidad que en ella se le otorga a lo homogéneo y continuo, a lo permanente, parece representar la primera manifestación teórica de los efectos del alfabeto en las nociones y conceptos básicos para articulación de la experiencia. Todo parece indicar que la escritura alfabética fue la tecnología de comunicación que hizo posible la aparición de la filosofía y de la ciencia como, podríamos decir, *estructuras del pensamiento*, en oposición al mito y al rito, con sus nociones de discontinuidad, ubicuidad y transformación proteica.

Podemos suponer que la revolución comunicativa constituida por la aparición y difusión del alfabeto griego tuvo alcances realmente profundos, empezando por el hecho de que en la comunicación y el almacenamiento de conocimiento un acto visual se ofreció como sustituto de un acto auditivo. Todo parece indicar que fue precisamente esto lo que los sistemas de escritura prealfabéticos no podían proporcionar. Havelock se refiere a la insuficiencia de los otros sistemas de registro escrito, no alfabéticos, cuando señala que

“[I]a crisis se hizo griega y no hebrea, babilónica o egipcia a causa de la eficiencia superior del alfabeto (...). Conseguir un traslado completo a un sistema de reconocimiento visual requería una fluidez visual comparable.” (Havelock 1986, p. 100)

Es apenas la escritura alfabética con su visualización estricta de los fonemas la que erradica y progresivamente va haciendo obsoleta la función de la memoria acústico rítmica y, con ella, la configuración o el patrón como forma de articulación de la experiencia. La conciencia configuracional misma como forma de comunicación del conocimiento queda desplazada por la articulación y transmisión lineal y analítica del conocimiento. El registro en prosa elimina la necesidad de la memoria entrenada rítmicamente así como de las respuestas emotivo corporales, sintonizadas o reflejas, a lo escuchado.

La prosa apareció con la pérdida de *constricciones* que hasta entonces había impuesto el ritmo de la memorización oral, y poco a poco asumió el papel de vehículo de la descripción de hechos y cosas, así como de *teorías*. De este nuevo fenómeno en el ámbito de la conciencia nos da cuenta Havelock cuando sugiere que gracias a esta nueva tecnología apareció la historia, *como empresa esencialmente prosaica*.

“Los jonios Hecateo y Herodoto fueron los pioneros, seguidos por Tucídides, el primer historiador ático.” (Havelock 1986, p. 110)

Podríamos mantener como hipótesis que fue la desaparición de la necesidad de articular el conocimiento de maneras rítmica alrededor de temáticas conocidas, es decir, fijas, lo que ofreció por primera vez lo que podríamos llamar la apertura de mente frente a los hechos, los sucesos, como algo completamente nuevo, original. Y esta apertura al cambio, a la modificación y lo no tradicional, la posibilidad de la reflexión a diferencia de la respuesta refleja, habría sido fundamental no sólo para el nacimiento de la historia, sino también para la filosofía con su articulación lógica y para la ciencia con su procedimiento descriptivo reflexivo. El punto importante aquí es la distinción entre palabra y realidad y, con ello, el surgimiento por el problema de la correspondencia entre ambas, es decir, de la verdad.

El nuevo lenguaje iba acompañado de un nuevo léxico y una nueva sintaxis, aptos para la teoría, basados en un mayor uso del verbo “ser”. Este verbo es por antonomasia el verbo de la clasificación, la cual, a su vez, supone el “ver” o el considerar unidades aisladas, por ejemplo – en el libro X de la República, de Platón – la cama como separada del conjunto de la economía doméstica, es decir, de su configuración existencial. El ver sucesivamente a la cama, la silla, el perol, etc., uno tras otro y cada uno al margen de los demás, de tal manera que puedan ser clasificados, supone al observador neutral, completamente distinto de aquel que opera utilizando dichos instrumentos, quien no los observa, sino que, precisamente, actúa

y, en vez del verbo ser – “es” una cama, “es” una silla, etc. – utiliza palabras para su acción como “recostarse”, “sentarse”, “cocinar”. El predominio del verbo ser es el predominio del hombre teórico, del hombre visual, quien básicamente observa, frente al hombre de acción, el hombre involucrado en las configuraciones operativas existenciales.

Havelock dice que

“[l]a sustitución del ‘presente sin tiempo’, que se convirtió en ‘presente lógico’ en lugar del ‘presente inmediato’, del pasado o del futuro, fue objeto de preocupación para los filósofos preplatónicos y en particular de Parménides. Sus versos ilustran vivamente la dinámica de la asociación entre el lenguaje oral y el escrito de sus días. No es este el lugar para examinar su sistema, excepto para notar que su dramatización del verbo ‘ser’, en su forma de presente, *estí*, y su participio de presente neutro genérico, *eón*, representa un uso lingüístico que, [según Havelock] a juicio de Parménides, había de remplazar el lenguaje homérico de la acción y del acontecimiento, del ‘nacer’ y ‘perecer’.” (Havelock 1986, p. 106s.)

Es decir, el lenguaje del tópico existencial pasa a ser substituido por el lenguaje de la articulación lógico formal, *completamente desligado de cualquier tópico*. Havelock señala que

“[e]l análisis de las dimensiones lógicas, epistemológicas y ontológicas de este verbo [del verbo ser] se han convertido en un lugar común en los historiadores del pensamiento griego, especialmente cuando esas preocupaciones salen a la luz en los diálogos de Platón, que es preciso recordar siempre, documentos escritos, frutos de los desvelos vitalicios de un escritor.” (Havelock 1986, p. 107)

Por la necesidad de preservar la memoria, el lenguaje era indisociable de una economía de la repetición, de la mera reactualización. En cambio, gracias al registro puramente visual de los fonemas propio de la tecnología alfabética, se disponía por vez primera e ilimitadamente de los recursos de la documentación. La página es el registro visible de las palabras pronunciadas y también de las meramente pensadas, por lo que puede utilizarse como medio meramente visual para nutrir una memoria desligada de las necesidades de la rima y del tópico⁷. La página es el soporte para la memorización sin necesidad de la reactualización dramática de lo sabido, como ocurre en la acción ritualizada que acompaña a la declamación rítmica de los conocimientos articulados no lógicamente sino míticamente. La página pues, elimina la necesidad de los lugares comunes y de, por así decirlo, la partitura de ejecución ritual y su acompañamiento verbal musical.

El tipo de discurso propiciado por la escritura alfabética griega ofrecía sus propias libertades y daba nuevos estímulos. Recordemos que el oralismo había favorecido lo tradicional y lo familiar en sus formas y contenidos.

⁷ De hecho el problema ya no es nutrir la memoria, ya que en vez de ella se tiene al registro, por lo que la liberación de la mente respecto de la memoria abre la posibilidad de la reflexión.

“Un almacén que no era ya acústico, sino visiblemente material se podía ampliar; y los contenidos documentados ya no tenían que referirse únicamente a lo que era ya familiar y, por lo tanto fácil de recordar.” (Havelock 1986, p. 109s.)

El discurso alfabético griego, dada la inmediata fluidez manifiesta en una nueva gramática, permitía enunciados innovadores y, así, señala Havelock,

“(…) el lector atento podía reconocerlos con tranquilidad, ‘asimilarlos’ y ‘meditarlos’. Bajo condiciones acústicas, tal operación no era posible.” (Havelock 1986, p. 110)⁸

Las ventajas de la escritura tuvieron como precio la pérdida de la emotividad rítmica de la palabra hablada. Pero para matizar este juicio sobre las diferencias entre la palabra escrita y la palabra viva es necesario recordar el ambiente espiritual prevaleciente en las escuelas filosóficas: Thomas A. Szlezak sostiene que

“[e]n Platón, la amistad como fundamento de la escuela filosófica, está presente desde la convicción de que el verdadero filosofar sólo era posible entre amigos.” (Szlezák 1997, p. 23)

Resulta pues muy plausible que en los gimnasios se tuviera como motivación central mantener la cohesión a través de la amistad, lo cual supone una gran actualidad del diálogo, de la comunicación verbal. Luigi Pizzolato citado por Pérez Cortes nos dice

“(…) que el propósito declarado de la Academia era formar individuos que, mediante el conocimiento, fuesen aptos para la acción política, pero alcanzar ese objetivo requería la amistad puesto que, según el *Alcibíades*, la amistad y la concordia son las premisas y no el resultado de la virtud de la justicia.” (Pérez 2004, p. 119)

Pizzolato continua su explicación planteándonos que

“(…) este pensamiento no estaría completo sin la idea platónica de que la amistad no es un afecto independiente del amor. Precisamente, esto es congruente con el hecho de que, tal como se percibe en el *Lisias*; en el *Fedro* y en le *Banquete*, existe en Platón una concepción aun próxima a la idea tradicional que veía en la amistad, como la expresión del amor sublimado, el verdadero fundamento de la educación.” (Pérez 2004, p. 119)

Según esto, para Platón la enseñanza requiere de un diálogo justificado por la amistad, una amistad a su vez dominada por el amor. Esto indica que en el contexto platónico resultaba inconcebible un proceso de enseñanza/aprendizaje puramente intelectual, mediante un ejercicio de la racionalidad desligada de la emoción. Pero el diálogo no es lo mismo que el mito, ya que este último es un conjunto de fórmulas temáticas y lingüísticas con una gran fijeza, mientras que el diálogo es abierto.

Los miembros de las sociedades míticas no dialogan, hablan de manera ritualizada y comunican la tradición, funcionan, como dijimos arriba, en una especie de sintonía o resonancia – en última instancia no dialogan sino comandan, porque todo lo que dicen se

⁸ Meditarlos significa reflexionar sobre ellos.

remite a la tradición, es decir al mito como revelación divina que indica todo lo que hay hacer —. Aunque este fuertemente ligado a la dimensión sentimental y pueda, también, recurrir a fórmulas lo cual no puede más que ser el resultado de una articulación alfabética de la experiencia, es decir, de que la escritura haya alcanzado una gran difusión y, al mismo tiempo, de que haya tenido un efecto decisivo en la desarticulación del saber mítico, de la conciencia configuracional. Si bien la importancia de la emotividad en la comunicación oral impide el desarrollo exclusivo de un discurso puramente racional, la escritura ha tenido ya el impacto decisivo, consistente en un desmembramiento o análisis del contenido de la conciencia configuracional, es decir, del mito. En otras palabras, la importancia del diálogo en las escuelas filosóficas y academias muestra que las potencialidades del medio visual de la escritura han hecho ya una contribución profunda al desarrollo del espíritu filosófico.

La forma dialógica misma es un resultado de la textualidad como base de la articulación analítica de la conciencia. La lectura y la escritura tuvieron que ser prácticas comunes en la Academia, si se les piensa como una simbiosis entre la escritura y la lectura en voz alta. Así, podemos entender que en la Academia de Platón debió desarrollarse un interés necesario por los libros y una necesidad por el escrito alfabético. Sin embargo, no debe pensarse la palabra hablada como la expresión audible de textos mudos, pues no preceden al habla los signos visibles trazados en silencio.

Junto a la actividad textual, existió una intensa actividad oral destinada a la formación de los discípulos. Platón es índice de una intensa valoración del escrito coexistiendo con principios socráticos que descansan en la oralidad⁹. No es el texto, con los signos y las armonías propios de la lectura, lo que determina la modulación de la voz viva, que impuso sus propósitos y sus modulaciones al escrito. Al inicio del *Fedro* podemos encontrar un ejemplo para comparar la lectura en voz alta con la palabra hablada y sus recursos rítmicos y emotivos. Ahí Sócrates se encuentra con Fedro, quien viene de escuchar a Lisias. Sócrates le pide que repita las palabras del orador, pero Fedro muestra resistencia porque Lisias había leído su discurso y él, Fedro, no podría decirlo como el propio Lisias:

⁹ Puesto que Platón recibió un influjo del método socrático y aceptaba a la dialéctica como vía privilegiada para el conocimiento, nos aventuramos a suponer que Platón hizo suyo el procedimiento de interrogación y respuestas (mayéutica), que permitía hacer explícitas las opiniones a fin de argumentar a favor o en contra de ellas, si fuera necesario. En las “(...) concepciones [que] están presentes en el *Menón*, en las que el esclavo llega a la solución de un problema geométrico: ahí se pone en escena un recorrido heurístico que, mediante un intercambio de preguntas y respuestas, y recorriendo senderos a veces erróneos, a veces adecuados, conduce a un saber verdadero. La reminiscencia lograda por el esclavo no es la reconstrucción de un conocimiento previamente adquirido, no es una recordación, sino una *ἀνάμνησις* (recuerdo o mención)... más bien una evasión del tiempo, un recorrido interior para sacar a la luz, liberada del olvido, la geografía objetiva y eterna de la idea. (...) Según Platón, el conocimiento verdadero se alcanza únicamente a través de una progresión interior, la formación del alma que requiere el diálogo y la palabra viva.” (Pérez 2004, p. 127s.)

Fedro.- ¿Cómo dices, mi buen Sócrates? ¿Crees que yo de todo lo que con el tiempo y sosiego compuso Lisias, el más hábil de los que ahora escriben, siendo como soy profano en estas cosas, me voy a acordar de una manera digna de él? Mucho me falta para ello. Y eso que me gustaría más llegar a ser rico.

Sócrates.- ¡ Ah, Fedro! Si yo no conozco a Fedro, es que me he olvidado de mí mismo; pero nada de esto ocurre. Sé muy bien que el tal Fedro, tras oír la palabra de Lisias, no se conformó con oírlo una vez, sino que le hacía volver muchas veces sobre lo dicho y Lisias, claro está, se dejaba convencer gustoso. Y no le bastaba con esto, sino que acababa tomando el libro y buscando aquello que más le interesaba (...).

Fedro.- (...) en realidad, Sócrates no llegué a aprenderme las palabras una por una. Pero el contenido de todo lo que expuso, al establecer las diferencias entre el que ama y el que no, te lo voy a referir en sus puntos capitales, sucesivamente, y empezando por el primero.

Sócrates.- Déjame ver, antes que nada, querido, qué es lo que tienes en la izquierda, bajo el manto. Sospecho que es el discurso mismo (...).

Fedro.- Calma. Que acabaste de arrebatarme, Sócrates la esperanza que tenía de ejercitarme contigo. Pero ¿dónde, quieres que nos sentemos para leer?¹⁰

Es importante notar que en los pasajes anteriores, Sócrates no actúa como lo haría cualquier persona moderna que sepa leer, pues en ese caso habría pedido el texto para leerlo por sí mismo en lugar de solicitar a su acompañante que le diera lectura. En este fragmento encontramos una síntesis muy apretada de los objetivos que tenía la lectura en la antigua Grecia. Parece razonable mantener la hipótesis de que la causa por la cual Sócrates le pide a Fedro que dé lectura al escrito es porque Fedro ha escuchado personalmente a Lisias y ello le permite leer con la emotividad y la cadencia con que el autor del texto, Lisias, le daba lectura, devolviéndole al escrito el brío y la vivacidad de la elocución original.

Resulta conveniente abordar en este punto la supuesta “paradoja” que, en relación con la oralidad y la escritura, resulta del estudio de Platón. Siendo Platón un escritor tan notable, surge naturalmente la pregunta de cómo es posible que pudiera expresar reservas frente a la escritura como vía hacia el conocimiento. En el caso de Platón, que ya vivía los efectos de la asociación de la oralidad y la escritura alfabética, *del oído y del ojo*, “escribiendo”, son claras sus reservas frente a la escritura. Platón creía, o por lo menos así lo insinuaba, que la escritura provocaba la pérdida de ciertos valores de la palabra. Havelock señala la preferencia de Platón por el habla y el oído sobre la escritura. La forma aparentemente hablada de sus diálogos lo atestiguan:

“En uno de ellos, el *Fedro*, incluso se esfuerza por dar prioridad al mensaje oral frente al escrito, aunque con resultado ambiguo.” (Havelock 1986, p. 111)

¹⁰ Platón: *Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992 Traducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, 228 a- 228 b

Platón parece tener convicciones socráticas si se considera que en el diálogo *Fedro* conserva de su maestro una concepción del saber y de la virtud asociada a un “saber hacer”, es decir, como un producto de un largo camino espiritual e interpersonal que no puede ser substituido por la escritura. Las dudas que asaltan a Platón con respecto de la escritura se originan de la constatación de que el escrito ofrece al lector la imagen visible y permanente, pero también invariable y externa de toda clase de discurso. De ahí se derivan algunas consecuencias. Cuando se lanzan preguntas que se dirigen a la búsqueda de la verdad, el escrito en principio brinda siempre una y la misma respuesta y, asediado, es incapaz de acertar nada en su propia defensa:

Fedro.- ¡Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje!

Sócrates.- El caso es, Amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o una roca, sólo con que dijese la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.

Fedro.- Tienes razón al reprenderme, y pienso que con lo de las letras pasa lo que el tebano dice.

Sócrates.- Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.

Fedro.- Exactamente.

Sócrates.- Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fuera pensado (...). Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quienes no (...).

Fedro.- Muy exacto es todo lo que has dicho.

Sócrates.- Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?

Fedro.- ¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?

Sócrates.- Me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.

Fedro.- ¿Te refieres a ese discurso lleno de vida de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?

Sócrates.- Sin duda (...).¹¹

¹¹ Platón: *Fedro*, en: *Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992 Traducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, 275 c-d 276 a, pp 404s.

Partiendo de los extractos anteriores podemos argumentar que el pretendido rechazo de Platón hacia la escritura alfabética, como tecnología de almacenamiento cognitivo, se da por el supuesto platónico de que con el acto de escribir y leer sólo se posibilita una apariencia de la verdad, o sea una opinión. Es decir, la escritura pretende educar al lector, pero según la doctrina platónica este debe tomar la enseñanza como una opinión externa, por que no ha llegado a la experiencia de alcanzar por sí mismo la inteligibilidad de la cosa. El lector no sacará provecho porque carece de entrenamiento espiritual y en cambio tendrá la falsa impresión de que habrá comprendido, lo que, en realidad, no ha ocurrido. También Ong da cuenta de este fenómeno sugiriéndonos que

“[e]n el *Fedro* y en la *Carta VII* Platón expresa severas reservas acerca de la escritura, como una manera inhumana y mecánica de procesar el conocimiento, insensible a las dudas y destructora de la memoria, aunque, como ahora sabemos, el pensamiento filosófico por el que luchaba Platón dependía totalmente de la escritura.” (Ong 1982, p. 24)

El reproche que la carta VII dirige a Dionisio de Siracusa es justamente que ha querido comunicar un tipo de conocimiento que no posee aún, un conocimiento que ha escuchado (¿leído?), pero que únicamente se adquiere después de una larga introspección. La razón es que la escritura permanece fija en trozos de papiro, de una manera externa a la persona, en cambio la instrucción verbal, en la concepción socrático-platónica, se adhiere al alma del que aprende, mediante el asentimiento constante que otorga en diversos contextos la discusión¹². Tanto en el *Fedro*, como en la *VII Carta*, concebidas como parte del pensamiento platónico, nos damos cuenta de que la escritura ocupa un lugar importante, pero, ciertamente, limitado en la indagación de Platón.

En este punto surgen nuevos interrogantes: ¿cómo puede un escritor de la talla de Platón estar convencido de que la escritura genera limitaciones? ¿De dónde provienen sus reservas? Unas de las posibles respuestas que podríamos brindar sería la cierta cercanía con los remanentes del universo oral, pues su crítica a la escritura tiene un tono de arcaísmo, que se explicaría por el contexto y la tradición en la que Platón se encontraba; incluso parece posible

12 Platón dice: “En este sentido me dirigía yo a Dionisio con mis palabras, pues ni le di explicaciones completas ni él tampoco me las pidió, ya que hacía como que sabía muchas cosas y las más importantes, y presumía de estar ya bastante informado (...). He oído decir que, posteriormente, incluso ha escrito, a propósito de estas cuestiones que entonces aprendió, un tratado que presenta como materia propia, y no como fruto de las explicaciones recibidas (...) En todo caso, al menos puedo decir (...) de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.” Platón: *Cartas*, Madrid, Gredos, Traducción y notad de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Carta Numero VII, 341 b-c, p. 513.

que él no fuera el único que expresara dudas al respecto¹³. Otra respuesta sería que los reparos platónicos provendrían del encontrarse en medio de una alteración radical de la percepción y de la conciencia que él, Platón, era incapaz de asumir en todas sus consecuencias.

El pensamiento filosófico de Platón se basa en el análisis. Como lo muestra Havelock en su *Preface to Plato*, dicho pensamiento fue posible gracias a los efectos que la escritura había tenido en los procesos mentales. Para Walter Ong

“(…) la epistemología entera de Platón fue inadvertidamente un rechazo programado del antiguo mundo vital, variable, cálido y de interacción personal propio de la cultura oral (representada por los poetas, a quienes no admitía en su República).” (Ong 1982, p. 79)

Ong continua su exposición acerca de esta forma distinta de captación intelectual planteándonos que

“[e]l término *idea*, forma, tiene principios visuales, viene de la misma raíz que el latín *video*, ver (...). La forma platónica era la forma concebida por analogía con las formas visibles. Las ideas platónicas no tienen voz, son inmóviles, faltas de toda calidez; no implican interacción sino que están aislada; no integran una parte del mundo vital humano en absoluto, sino que se encuentran totalmente por encima y más allá del mismo.” (Ong 1982, p. 79s.)

Por supuesto, debe evitarse el anacronismo, ya que Platón no conocía esta distinción psíquica de la percepción. Lo único que puede enfatizarse es la relación entre la palabra hablada y sus transformaciones tecnológicas, es decir la escritura alfabética griega. Sus reticencias parecen afectar únicamente la comunicación filosófica escrita y aún en este caso no existe ningún rechazo, sino sólo la consideración de que la escritura como vehículo único para la captación de conocimiento es insuficiente. Walter Ong da cuenta de lo anterior diciendo que

“[p]or supuesto, una vez que la sensibilidad producida caligráficamente, para la precisión y la exactitud analítica es interiorizada, puede retroalimentarse a su vez en el habla, y eso es lo que sucede. Aunque el pensamiento de Platón se expresaba en forma de diálogo, su exquisita precisión se debe a los efectos de la escritura en los procesos intelectuales, pues los diálogos de hecho son textos escritos. A través de un texto escrito presentado en forma de diálogo, [se] avanza de manera dialéctica hacia el esclarecimiento analítico de temas que Sócrates y Platón heredaron de manera más ‘totalizada’ – ajena al análisis –, narrativa y de forma oral.” (Ong 1982, p. 103)

Podemos concluir que en Platón la cuestión de si la escritura sirva o no sirva en sí misma, jamás se plantea. Su problema es existencial: ¿Cuál es la manera que el filósofo puede hacer

13 Sergio Pérez Cortes dice: “Isócrates (...) consideraba igualmente que los hombres confían más en la palabra hablada que en la palabra escrita, agregando el argumento usual de que la escritura no puede defenderse, ni aportar precisiones sobre sí misma. (...) Isócrates mismo explicaba que la palabra escrita es menos persuasiva que la palabra hablada, comenzando por la persuasión generalizada de que el escrito está compuesto para la autoexhibición y los beneficios monetarios. En el mismo momento, el sofista Alcídamente de Elea había escrito una obra titulada *Contra los escritores de discursos escritos*.” (Pérez 2004, p. 130)

uso de ella y qué cabe esperar al nivel de reestructuración mental y existencial? Platón dio un gran paso para alejarse de la tradición oral, pero fue un paso reticente. La poesía tuvo que ceder su lugar a una nueva forma de enfrentarse a problemas inéditos y tuvo que tomar el lugar ahora conocido. Los poetas fueron despojados de su anterior lugar público en la *polis*, de rectores y sabios, para pasar a simplemente deleitar, sin ser ya los portadores de un saber comunitario; de hecho, el mismo saber comunitario mítico tuvo que ir cediendo su lugar al conocimiento objetivo del mundo. Ahora podemos entender a la escritura alfabética, como precursora de la filosofía con el grado de autonomía que hoy se le concede.

Bibliografía y abreviaturas:

Havelock, Eric A. 1986, *The Muse Learns to Write*, Yale University Press, New Haven and London.

Olson, David R.; Torrance, N.1995, *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, Barcelona.

Ong, Walter, J. 1988, *Orality and Literacy*, Routledge, London and New York.

Ong, Walter, J. 1967, *The Presence of the Word*, Yale University Press, New Haven.

Pérez, Cortés, Sergio, 2004, *Palabras de filósofos*, Siglo veintiuno editores, México.

Szlezák, Thomas, 1997, *Leer a Platón*, Alianza editorial, España.

** Platón, *Banquete, Fedón, Fedro*, traducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1992.

** Platón, *Cartas: Carta Numero VII*, traducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1992.

De los Ideales de la Ilustración a la Racionalidad Intersubjetiva. Claves para la enseñanza

José Antonio Calvo Barrena

1. Kant y los Ideales de la Ilustración.

Se inician en el siglo XVII una serie de procesos de maduración intelectual que comienzan entonces a configurar el ideal de la conciencia ilustrada como clave de la “salvación” del hombre en el mundo y no fuera de él. Estos procesos irán evolucionando durante un siglo hasta encontrar su culminación socio-histórica, con la Revolución Francesa, y filosófica, con la obra kantiana a fines del siglo XVIII. Lo que la Ilustración busca desesperadamente es poder sacar al hombre de su miseria intelectual y material; de su dependencia de las creencias supersticiosas; de su incapacidad de ejercer la soberanía de su propia conciencia. En la obra “*¿Qué es la Ilustración?*”, Immanuel Kant deja escrito lo siguiente:

La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.¹

El hombre debe atreverse a hacer uso de su razón. La racionalidad humana se convierte, así, en la piedra de toque de todo el pensamiento moderno. Si la humanidad es capaz de valerse por fin de su razón (y de su conciencia, como advierte Kant), sólo debería poder esperar un futuro feliz, libre de miserias y emancipado de todo tipo de subyugaciones.

Este ideal centrado en la razón inicia para el hombre un modo de relación con su entorno basado en el dominio, puesto que es el dominio, la conquista de la naturaleza lo que le ha de descubrir la clave que le permitirá vencer sus inseguridades y limitaciones, para colocarlo dentro del mundo natural en el lugar central que le corresponde. Kant, como se ha mencionado antes, avisa entonces que no sólo se puede tratar de descubrir cómo conoce la mente humana, sino que es imprescindible para el hombre conocer los aspectos prácticos de este conocimiento; no sólo cómo conoce la razón, sino cómo debe dirigir el comportamiento del hombre en el mundo. La ética kantiana pretende precisamente definir de qué manera la razón es capaz de determinar la voluntad y la acción moral. En contra de las éticas materiales

¹ Cita extraída de la siguiente dirección en la red: www.cibernous.com/autores/kant/textos/ilustracion.html

anteriores a su tiempo, que aspiraban a definir específicamente los mandamientos morales que debía respetar el hombre en sus acciones, Kant decide que lo importante es determinar los valores formales, universales y, sólo entonces, extraer los criterios de moralidad aplicables al hombre concreto. Lo importante es percibir aquí que la voluntad del hombre es autónoma y que la ética, a lo sumo, puede únicamente indicar lo que resultaría conveniente con respecto a la ley moral. Las acciones serán moralmente buenas siempre que la intención del sujeto sea buena. La voluntad depende de la razón: es la capacidad de obrar de acuerdo con unos principios universales que la razón es capaz de concebir en su autonomía. La acción moral depende, por tanto, de un acto de voluntad dirigido al cumplimiento de un deber.

Las leyes morales, tal como las concibe Kant, se presentan como imperativos: imperativos hipotéticos, que son imperativos que condicionan la acción a la consecución de un fin, e imperativos categóricos. Los imperativos categóricos son válidos por sí mismos, sin que deba obrar ninguna condición. Estos principios categóricos constituyen el principio de la moralidad. Es la razón la que actúa para discernir en ellos cómo debe querer la voluntad. En una de sus formulaciones, el imperativo categórico reza:

Obra de acuerdo con la máxima según la cual puedas al mismo tiempo esperar que se convierta en una ley universal.

Otra de las formulaciones del imperativo categórico incluiría la siguiente:

Obra de tal manera que la voluntad pueda considerarse en sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal.

Estas máximas son *facta* de la razón: cada una de ellas es una regla universal y necesaria que procede de la razón misma. Para la práctica en el mundo, la razón no necesita una indicación externa de lo que debe o no debe hacerse. Kant afirma de esta manera la autonomía de la razón en tanto que sola legisladora de sí misma. Kant, pues, confirma la autonomía del sujeto pensante. Lo que este proceso consigue definir en sus líneas principales, pues, es lo que se ha venido a denominar el “Paradigma de la conciencia”.

2. La Escuela de Frankfurt y la condición posmoderna.

En 1947 Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, dos de los más importantes integrantes de la llamada “Escuela de Frankfurt”, publican una obra que habría de ejercer una influencia enorme en los debates sociológicos de la época, la *Dialéctica de la Ilustración*. Estos autores siguen principalmente la estela de otros dos pensadores alemanes, campeones - desde perspectivas muy diferentes - de la crítica contra el sistema capitalista, Max Weber y Carlos Marx. Inculcados por los atroces acontecimientos ocurridos antes y, muy especialmente,

durante la segunda guerra mundial – que ellos mismos, miembros ambos de familias de ascendencia judía, hubieron de sufrir directamente al verse forzados a afrontar el exilio -, ponen su empeño en la *Dialéctica* por descubrir las claves de la realidad político-social que hayan podido dar pie a una regresión tan brutal, tan irracional hacia modos sociales marcados por la incivildad y el odio en sus formas más salvajes². De lo que se trata principalmente es de averiguar los motivos que han llevado a un fracaso tan rotundo de los ideales de la Ilustración, para los cuales el progreso, conducido siempre por la razón, sólo podía haber asegurado la creación de un mundo civilizado, estable y en paz. La tesis que anida en el centro de la *Dialéctica* es la que, de modo similar a algunas de las afirmaciones de Max Weber, lleva a Adorno y a Horkheimer a la conclusión de que, en realidad, las catástrofes en las que hubieron participado de un modo u otro los países más desarrollados del momento no hubieron ocurrido de manera casual. Para ellos, la evolución de la racionalidad humana sólo podía haberse dado como un progreso en la voluntad de dominio y, por tanto, como un avance del violento instinto de supervivencia de la especie. La indiferencia y la pasividad burguesas hacia el sufrimiento extremo – percibidas como uno de los mayores delitos morales en la ciénaga moral del tiempo – no reclamarían una explicación dirigida hacia su carácter excepcional, precisamente porque no se trataría de una ocurrencia sorprendente, sino consustancial al instinto mencionado.

La voluntad de dominio responde a una racionalidad instrumental, una racionalidad que actúa de acuerdo a fines (*Zweckrationalität*, palabra acuñada por Max Weber); esto es, con vistas a procurarse unos beneficios previsibles. La ciencia y la tecnología — se entiende — gozan de una posición preeminente en este sistema, ya que constituyen la herramienta para la exploración y explotación de los recursos; para la exploración y explotación del ser humano también, mediante el uso de un lenguaje y unos conocimientos que están vetados a la mayoría. Esta racionalidad se dirige hacia el exterior, para actuar sobre la naturaleza, por eso mismo sobre-explotada hasta límites irracionales. Se dirige también hacia el interior, para ejercer su dominio sobre los propios individuos, por medio de convenciones ideológicas y culturales que los obligan a aceptar como propios objetivos que les son ajenos, que los obligan asimismo a identificarse con la imagen del éxito social y a actuar, por tanto, como mercancías en el mercado de las personalidades. Los medios de comunicación contribuyen de manera especial a mantener esta dolorosa ilusión. Y ambos, convenciones culturales y medios

² A modo de ejemplo y para intentar comprender uno de los episodios más significativos de estos procesos de embrutecimiento, valga la mención de la novela *La Noche* de Elie Wiesel, donde este autor narra su propia experiencia en diversos campos nazis de exterminio durante la segunda guerra mundial.

de comunicación, funcionan bajo el control de la industria cultural, de carácter institucional. La ilusión de los pensadores ilustrados según la cual el desarrollo de la ciencia conllevaría un crecimiento en la libertad del hombre, se revela en la sociedad capitalista avanzada como la creación de lo que Weber denomina la “jaula de hierro” de la racionalidad burocrática. Según Adorno y Horkheimer, esta racionalidad instrumental responde a la necesidad fundamental de la producción en el centro de las prioridades. La sociedad a la que ha llevado este tipo de racionalidad es una sociedad en la que son el trabajo, la eficiencia en la producción los que determinan el valor real del ser humano.

En su *Dialéctica*, Adorno y Horkheimer realizan una crítica feroz de la sociedad partiendo de sí misma; pero no son capaces de ofrecer una puerta de salida, porque, para ellos, esa puerta no está definida. Para ellos, lo esencial es el hecho de poder mantener una actitud crítica frente a las asimetrías y los abusos, pero no logran ver la luz al final del túnel, situados en la perspectiva del tiempo en el que escriben, cuando el mundo es un lugar devastado por la guerra y la ignominia. Los ideales de la Ilustración han derivado de manera necesaria hacia la racionalidad instrumental y, con ella, hacia el apetito omnipresente de dominación.

¿Es eso todo? ¿Es éste el final de la historia, como han querido algunos? ¿Es éste el final de la modernidad, entendida como el ideal de progreso hacia la realización completa de las aspiraciones del ser humano? La primera generación de la Escuela de Frankfurt (y alguno de los primeros discípulos, como es el caso de Herbert Marcuse, cuyas obras de crítica social *El hombre unidimensional* o *Eros y civilización* obtendrían una difusión extraordinaria) debe adjudicarse una parte importante de la responsabilidad en la reproducción de las fuerzas que habrían de desembocar en los fenómenos de la posmodernidad. El fenómeno posmoderno constituirá una especie de reorganización intelectual para hacer frente a la imposibilidad de continuar creyendo de manera inocente en los ideales ilustrados. Una “reescritura”, dirá el filósofo Jean-François Lyotard. La posmodernidad nace, pues, del descreimiento, del escepticismo más radicalizado con respecto de las posibilidades de alcanzar las metas universales de felicidad con el apoyo de la racionalidad humana. Ya no se cree, por tanto, que el progreso pueda constituir necesariamente un bien para la humanidad. El filósofo italiano Gianni Vattimo recuerda:

Fue Arnold Gehler, en un ensayo de 1967 sobre la secularización del progreso, quien atrajo la atención sobre el hecho de que hoy el progreso, el desarrollo de lo nuevo se ha vuelto rutina en todos los campos de la vida...³

Jean-François Lyotard, en su obra *Réécrire la modernité (Reescribir la modernidad)* nos da

³ Vattimo, Gianni: <<El futuro pasado>>, en Letra Internacional, n. 4, p. 48.

una definición de lo que, a su juicio, sería la posmodernidad:

La posmodernidad no es una época, sino la reescritura de algunas de las características proclamadas por la modernidad y, ante todo, la manifestación por parte de la modernidad de que su legitimidad se funda en el proyecto de liberar a la humanidad entera por medio de la ciencia y la tecnología.⁴

Una “reescritura” que rechaza las grandes narraciones, los grandes ideales, los universales. En el prólogo a su obra tal vez más famosa, *La condición posmoderna: Informe del saber*, Lyotard escribe:

Simplificando hasta el extremo, defino posmoderno como incredulidad hacia las metanarrativas. Esta incredulidad es sin duda un producto del progreso de las ciencias: pero ese progreso a su vez la presupone. [...] La función narrativa está perdiendo sus “functores”, su gran héroe, sus grandes peligros, sus grandes viajes, su gran meta. Está siendo dispersado en nubes de elementos de lenguaje narrativo; narrativo, pero también denotativo, prescriptivo, descriptivo, etcétera. Con cada nube se transmiten valores pragmáticos que son específicos de su clase. Cada uno de nosotros vivimos en la intersección de muchas de estas valencias. Sin embargo, no establecemos necesariamente combinaciones estables de lenguaje, y las propiedades de aquéllas que establecemos no son por necesidad comunicables.⁵

Lyotard caracteriza nuestra época como un tiempo marcado por el escepticismo hacia las “meta-narrativas”; esto es, hacia esas prácticas teóricas que quieren explicar el mundo mediante sistemas cuya intención, parece, es la de abarcarlo todo. Para Lyotard, los seres humanos nos hemos vuelto más conscientes de la diferencia, de la incompatibilidad recíproca de nuestras aspiraciones y creencias. Debido a ello, la posmodernidad se caracteriza precisamente por una abundancia de *micro-narrativas*, de explicaciones locales y puntuales. Este concepto de la “micro-narración” está directamente conectado con la idea de los “juegos del lenguaje” wittgensteinianos, y denota la multiplicidad de comunidades de significado, los innumerables sistemas distintos en los que se producen significados y donde se crean las reglas pragmáticas particulares que permiten su circulación.

Acaso debamos insistir una vez más en nuestra pregunta: ¿Es éste, pues, el final de la

⁴ Cita extraída de la siguiente dirección en la red:

www.idehist.uu.se/distans/ilmh/pm/lyotard-quotations.htm. El original reza:

Postmodernity is not a new age, but the rewriting of some of the features claimed by modernity, and first of all modernity's claim to ground its legitimacy on the project of liberating humanity as a whole through science and technology.

⁵ Cita extraída de la siguiente dirección en la red:

www.idehist.uu.se/distans/ilmh/pm/lyotard-introd.htm. El original reza como sigue:

Simplifying to the extreme, I define postmodern as incredulity toward metanarratives. This incredulity is undoubtedly a product of progress in the sciences: but that progress in turn presupposes it. [...] The narrative function is losing its functors, its great hero, its great dangers, its great voyages, its great goal. It is being dispersed in clouds of narrative language elements--narrative, but also denotative, prescriptive, descriptive, and so on. Conveyed within each cloud are pragmatic valencies specific to its kind. Each of us lives at the intersection of many of these. However, we do not necessarily establish stable language combinations, and the properties of the ones we do establish are not necessarily communicable.

modernidad, entendida como el ideal de progreso que debía conducir al ser humano hacia la realización completa de sus aspiraciones?

3. La racionalidad intersubjetiva.

Jürgen Habermas, miembro de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, discípulo y, en su juventud, colaborador directo de Adorno, entiende que el de la Ilustración no es un proyecto desahuciado. Para él, éste es un proyecto inconcluso, que, por tanto, debe ser retomado para ser llevado adelante⁶. Es preciso, pues, abrir un nuevo camino a las viejas promesas emancipatorias de la modernidad. No obstante, ¿cómo puede lograrse una empresa de estas características, cuando todos los caminos parecen definitivamente cancelados?

En opinión de Habermas el camino está abierto. No sólo está abierto ahora, pero lo ha estado desde un principio. Para él, la clave consiste en reelaborar la conciencia crítica kantiana, de carácter universal, en términos de intersubjetividad y de diálogo. El lenguaje que empleamos en nuestros intercambios comunicativos diarios en el *mundo de vida* es justamente el medio específico a través del cual podemos lograr un entendimiento con el otro. Ésta es, precisamente, la razón de ser del lenguaje, su *telos*. Un entendimiento, por otra parte, al que debemos aspirar sistemáticamente, de modo que los consensos logrados por personas libres y responsables mediante el uso de la argumentación pueda constituirse en la base de nuestras relaciones interpersonales y, consecuentemente — aunque de manera ideal —, de todo el tejido socio-político.

Cabe mencionar aquí la descripción realizada por Habermas del ámbito del sistema institucional, que sería aquél que “administra” y marca culturalmente la vida de la sociedad, enfrentado a ese otro ámbito del “mundo de la vida”, el mundo de las relaciones diarias articulado en tres esferas: la cultura, la sociedad y la personalidad. El sistema ha colonizado el mundo de vida. Esto no implica, sin embargo, que las fuerzas de tipo instrumental que lo caracterizan deban ser eliminadas, sino asimiladas a una lógica diferente de las relaciones individuo-sociedad. La racionalidad comunicativa debe ayudar al individuo a abstraerse de esa acción instrumental y a ejercer una relación crítica con respecto de la racionalidad burocrática. En palabras de Paulo Freire:

O diálogo é o encontro amoroso de homens que, mediatizados pelo mundo, o “pronunciam”, isto é, o transformam, e, transformando-o, o humanizam para a humanização de todos.

Este encontro amoroso não pode ser, por isto mesmo, um encontro de inconciliáveis. Não há nem pode

⁶ Véase el artículo: <<Modernidad: Un proyecto incompleto>>, de Jürgen Habermas, en la siguiente dirección de la red: www.cenart.gob.mx/datalab/download/Habermas.pdf

*haver invasão cultural dialógica; não já manipulação nem conquista dialógicas: estes são termos que se excluem*⁷.

3.1. Los tipos de conocimiento.

Habermas argumenta que existen tres tipos de conocimiento diferentes, con criterios de verdad distintos, los cuales representan y son representados en diferentes comunidades por medio de intereses económicos, ideológicos y políticos distintos. Opina que el contenido de nuestro pensamiento es menos importante que la forma en que éste se transmite. Éste es un detalle crucial: lo que él intenta demostrar es que lo verdaderamente importante no son las diferencias en los contenidos de las ideas, sino el hecho de que éstas se muestren de modos diferentes en las distintas comunidades culturales. Esto explica las distorsiones y los malentendidos que pueden producirse en los debates racionales entre individuos con una base cultural divergente.

Los tres tipos de interés son el técnico, el práctico y el emancipatorio. Estos intereses fundamentales se corresponden con los tres tipos de conocimiento siguientes. En primer lugar, el conocimiento científico — conocimiento “empírico-analítico”, en palabras de Habermas —, que está basado en la creencia de que es posible adquirir un conocimiento objetivo de un mundo exterior preexistente. Este conocimiento deriva del positivismo y sirve a los intereses técnicos. En segundo lugar, el conocimiento “histórico-hermenéutico”, imitador del conocimiento científico, se ocupa no obstante de las contingencias de la experiencia humana. Sirve a los intereses prácticos. Un tercer tipo de conocimiento, que promueve la auto-reflexión, que es emancipatorio en intención y en efecto y en el cual auto-reflexión, conocimiento e interés son una misma cosa.

Ahora bien:

Habermas se dio cuenta de que la sociedad moderna ha promovido una expansión desequilibrada del interés técnico en control. El impulso que conduce a dominar la naturaleza se convierte en un impulso por dominar a otros seres humanos. El esfuerzo especulativo de Habermas sobre cómo aliviar esta distorsión tiene como meta recuperar la racionalidad inherente a nuestros intereses “prácticos” y

⁷ Véase el texto de Paulo Freire en la siguiente dirección de la red electrónica:
[www.esnips.com/doc/36ccb75c-c43c-45c8-aad9-0f7cec599b23/Paulo-Freire---Extensão-ou-comunicação-\(pdf\)](http://www.esnips.com/doc/36ccb75c-c43c-45c8-aad9-0f7cec599b23/Paulo-Freire---Extensão-ou-comunicação-(pdf)), p. 28. En su traducción al español, el texto dice así:

El diálogo es el encuentro amoroso de hombres que, mediatizados por el mundo, lo pronuncian; esto es, lo transforman, y, transformándolo, lo humanizan para la humanización de todos.

Este encuentro amoroso no puede ser; por eso mismo, un encuentro de [elementos] inconciliables. No hay ni puede haber invasión cultural dialógica; no existe manipulación ni conquista dialógicas: estos son términos que se excluyen.

“emancipatorios”.⁸

Tanto el conocimiento científico referido al mundo natural como el que se ocupa del mundo social son conocimientos de tipo instrumental y están inevitablemente asociados con el poder, por mucho que se haya querido destacar su carácter “aséptico”. Habermas intentará corregir el prestigio y poder desproporcionados concedidos al conocimiento científico. El poder asociado con los enunciados científicos o científico-sociales se manifiesta en el hecho de que se les fuerce a competir por la legitimación dentro de un contexto cultural con otros muchos tipos de enunciados: religiosos, estéticos, legalistas. En la competición por lograr la autoridad, el juego lingüístico que resulta favorecido es el que a su vez auspicia los intereses de las instituciones o estructuras que detentan el poder económico, político y social. Paralelamente, en su búsqueda de generalizaciones que puedan convertirse en principios científicos acerca del comportamiento, las ciencias humanas no sólo emplean los métodos e instrumentos científicos sino que incorporan los intereses de los métodos científicos; esto es: el control sobre sus objetos de investigación. Las ciencias sociales no están ya preocupadas meramente con la interpretación sino con la manipulación y dominio de los seres humanos.

3.2 El Paradigma de la conciencia.

Como vimos anteriormente, la concepción del sujeto en la filosofía de la Ilustración — y, en especial, de la filosofía kantiana — es la de un ser que es capaz de actuar en el mundo gracias a los dictados de su conciencia. La razón, por lo tanto, es libre y soberana. El Paradigma de la conciencia está en el eje de esa concepción, en la que el sujeto cognoscente se define en su especificidad, como algo separado del objeto cognoscible. El esbozo de un sujeto tal, que actúa desde la autoridad de sus propias valoraciones, favorece el desarrollo y la expansión del modelo instrumental de la acción social. El sujeto es, en principio, dueño y constructor de su conciencia particular y actúa, de acuerdo con ella y desde sí, para establecer vínculos con lo que queda fuera de él. No obstante, su fuerza pasa a estar comprometida cuando sus propios intereses quedan a merced de las grandes corporaciones y de los medios de comunicación, controlados por aquéllas. La visión de una conciencia compartida, de una dimensión intersubjetiva del conocimiento, que acepta el interés común como principio, queda fuera de la órbita teórica asociada a esta concepción.

⁸ White, Stephen K., <<Reason, Modernity and Democracy>>, en White, Stephen K., ed., *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 6. El texto original es el siguiente: *Habermas found that modern society has fostered an unbalanced expansion of the technical interest in control. The drive to dominate nature becomes a drive to dominate other human beings. Habermas' speculation about how to alleviate this distortion revolved around reasserting the rationality inherent in our "practical" and "emancipatory" interests.*

El paradigma de la conciencia se manifiesta aún en la confianza puesta en la racionalidad humana por la modernidad. Tal confianza en el poder de la razón determina la imagen del hombre moderno, empeñado en lograr el progresivo cumplimiento de los ideales defendidos por la Ilustración. El hombre, sin embargo, visto como sujeto individual, aislado e impotente. De ahí que los ecos del paradigma de la conciencia puedan resonar también en el proceso de “desencantamiento” que culmina en la llamada “condición posmoderna”. La mujer y el hombre modernos, en el sentido propio de la palabra “modernos”, ponen su fe en el progreso, el cual constituiría, de esta manera, la vía para alcanzar los logros sucesivos que habrían de llevar inevitablemente a la constitución de una sociedad más libre y más justa. El fenómeno de la posmodernidad surge de un cambio de perspectiva según el cual los seres humanos han dejado de creer que el progreso constituya necesariamente un bien para la humanidad. Este fenómeno confirma la imagen del hombre actual, quien, aislado y desposeído de los valores que lo hubieron colocado en el centro de las preocupaciones de la Ilustración, aparece hoy como un objeto residual, como mercancía al servicio de intereses económicos y políticos que le sobrepasan.

3.3 La Teoría Crítica de la Sociedad.

Como hemos visto más arriba, los pensadores de la Escuela de Frankfurt pusieron su empeño en revelar las contradicciones inherentes a las sociedades modernas. Describieron las causas y los efectos de la racionalidad instrumental con el fin de revelar cómo tal racionalidad ha dejado de ser una actividad reflexiva, como pidiera Kant, para convertirse en una racionalidad estratégica al servicio de intereses egoístas. Desde la *Escuela*, pues, se transmite la idea de un pesimismo desesperanzado con respecto a las posibilidades de que la razón ilustrada pueda ser capaz de ayudar al hombre a alcanzar sus objetivos de emancipación. Con todo, acaso conviniese recordar en este momento lo que Max Horkheimer menciona en su *Crítica de la razón instrumental*:

“... la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que puede prestar la razón”⁹.

Porque lo que llamamos “razón” no consiste en realidad en aquella capacidad de reflexión que nos ayudaría a comprender nuestro entorno y a actuar en él mediante su guía. Se trata — como indica bien a las claras el título de la obra de Horkheimer — de esa otra función, la

⁹ Versión electrónica del libro de Max Horkheimer, p. 83. Para acceder a la versión electrónica de este texto, véase la dirección en la red:

www.esnips.com/doc/8fbc3861-5d4f-4feb-abc7-06aa0e1c01ad/Max-Horkheimer---Critica-de-la-razon-instrumental-v.1.1

instrumental, marcada —como hemos visto repetidamente— por el imperativo de la producción.

La concepción hegeliano-marxista de la historia influye en dos aspectos determinantes a los componentes de la *Escuela*. Por una parte, ven el desarrollo de la historia de la sociedad como la dialéctica del progreso de la razón. La evolución de la sociedad, por tanto, determinaría el sentido de la evolución de la racionalidad humana. Por otra parte, esa misma razón es entendida como la facultad por medio de la cual el hombre ejerce un dominio sobre la naturaleza en favor del progreso. Interpretada como racionalidad instrumental, va a ser percibida desde sus posiciones, e inevitablemente, como una fuente del dominio que se genera también en las relaciones entre personas. En consecuencia, la imagen del sujeto — imagen cuyas raíces, como hemos visto, siguen prendidas en el paradigma de la conciencia —, se define como la de un agente teleológico, participante en acciones sociales que tienen como base el interés instrumental. El progreso social conduciría, pues, a un callejón sin salida. De este modo, las democracias occidentales van a ser concebidas como comunidades que participan de lo que Herbert Marcuse denominó el “Estado Autoritario”.

3.4 La Teoría de la Acción Comunicativa.

La lectura de las *Lecciones de Jena* de Hegel por parte de Habermas le llevan a éste a reconsiderar la importancia central adscrita al paradigma de la producción y el trabajo llevado a cabo por las tesis marxistas. La especie humana se socializa, no sólo debido a las relaciones determinadas por la producción y el trabajo, sino también mediante la interacción con el otro por medio del lenguaje. La relación sujeto-objeto que subyace a la teoría marxista del trabajo dejaría fuera elementos importantes de la relación interhumana. Los humanos se relacionan entre sí mediante el uso de elementos simbólicos, en los que quedan implícitas unas expectativas de reciprocidad y de moralidad. Trabajo e interacción, pues, resultan entonces las dos vías primordiales de socialización y de auto-constitución de la especie. Acción instrumental y acción comunicativa se conforman como los nuevos polos dialécticos en la historia del ser humano. No es necesario buscar elementos de análisis fuera de la interacción social, sino en la misma comunidad de lenguaje en la que estamos desde un principio situados.

Habermas no comparte la actitud pesimista de sus maestros en la Escuela de Frankfurt. Para él, el problema no está en la razón misma, vista por aquéllos únicamente como expresión de la racionalidad instrumental. El problema para Habermas estaría en las distorsiones ideológicas que han creado confusión en torno a las verdaderas posibilidades del hombre

moderno para poder intervenir en su contexto social.

Con su *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas se propone realizar una reconstrucción crítica de la racionalidad como base de la sociedad democrática y como cumplimiento del ideal emancipatorio de la modernidad. Para lograrlo, partirá de la filosofía kantiana, aunque sustituyendo su focalización en una conciencia individual por un enfoque centrado en una conciencia de corte intersubjetivo y dialógico. Esta nueva perspectiva le permitirá superar las aporías en que hubieron incurrido sus predecesores de la Escuela de Frankfurt y, de este modo, poder seguir construyendo los objetivos de progreso de la Ilustración.

En la base de la propuesta de Habermas de una *Teoría de la Acción Comunicativa* está la necesidad de sustituir la filosofía de la conciencia por una estructura dialógica del lenguaje como fundamento del conocimiento y de la acción. Su propósito es el de investigar la fundamentación metodológica de las ciencias sociales en una teoría del lenguaje y sustituir, por tanto, la influencia de los intereses de tipo instrumental por aquéllos que, basados en los intercambios comunicativos, procuran la expansión de una conciencia intersubjetiva. Su concepto de la acción comunicativa defiende que la racionalidad depende de la capacidad de entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción, por medio del uso de actos de habla insertos en el contexto de un “mundo de vida”. Ese *mundo de vida* es el lugar trascendental en que el hablante y el oyente se salen al encuentro planteándose diferentes pretensiones de validez.

La intención de Habermas es la de introducir esta *Teoría de la Acción Comunicativa* para dar explicación de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. Según él, el proceso de desencantamiento sufrido por sus maestros de la Escuela de Frankfurt tendría su origen en el agotamiento de la filosofía de la conciencia como paradigma del conocimiento. Consecuentemente, él se propone reemplazarlo por una teoría de la comunicación humana que sea capaz de atender y dar salida a las cuestiones de crítica social que quedaron pendientes en la obra de sus predecesores.

Una vez instaurada la posibilidad de ejercer la crítica sobre las estructuras sociales existentes en la actualidad, se hace necesario establecer un plan para la acción. Un plan para la acción que ofrezca a las personas la posibilidad de intervenir en su medio social para decidir, mediante el uso de la argumentación y la búsqueda de consensos, las soluciones a cuestiones fundamentales de la comunidad de habla. Estos procesos de argumentación deben contrastarse con una *Comunidad Ideal de Habla*, que constituiría el “espejo” en que deben mirarse los participantes. El planteamiento de una “comunidad ideal” debe, pues, ser

entendida no necesariamente como una meta última a la que se deba aspirar de manera inmediata, sino como un objetivo ideal que sirva de referencia a las actuaciones y a las etapas de progreso cognitivo establecidas por la teoría de la acción comunicativa.

3.4.1 La función social del lenguaje.

La tradición filosófica que viene de Aristóteles y que ve el lenguaje como una herramienta de carácter designativo cuya función es la de expresar el pensamiento a través de signos comenzó a ser puesta en cuestión en la obra de pensadores como Herder, Hamann y Humboldt para quienes el lenguaje no puede ser reducido a mera expresión del pensamiento. La razón y el lenguaje no pueden ser separados de las condiciones particulares de un contexto cultural e histórico dado, ya que ambos — lenguaje y razón — operan e interactúan en los ámbitos en que se dan tales circunstancias. Las categorías a través de las cuales se estructura la realidad y se interpreta el orden del mundo no se encuentran en la conciencia individual sino en el sistema mismo de prácticas lingüísticas, en el uso comunicativo como acción social, que es el que consigue hacer que cada cultura particular sea lo que es en realidad. El paradigma de la conciencia ignora esta conciencia compartida, esta dimensión intersubjetiva del conocimiento que se construye por medio de la actuación comunicativa de las personas.

El lenguaje posee un doble carácter. Por una parte, es objetivo, es el producto de un cúmulo de experiencias históricas. Por otra parte, el lenguaje es trascendental, en el sentido de que establece categorías cuya influencia condiciona nuestra visión del mundo. No obstante, al colocar el lenguaje en el nivel de una dimensión trascendental, el giro lingüístico emprendido por Habermas no sólo nos revela la posibilidad de encontrar en ella nuestra imagen teórica del mundo, sino también el eje primordial del que surgen las valoraciones prácticas capaces de evaluar las actuaciones intersubjetivas. La dimensión ética del lenguaje se manifiesta en las condiciones de su uso pragmático tal como se realiza en la intersubjetividad humana. El lenguaje, no obstante, no sólo es un vehículo para la transferencia de valoraciones acerca de aquello que pueda ser considerado o no como moral, sino que es él mismo el lugar en el que se dan las disposiciones primeras para una actuación acorde con unos principios determinados culturalmente. El mero hecho de hablar comporta, intersubjetivamente, unas pretensiones de validez cuyo cumplimiento constituye la condición de posibilidad de cualquier diálogo. La exploración y análisis de tales condiciones del uso pragmático de la lengua en los intercambios habituales de una comunidad de habla debe servir para revelarnos el núcleo mismo de la moralidad.

3.4.2 Pragmática universal y teoría de la argumentación.

El objetivo de toda interacción es el logro de un entendimiento. El sentido propio del lenguaje, su razón de ser, es el entendimiento entre los humanos. Habermas se propone revelar los supuestos pragmáticos universales que permiten ese entendimiento. Distingue tres tipos de discurso, a cada uno de los cuales le corresponderían unas pretensiones de validez concretas. El discurso acerca del mundo objetivo tendría como pretensión de validez la verdad; esto es, debe ser un reflejo fiel de un hecho o estado de cosas en el mundo. El discurso acerca de lo subjetivo tendría como pretensión de validez la veracidad o sinceridad, que el hablante sólo puede probar mediante su conducta. El discurso práctico o discurso moral tendría como pretensión de validez la corrección normativa o rectitud. Así pues, un acto de habla —que busca la transmisión de una fuerza ilocucionaria en un contexto concreto— presupone una serie de auto-exigencias, que Habermas explicita en cuatro supuestos: inteligibilidad, verdad, veracidad o sinceridad y corrección normativa o rectitud. En el caso de que cualquiera de estos supuestos fuese puesto en cuestión por el interlocutor, el hablante se vería en la obligación de realizar un esfuerzo para demostrar que, a pesar de las apariencias en contra, su acto de habla está conforme con las pretensiones de legitimidad. La pretensión de inteligibilidad afecta a cualquier tipo de discurso y debe ser esclarecida mediante la exégesis semántica de los enunciados empleados. La pretensión de sinceridad debe ser puesta en evidencia mediante un acto de coherencia entre lo que se dice y la conducta propia de quien realiza el acto de habla. Sin embargo, tanto la pretensión de verdad como la de corrección normativa deben ser defendidas mediante el aporte de argumentos que expliciten su sentido o aporten las pruebas necesarias que logren convencer a los interlocutores en el diálogo — no sólo reales sino también posibles — de los puntos de vista que se quiere dar por válidos. El hecho mismo de hablar presupone la aceptación de un interlocutor como sujeto racional, no sólo merecedor de recibir la sinceridad y la verdad implícitas en los actos del hablante, sino también capaz de defender su discurso mediante el uso de la argumentación. El esfuerzo realizado ahí tendrá como meta lograr un consenso que legitime universalmente las opiniones expuestas y probadas.

3.4.3 Las condiciones de verdad.

Habermas distingue dos grandes corrientes de pensamiento con sus respectivos modelos de verdad, las teorías metafísicas y las teorías positivistas. Las primeras no son capaces de establecer una diferencia entre el ideal normativo — que es parte del mundo cultural humano — y la facticidad del mundo natural. Desde esa perspectiva, valores y normas, por una parte,

y los hechos del mundo, por otra, son igualmente susceptibles de verdad. Para las teorías positivistas, la verdad sólo es condición de los enunciados referidos a los hechos del mundo. Así, los enunciados referidos a valores y normas sólo reflejan estados emotivos subjetivos y, por tanto, son irracionales.

Ninguna de estas dos concepciones le resulta convincente a Habermas, quien decide investigar a fondo las condiciones implicadas en el problema de la verdad. Para él, los enunciados acerca de los hechos del mundo son verdaderos o falsos de acuerdo con su adecuación a la realidad. Sin embargo, los actos de habla que contienen estos enunciados sólo pueden ser validados con argumentos, no mediante su contraste con la realidad. Los actos de habla no son verdaderos o falsos, sino que ejercen pretensiones de validez que están o no justificadas de acuerdo con la adecuación argumentativa dados unos contextos determinados. Los enunciados constatativos son verdaderos si se corresponden con los hechos, con el estado de cosas, pero sólo pueden ser explicitados por medio de nuestra experiencia de las cosas y por medio del filtro de la práctica del lenguaje. La visión particular de los estados del mundo depende de la interpretación de cada individuo, pero esta interpretación particular sirve de base a la argumentación dentro del ámbito del discurso con el fin de lograr un entendimiento. De este modo, Habermas concluye que la verdad, tal como sirve a las personas, no es una característica de las cosas del mundo, sino una consecuencia de las argumentaciones que resultan del contraste de los diversos enunciados. Esto es, la verdad es intersubjetiva y depende del consenso racional a que puedan aspirar los distintos enunciados involucrados en la argumentación. Consecuentemente, Habermas concibe un modelo de acción social basado en condiciones, no instrumentales, sino de moralidad práctica y procedimental. Para Habermas, una vida social racional sólo puede ser alcanzada cuando la validez de cualquier norma de consecuencias políticas se hace depender de un consenso al que se llega mediante una comunicación libre de coacciones. Del mismo modo que la sintaxis y la gramática expresan los rasgos universales presentes en el lenguaje, Habermas defiende la posibilidad de establecer una pragmática de los actos de habla mediante una crítica trascendental del lenguaje. Su *Teoría de la Acción Comunicativa* se presenta, pues, como una ciencia reconstructiva que intenta hacer explícitas competencias pragmáticas de grado universal.

3.4.4 La ética del discurso.

Como se ha visto anteriormente, el procedimiento de la argumentación comienza en el caso de que se haga necesario defender las pretensiones de validez de verdad o de corrección normativa implícitas en el discurso y que han quedado en suspenso debido a algún tipo de

desacuerdo. Habermas propone un conjunto de principios argumentativos para lograr que el diálogo no quede interrumpido: universalización de intereses, imparcialidad, reciprocidad, solidaridad, los cuales tienen como fin favorecer las condiciones que hagan posible alcanzar un consenso.

Cuando el procedimiento de la argumentación — que Habermas denomina “desempeño de las pretensiones de validez” — se aplica al campo de la ética, obtenemos lo que se ha denominado el *principio del discurso*. En esta área se puede desarrollar un tratamiento argumentativo de los problemas sociales o de cuestiones morales controvertidas. Aquí, la pretensión de validez hace referencia al valor de la corrección normativa, de la rectitud. El procedimiento de la argumentación serviría así al propósito de esclarecer la legitimidad de los modos de conducta reales o de las consideraciones personales de acuerdo con su adecuación, no sólo a los consensos logrados por el grupo que lo produjera, sino a la opinión de cualquier afectado potencial por las resoluciones que se lograra tomar. Lo que singulariza a la propuesta habermasiana frente a otras teorías éticas actuales es el hecho de que la suya circunscribe el tema moral a la toma de decisiones mediante la argumentación cuyo fin es el de valorar la rectitud o la justicia del tema en cuestión. La ética discursiva es, por tanto, una ética consensual y procedimental.

Para conseguir que existan acuerdos válidos, los participantes en los procesos de argumentación deberán cumplir, al menos, las siguientes condiciones:

- a. Simetría de los participantes, para que cada uno de ellos tenga la oportunidad de expresar sus ideas y de ser escuchado.
- b. Uso de argumentaciones racionales “universalizables”.
- c. Imparcialidad y reciprocidad que aseguren la valoración y el respeto hacia los argumentos del otro.
- d. Horizontalidad e inclusión de todos los afectados, presentes o no en la discusión.
- e. Uso del lenguaje de acuerdo con los principios de una pragmática universal y dirigido al entendimiento.

El objetivo último es el de favorecer la posibilidad de alcanzar los consensos sin que para ello se llegue a recurrir a ningún tipo de coacción. Esta situación, como ya se ha dicho anteriormente, tendría como modelo una situación ideal de habla, en la que los participantes reciben el mismo nivel de respeto y afrontan las mismas responsabilidades para lograr que los consensos se puedan llevar a cabo. La situación real de habla se refleja por anticipación contrafáctica en la situación ideal de habla. Esto es, aunque sea imposible en una circunstancia histórica concreta llevar adelante discusiones en condiciones perfectas, es

esencial que se lleven a cabo de modo que con cada nueva oportunidad se vayan mejorando esas condiciones. Con todo, el acuerdo no está asegurado con el desarrollo de un debate bajo estas circunstancias, y puede darse el caso de que existan voces disconformes. En tal caso, la función de la argumentación seguiría siendo válida, porque no se trata de alcanzar acuerdos por la fuerza, ni de imponer las decisiones de una mayoría, que podría estar equivocada. De lo que se trata es de poder establecer diálogos en que haya un respeto mutuo entre los participantes y adoptar como costumbre la necesidad de hacer depender las decisiones potenciales de la participación universal. En otras palabras, acostumbrarse a aceptar y a ejercer las responsabilidades de un estado verdaderamente democrático.

3.4.5 Cognición y valores.

El ejercicio de la argumentación también lleva implícita la posibilidad de ser propuesta como una vía que favorezca un progreso cognitivo de los participantes en el terreno de las valoraciones éticas, si se establece un desarrollo programado de tipos de argumentación cada vez más complejos y exigentes. La práctica de la argumentación debería ser útil para revelar, en un desarrollo de complejidad creciente, las condiciones y los contenidos de los argumentos mejores y, consecuentemente, para provocar la paulatina asimilación de aquellos modelos de actuación y de racionalidad que se consideran apropiados a las diferentes situaciones, tanto locales como universales. Un programa tal, que tuviera en cuenta la necesidad de establecer unas prácticas que ayudasen a los discentes a asimilar cognitivamente las nuevas oportunidades y responsabilidades, convirtiéndolas en costumbre, podría basarse, estructuralmente, en los niveles de desarrollo moral propuestos por Lawrence Kohlberg. Estos niveles pueden ayudar a comprender precisamente el grado de complejidad de los tipos de argumentación que serían apropiados en cada uno de ellos.

Kohlberg distingue tres niveles en el desarrollo moral: los niveles preconvencional, convencional y posconvencional¹⁰.

I. Nivel preconvencional.

A este nivel, el individuo responde a reglas culturales y etiquetas de lo bueno y lo malo, de lo que está bien o mal hecho, pero interpreta estas etiquetas en términos de las consecuencias físicas o hedonísticas de la acción (castigo, premio, intercambio de favores), o en términos del poder físico de quienes enuncian las reglas y las etiquetas.

¹⁰ Para la explicitación de los tres niveles de desarrollo moral, me he basado en el texto siguiente: Kohlberg, Lawrence, <<The cognitive-developmental approach to moral education>>, pp. 222—233, en Muuss, R.E. y Porton, H.D. (comps.), *Adolescent Behavior and Society: A book of readings*, McGraw-Hill College, 1999.

Este nivel, a su vez, se divide en dos etapas:

Etapas 1: *La orientación castigo—obediencia.*

Evitar el castigo y mostrar deferencia hacia el poder sin cuestionarlo son valorados por sí, no porque se respete algún orden moral en que pueda basarse la administración del castigo o la autoridad de quien la administra.

Etapas 2: *La orientación instrumental-relativista.*

Una acción justa es aquella por la cual instrumentalmente satisface las necesidades propias y, ocasionalmente, las de los otros. Los valores no son interpretados en un sentido conceptual, sino de modo físico, práctico.

II. Nivel convencional.

En este nivel, la actitud adoptada por el niño no sólo es una de conformidad con las expectativas personales y el orden social, pero también de lealtad para con ese orden. El individuo apoya y justifica activamente ese orden, identificándose con personas o grupos implicados. En este nivel se dan dos etapas:

Etapas 3: *La orientación de armonía interpersonal, o de “buen chico—buena chica”.*

Buena conducta es la que satisface o ayuda a los otros y es aprobada por ellos. Hay una conformidad con respecto de las imágenes estereotipadas acerca de lo que es la conducta mayoritaria o “natural”.

Etapas 4: *La orientación de “Ley y Orden”.*

Hay una orientación hacia la autoridad, reglas fijas y el mantenimiento del orden social. La conducta recta es aquella que implica cumplir con el deber, mostrando respeto hacia la autoridad y manteniendo el orden social tal cual.

III. Nivel posconvencional.

En este nivel hay ya una voluntad clara por definir los valores morales y los principios que tienen validez y aplicación más allá de la autoridad de los grupos o de las personas que representan tales principios, y aparte de la identificación del individuo con esos grupos. Este nivel se divide también en dos etapas:

Etapas 5: *La orientación legalista o del contrato social.*

La acción justa tiende a ser definida como los derechos individuales generales que han sido examinados y aceptados por la sociedad al completo. Existe una percepción clara del relativismo de los valores y de las opiniones personales, y un énfasis correspondiente sobre las reglas procedimentales para alcanzar consensos. El individuo acepta las normas generales, pero teniendo en cuenta la posibilidad de cambiarlas basándose en consideraciones racionales de utilidad social.

Etapas 6: La orientación del principio ético universal.

El derecho se define de acuerdo con las decisiones de la conciencia, en concordancia con principios éticos elegidos por uno mismo.

Acabamos de ver cómo L. Kohlberg explica las diferentes etapas del desarrollo moral con un sentido cognitivo—evolutivo. En cada uno de estos niveles se podrían explotar en el aula ejercicios de argumentación adecuados a las diferentes etapas. La intención básica sería la de ayudar a los alumnos a adquirir los conocimientos que les pudieran ayudar — en un sentido constructivista — a progresar en las distintas etapas hasta alcanzar niveles de pensamiento crítico posconvencional, en los que el individuo asume y es capaz de generar sus propios juicios morales. Conviene, pues, provocar los argumentos y definir los contextos comunicativos adecuados que puedan impulsar a los miembros del grupo a formar una conciencia crítica y un sentido de la responsabilidad con respecto de valores éticos fundamentales. Para alcanzar estos objetivos, deben tenerse en cuenta las características concretas de la argumentación en cada nivel de la evolución moral.

En el primer nivel tendríamos la argumentación preconvencional. Los preconvencionales serían aquellos argumentos que están basados en la amenaza y que asientan su ejercicio de la autoridad en el castigo. Estas argumentaciones corresponden a un nivel de heteronimia moral.

En el segundo nivel tendríamos la argumentación convencional, centrada en las normas establecidas. En la argumentación convencional son las leyes las que ostentan el principio de autoridad.

En el tercer nivel tenemos la argumentación posconvencional. En este tipo de argumentación se da un razonamiento que combina rasgos de convicción personal con los elementos actuales de las situaciones históricas. Sólo en este nivel se puede partir en el proceso de la argumentación desde perspectivas de imparcialidad, reciprocidad y solidaridad, y aplicar la creatividad personal a los procesos de discernimiento ético. Sin embargo, puede darse asimismo una valoración crítica de las situaciones concretas, cuyas características son valoradas a la hora de conformar y otorgar un sentido a las argumentaciones. La etapa seis del sistema de Kohlberg es, para Habermas, la de los “principios éticos universales”.

3.4.6 Habermas y la educación.

Además de la aplicabilidad inmediata de los procesos de argumentación que apoya la Ética del discurso a las actividades de aula, es posible también extraer algunas consecuencias pedagógicas más generales de la Teoría de la Acción Comunicativa. Estas consecuencias pueden ser tenidas en cuenta a la hora de establecer la organización de las relaciones que se

establezcan entre los individuos durante los procesos educativos. De entre ellas, podemos destacar estas cuatro ideas:

- Existe un desequilibrio en favor de los conocimientos técnicos, en comparación con los momentos de pura reflexión necesarios para guiar la praxis de los individuos. Cualquier proyecto educativo debería probablemente versar, no sólo acerca de los conocimientos técnicos que deben adquirir los estudiantes, sino, al mismo tiempo, ofrecerles la oportunidad de que puedan madurar en la comprensión crítica de las motivaciones y de las consecuencias que están detrás de esos conocimientos. La responsabilidad de la educación es también la de ayudar a los individuos a atender y a progresar hacia los objetivos que ellos mismos vayan determinando para sus potencialidades tanto racionales, en cuanto seres pensantes, como intersubjetivas, en cuanto seres sociales. El objetivo último de la educación sigue siendo el de crear una sociedad de ciudadanos libres y responsables.
- El mundo de vida ha sido colonizado por el sistema también, y muy especialmente, en las instituciones educativas. Hablando de una manera general, las actuales instituciones educativas tienen dos opciones para la toma de decisiones internas: por una parte, pueden intentar despolitizarse y convertirse en productoras de mano de obra; por otra, pueden integrarse en el sistema democrático, asimilando ellas mismas las metodologías discursivas democráticas.
- Para Habermas: *“la tendencia a la cientifización de la política se complementa con la politización de la ciencia”*. Es importante, por tanto, que exista una conciencia crítica con respecto a los conocimientos científicos, para elucidar sus dependencias instrumentales y, de esta forma, ponerlos a disposición del examen crítico de los alumnos.
- Las instituciones educativas deberían asumir su responsabilidad con respecto a las posibilidades de cambio para lograr una sociedad más racional y democrática. Este objetivo conlleva la necesidad esencial de educar a los estudiantes en su integridad, como seres racionales y libres. Esa educación no debe tener como objetivo mayor el de apoyar las aspiraciones personales para la obtención o el mantenimiento de ventajas sociales y, por tanto, para la perpetuación de las asimetrías, sino contribuir al progresivo refuerzo de la cooperación social entre las personas y de sus objetivos emancipatorios.

Inteligencias artificiales ¿Son posibles y deseables?

Manuel Carabantes

Introducción

«Me llamo Robinette Broadhead, pese a lo cual soy varón. A mi analista (a quien doy el nombre de Sigfrid von Schrink, aunque no se llama así; carece de nombre por ser una máquina) le hace mucha gracia este hecho. [...] –Rob, hoy no estás cooperando mucho –dice Sigfrid a través del pequeño altavoz que hay en el extremo superior de la alfombra. A veces utiliza un muñeco de aspecto muy real, que está sentado en un sillón, da golpecitos con un lápiz y me dedica una rápida sonrisa de vez en cuando. [...] A veces intento esto con él, diciendo alguna verdad dolorosa con el tono de quien pide otro ponche de ron al camarero de una fiesta. Lo hago cuando quiero esquivar su ataque. No creo que surja efecto. Sigfrid tiene muchos circuitos Heechee en su interior. Es mucho mejor que las máquinas del instituto al que me enviaron durante mi episodio. Observa continuamente todos mis parámetros físicos: conductividad cutánea, pulso, actitud de ondas beta, en fin, de todo. Obtiene indicaciones de las correas que me sujetan sobre la alfombra, acerca de la violencia con que me retuerzo. Mide el volumen de mi voz y lee sus matices en el espectro. Y también conoce el significado de las palabras. [...] Pero Sigfrid no es real. Es una máquina. No puede sentir el dolor. Así pues, ¿adónde *van* a todo ese dolor y ese cieno? Trato de explicarle todo esto, y acabo diciendo: –¿No lo entiendes, Sigfrid? Yo te traspaso mis problemas y tú los traspasas a alguien más, así que tienen que desembocar en algún sitio. No me parece real que desemboquen en forma de burbujas magnéticas en una pieza de cuarzo que nadie *sienta* jamás»¹.

El escritor de ciencia ficción Frederik Pohl fantasea en estos fragmentos de su novela *Pórtico* con la posibilidad de que la ciencia nos brinde en el futuro máquinas nuevas. Pero no como las que conocemos hoy, que, a lo sumo, son capaces de poner tornillos en una cadena de montaje, sino verdaderamente inteligentes. Poner tornillos es una tarea sencilla para cualquier ser humano normal –e incluso con cierta discapacidad psíquica–. Sin embargo, Sigfrid va mucho más allá, porque es capaz de realizar el trabajo del universitario con más años de estudios: un médico. En particular un médico psiquiatra. Sigfrid, por tanto, no es una máquina destinada a reemplazar la fuerza humana –como hace el brazo robótico que pone tornillos–, sino a reemplazar la mente humana. Es lo que denominamos una IA (inteligencia artificial).

Dentro de las investigaciones en IA podemos distinguir dos corrientes. Por un lado, la IA fuerte, que pretende crear mentes artificiales como Sigfrid. Y por otro, la IA débil, cuyo propósito es más modesto, puesto que se conforma con crear modelos informáticos que

¹ Pohl, Frederik, *Pórtico* (Barcelona, Planeta, 2006), varios capítulos.

resulten útiles para el estudio de la mente. En la actualidad ambas coexisten proporcionándose beneficios mutuos. Así, por ejemplo, los avances en el conocimiento de la mente humana obtenidos por el programa débil de la IA, sirven a los científicos que trabajan en el programa fuerte para intentar construir sus mentes artificiales.

En el presente ensayo nos ocuparemos de describir y discutir sólo el programa fuerte de la IA, en tanto que nos parece el más problemático y atractivo de los dos. Lo primero será preguntarnos si es posible crear mentes artificiales. ¿Puede la ciencia en nuestros días ofrecernos tan rico fruto de su árbol, o es sólo una veleidad que deseamos inductivamente tras haber visto lo rápido que han crecido sus ramas durante el último siglo? Una vez tengamos una respuesta a este interrogante, lo que procederá es reflexionar sobre la conveniencia de tales inventos. ¿Qué ventajas y peligros se despliegan ante nosotros si la ciencia, efectivamente, consigue crear IAs en sentido fuerte?

Para estas tareas utilizaremos diversas fuentes, desde un matemático como Alan Turing, hasta ingenieros informáticos como Joseph Weizenbaum y Jeff Hawkins, o un psicólogo como Howard Gardner, y filósofos como John Searle y el profesor Javier Bustamante. Las investigaciones en IA son multidisciplinarias, y ese hecho ha de quedar reflejado en nuestra bibliografía.

¿Qué es un ordenador?

Alan Turing, un matemático inglés de la primera mitad del siglo XX, es considerado unánimemente como el precursor de la informática moderna. Debe su fama a haber inventado la máquina que lleva su nombre, la «máquina de Turing». Ésta consiste en una cinta magnética infinita –es decir, tan larga como sea necesario– y un cabezal que se desplaza a lo largo de la cinta leyendo y escribiendo valores (1 y 0) en función de los valores leídos anteriormente. La denominada «máquina de Turing universal» es un tipo especial de máquina de Turing en todo idéntica a la descrita, excepto en que la cinta magnética está en blanco y, por tanto, la máquina puede ejecutar cualquier programa que sea escrito en su cinta. Joseph Weizenbaum la describe así:

«Existe una máquina de Turing U (realmente una clase completa de máquinas) cuyo alfabeto consta de dos símbolos “0” y “1”, de tal modo que, dados cualquier procedimiento escrito en cualquier lenguaje preciso y no ambiguo y una máquina de Turing L , que formalice las reglas de transformación de ese lenguaje, la máquina de Turing U puede imitar a la máquina de Turing L en la ejecución de L de ese procedimiento»².

² Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente* (Madrid, Pirámide, 1976), p. 60.

Y cuando Turing dice que su máquina universal puede ejecutar *cualquier* programa, también está pensando que se puede escribir un programa para ejecutar *cualquier* procedimiento que seamos capaces de definir mediante un conjunto de reglas completas y consistentes³. Por ejemplo, poner tornillos. Es fácil pensar en todas las acciones que un programa debe ordenarle a un brazo mecánico para colocar tornillos en una cadena de montaje con el mismo grado de perfección –o incluso superior– con que lo haría un obrero. Como todos sabemos, esos brazos mecánicos enormes que hay en las fábricas de automóviles llevan a cabo las acciones necesarias para poner tornillos sin requerir la participación externa de un operario humano. Este tipo de procedimiento, en el cual las reglas determinan el siguiente estado sin participación externa, se denomina *procedimiento efectivo* o *algoritmo*⁴.

Así pues, estamos de acuerdo en que los ordenadores modernos, que a grandes rasgos no son más que versiones evolucionadas de la máquina de Turing universal⁵, pueden efectuar cualquier procedimiento efectivo. La tosca faena de poner tornillos es un procedimiento efectivo, pero ¿también lo es la íntima y delicada tarea de un psiquiatra? Los defensores del programa fuerte de la IA, entre los que se incluye Turing, están convencidos de que la respuesta es afirmativa. El fundamento de su convicción puede ser ilustrado con un juego.

El juego consiste en invitar a un detective experto en psiquiatría a ser tratado por dos psicoterapeutas distintos, A y B. Uno es un psiquiatra humano, y el otro es Sigfrid. Nuestro detective se comunicará con ellos de forma que no pueda apreciar las diferencias físicas obvias entre ambos, puesto que aquí lo relevante es el ámbito de lo mental. ¿Será capaz el detective de distinguir quién es la máquina? Turing propone llamar a esto el «juego de imitación»⁶, aunque nosotros lo conocemos hoy en día como el «test de Turing». Su formulación, en palabras de John Searle, es la siguiente: «Si un ordenador puede actuar de modo tal que un experto sea incapaz de distinguir la actuación del ordenador de la de un humano provisto de cierta facultad cognitiva –practicar la psicoterapia en el caso que estamos proponiendo–, entonces el ordenador posee también esa facultad»⁷. Es decir, que, según Turing, si una máquina *parece* pensante, entonces *es* pensante. Una transición del mundo de las apariencias al mundo del ser que es totalmente insostenible, pues ¿acaso no *parecen*

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ Omitimos la consideración de las denominadas redes PDP (Procesamiento Distribuido en Paralelo) por dos motivos. El primero, porque son máquinas todavía experimentales. Y el segundo, porque cualquier tarea que ellas puedan realizar es realizable por una computadora de procesamiento serial, es decir, una computadora corriente.

⁶ Turing, Alan, *¿Puede pensar una máquina?* (Valencia, Teorema, 1974), p. 12.

⁷ Searle, John, *Mentes, cerebros y ciencia* (Madrid, Cátedra, 1990).

pardos todos los gatos por la noche pero por el día, con la luz del sol, descubrimos que *son* de diversos colores? Asimismo, ¿no podría suceder que una computadora, como Sigfrid, dé la apariencia de estar pensando pero en realidad no sea pensante? Ante esta objeción, Turing responde:

«Este argumento parece ser la negación de la validez de nuestro test. Según la formulación más extrema de tal punto de vista, la única manera con la cual uno podría estar seguro de que una máquina piensa, consistiría en *ser* la máquina y sentirse pensar uno mismo. [...] Éste es, de hecho, el punto de vista solipsista. Puede que sea el punto de vista más lógico de mantener, pero hace difícil la comunicación de las ideas. [...] En lugar de debatir continuamente sobre este punto, suele mantenerse el gentil convenio de que todo el mundo piensa»⁸.

La opinión de Turing obedece al principio metodológico conductista según el cual sólo lo empíricamente observable puede ser objeto de la ciencia. Puesto que en el juego de imitación lo único que podemos observar de Sigfrid y del psiquiatra humano son sus conductas, entonces la conducta sería el único factor que decidiera científicamente quién es humano.

Obviamente, tal y como nos dice el sentido común, el test de Turing es un criterio falso. Su refutación más contundente es obra del filósofo americano John Searle. Éste señala que los programas informáticos son pura *sintaxis*, es decir, que consisten en conjuntos de reglas para manipular símbolos (1 y 0) detrás de los cuales no hay ningún contenido *semántico*. Supongamos que a la pregunta del detective «¿Usted cree que mi madre me odia?» Sigfrid respondiera «No, no creo que le odie. Las madres aman a sus hijos». Esta conducta podría perfectamente ser la misma que diera el psiquiatra humano, y por tanto Sigfrid pasaría con éxito el test de Turing. Sin embargo, el ordenador, dice Searle, no puede pensar en nada cuando enuncia su respuesta. Porque el ordenador opera con palabras que para él no tienen significado, pues en el fondo se reducen a series de 1 y 0. Mientras que para el ser humano las palabras como «amor» sí refieren a contenidos semánticos significativos (el escalofrío de aquel primer beso), a pesar de que sus neuronas funcionen por impulsos eléctricos semejables a 1 y 0. Podríamos introducir en la base de datos de Sigfrid cientos de películas románticas, o las obras completas de Stendhal, que nada cambiaría. Frases como «En amor no se goza sino de la ilusión que uno mismo se forja»⁹ no serían más que sucesiones de símbolos sin significado para él. Ahora bien, Searle admite que distinto sería el caso si la computadora en cuestión, en vez de tener la arquitectura similar a la máquina de Turing que tienen los ordenadores actuales, fuese una réplica del organismo humano que le permitiera adquirir contenidos semánticos mediante la acumulación de experiencia a lo largo de una vida inmersa

⁸ Turing, Alan, *¿Puede pensar una máquina?*, loc. cit., pp. 39 y 40.

⁹ Stendhal, *Del amor* (Madrid, Alianza, 2003), p. 110.

en un contexto cultural, tal y como hacemos los hombres. Pero esta empresa, la de un robot androide, no parece que vaya a estar al alcance de la neurofisiología en los próximos siglos, dice Weizenbaum¹⁰.

En conclusión, hay actividades superiores de la mente humana como la psicoterapia que *quizás* sean expresables en forma de procedimientos efectivos. Pero para su *buen* ejercicio requieren algo más que no está al alcance de los ordenadores: contenidos semánticos. Ciertamente, desde el punto de vista de la razón instrumental el único criterio para decidir quién es un *buen* psicoterapeuta es el resultado; un buen psicoterapeuta es aquel que cura con éxito a sus pacientes, aunque no comprenda lo que éstos quieren decirle cuando le hablan del amor o de cualquier otro asunto. En la segunda parte abordaremos las monstruosas consecuencias que vive nuestra sociedad por culpa de la aplicación hegemónica de la racionalidad instrumental. Por ahora, hemos alcanzado la conclusión de que una computadora no puede realizar cualquier tarea *igual* que lo haría un humano.

¿Qué es la inteligencia?

Ya sabemos que la inteligencia no es la conducta inteligente. Pues, cuando leemos un libro, ¿quién puede saber desde afuera si lo estamos entendiendo? El psicólogo Howard Gardner, exponente mundial en la materia, define la inteligencia como

«Un potencial psicobiológico para resolver problemas y para generar resultados que sean apreciados al menos en un determinado contexto cultural»¹¹.

Los seres humanos afrontamos diversos tipos de problemas. En base a este hecho y al estudio de sujetos intelectualmente raros –como los afectados por el *síndrome de savant*–, Gardner distingue en la última revisión de su teoría de las inteligencias múltiples un total de nueve inteligencias:

«1, Lingüística: Dominio y amor por el lenguaje y las palabras, junto al deseo de explorarlos. 2, Lógico-matemática: Confrontación y valoración de objetos, abstrayendo sus relaciones y principios subyacentes. 3, Musical: Capacidad no sólo de componer e interpretar piezas con tono, ritmo y timbre, sino también de escuchar y de juzgar. Puede estar relacionada con otras inteligencias, como la lingüística, la espacial o la corporal-cinética. 4, Espacial: Habilidad para percibir el mundo visual con precisión, para transformar y modificar lo percibido y para recrear experiencias visuales incluso en ausencia de estímulos físicos. 5, Corporal-cinética: Dominio y orquestación de los movimientos del cuerpo. Manipulación hábil de objetos. 6 y 7, Inteligencias personales: Determinar con precisión el estado de humor, los sentimientos y otros estados mentales de uno mismo (inteligencia intrapersonal) y de los otros (interpersonal), utilizando esta información como guía de conducta. 8, Naturalista: Identificación y caracterización de objetos naturales.

¹⁰ Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente*, loc. cit., p. 177.

¹¹ Gardner, Howard, *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica* (Barcelona, Paidós, 1999).

9, Existencial: Captación y reflexión sobre cuestiones fundamentales de la existencia»¹².

Los ordenadores actuales destacan por su inteligencia lógico-matemática, e incluso por la musical, y su inteligencia espacial (4 y 8) va en aumento gracias al desarrollo de dispositivos como células fotoeléctricas, infrarrojos y GPS. Por desgracia, son poco o nada competentes en las demás. Su comprensión del lenguaje natural es imposible (1, 7, 8 y 9), como señala Searle; y subir unas simples escaleras es una gesta épica para un robot (5).

A principios del siglo XX los psicólogos pensaban que sólo había una inteligencia única, encargada de resolver todos los problemas, ya fueran matemáticos o existenciales. En tal contexto una computadora tendría que ser *multi-purpose* –en el sentido más amplio– para poder ser calificada como inteligente. Es decir, que tendría que ser capaz de resolver de forma mínimamente competente cualquier tipo de problema, ya fuera matemático o existencial. Obviamente, eso es imposible, como ya hemos demostrado. En cambio, dentro del vigente marco de las inteligencias múltiples, elaborado por Howard Gardner y otros como L. Thurstone y J. Guilford, sí es posible conceder el calificativo de inteligente a una computadora, pues sólo tiene que demostrar su competencia en alguno de los nueve campos arriba distinguidos. Por tanto, la posibilidad de crear IAs depende no sólo de la arquitectura de los ordenadores y de la pericia de los programadores para aprehender las operaciones de la mente humana en forma de procedimientos efectivos, sino también de la noción de inteligencia que se considere verdadera.

¿Cómo sería una IA en sentido fuerte?

El ingeniero informático Jeff Hawkins se adscribe a la teoría de las inteligencias múltiples. Su propósito, dice, no es

«construir humanos. Quiero entender la inteligencia y construir máquinas inteligentes. Ser humano y ser inteligente son asuntos separados. [...] Si se desea construir máquinas inteligentes que se comporten como humanos –es decir, que pasen el test de Turing en todos sus aspectos– es probable que se tenga que recrear buena parte de la restante composición que hace a los humanos como son. Pero [...] para construir máquinas que sean inteligentes de verdad, pero no exactas a los humanos, podemos centrarnos en la parte del cerebro estrictamente relacionada con la inteligencia»¹³.

Esa parte del cerebro es la corteza. Allí reside casi toda la inteligencia. Comprenderla es el camino para fabricar cortezas artificiales que funcionen como auténticas IAs.

La corteza se organiza de modo jerárquico y bidireccional, dice Hawkins. Jerárquico porque se divide en regiones conectadas piramidalmente. Abajo las regiones encargadas de

¹² *Ibid.*

¹³ Hawkins, Jeff, *Sobre la inteligencia* (Madrid, Espasa, 2005), p. 56.

procesar la información sensorial, que es la más básica. A medida que ascendemos, las regiones se ocupan de tareas cada vez más abstractas, hasta llegar a las áreas de asociación, que integran la información proveniente de los cinco sentidos para formar eso que, heideggerianamente, llamamos la sensación de «estar ahí». Esta jerarquía es bidireccional porque la información no sólo tiene una dirección ascendente, sino también descendente. La información ascendente es la que nos llega del mundo exterior, y sirve para formar memorias, a todos los niveles, de lo que experimentamos. La descendente sirve para elaborar predicciones del mundo exterior sobre la base de las memorias adquiridas. Hawkins denomina a este modelo suyo de la inteligencia el «modelo de memoria-predicción»¹⁴. Un flujo continuo de información está llegando constantemente a nuestro cerebro, hagamos lo que hagamos –y aún cuando no hacemos nada–. Pongamos por caso, el acto de subir unas escaleras. Lo hacemos sin pensar, de manera automática. Esto quiere decir, que lo hacemos sin participación de las regiones corticales superiores. Las inferiores pueden encargarse de una tarea tan simple. La cosa cambia cuando sucede algo inesperado, como por ejemplo un tropiezo. En ese caso, el patrón inesperado

«continuará propagándose hacia arriba de la jerarquía cortical hasta que alguna región superior pueda interpretarlo como parte de su secuencia de hecho normal. Cuanto más necesite ascender el patrón inesperado, más regiones de la corteza cerebral participan en la resolución de la entrada inesperada»¹⁵.

El modelo de memoria-predicción de Hawkins, como vemos, sería muy útil para mejorar inteligencias en las que los ordenadores todavía no son diestros, como la cinestésica. Y también la lingüística, pues en una conversación predecimos constantemente lo que va a decir nuestro interlocutor. Eso nos permite entenderle aún cuando un intenso ruido de fondo no nos deje escuchar cada palabra, pues las que faltan las deduce predictivamente nuestro cerebro. Weizenbaum está de acuerdo en que este fenómeno predictivo, «tanto a nivel sintáctico como a niveles contextuales más amplios»¹⁶, es una de las claves de la comprensión lingüística.

Las dificultades técnicas principales para realizar el proyecto de Hawkins de crear cortezas artificiales son tres. Por un lado, la plasticidad de la memoria. La corteza cerebral tiene 32 billones de sinapsis, donde se almacena la memoria. En cuanto a capacidad, el disco duro de un ordenador puede dar la talla. Pero el cerebro conserva sus recuerdos a pesar de la muerte diaria de miles de neuronas, mientras que para un ordenador la más mínima pérdida suele resultar fatal para su correcto funcionamiento. El segundo problema estriba en la conectividad. La materia blanca que conecta las regiones de la corteza cerebral contiene un

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 186.

¹⁶ Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente*, loc. cit., p. 160.

astronómico número de conexiones imposible de imitar mediante silicio. La solución en este caso consistiría en implementar axones compartidos a la corteza artificial, tal y como compartimos un mismo hilo telefónico entre todos los vecinos de un bloque. Y el tercer problema, que es el más importante, es que la corteza cerebral humana no funciona por sí sola. Es el lugar *principal* donde reside la inteligencia, igual que el motor es la pieza principal para el movimiento de un coche. Pero sin unas bujías con las que arrancar el motor, el coche no se moverá ni un centímetro. Asimismo, el hipocampo ocupa un lugar imprescindible en la cima de la jerarquía cortical para la formación de nuevas memorias, aunque éstas se almacenen en las sinapsis de la corteza. Y el tálamo es la vía intermedia para la retroalimentación demorada entre regiones corticales. Construir una corteza cerebral en un laboratorio se antoja difícil, aunque posible en tanto que conocemos bien su estructura y funcionamiento. Sin embargo, recrear un tálamo o un hipocampo es pura ciencia ficción a día de hoy.

El proyecto de Hawkins ha de superar una última objeción. Pero no de carácter técnico, sino ético. Supongamos que fuera posible construir una corteza cerebral que diera lugar a una IA, sin tálamo ni hipocampo ni ninguna parte del cerebro viejo. Es posible que esta entidad, a diferencia de los ordenadores actuales –basados en la máquina de Turing–, tuviera representaciones semánticas, y por tanto fuera pensante. Hasta tendría conciencia¹⁷, según Hawkins. Pues bien, cuando esta entidad pensase en «amor» vendrían a su conciencia recuerdos relacionados con ese término: imágenes, sonidos y otras memorias provenientes de sentidos como, por ejemplo, el radar y la visión infrarroja, que nosotros ni siquiera podemos concebir porque no los tenemos. ¿Podría entonces esta entidad IA ejercer la psiquiatría sin ninguna objeción ética?

La respuesta es no. Tendrá contenidos semánticos. Pero sin tálamo, sin hipocampo, sin un rostro, sin manos de cinco dedos, y sin ser tratado como un hombre por otros hombres en sociedad; sin todo esto y mucho más, la respuesta es no. Nosotros no podemos concebir cómo sería «ver» con un radar. De forma análoga, la IA descrita no podría «ver» el mundo emocionalmente, porque carecería de sistema límbico –formado por el tálamo y el hipocampo, entre otros–, que es el *principal* artífice de nuestra vida afectiva. Sus recuerdos serían apáticos, inhumanos. Y aunque siguiéramos siendo generosos con el progreso de la ciencia, la fabricación de un sistema límbico en laboratorio tampoco sería suficiente, pues el sistema límbico es la parte *principal*, pero no la única necesaria para nuestra vida afectiva –así

¹⁷ «La conciencia es lo que se siente al tener corteza cerebral». Jeff Hawkins, *Sobre la inteligencia*, loc. cit., p. 226.

como señalamos antes que la corteza es la parte principal, pero no la única necesaria para la inteligencia—. De esta manera, tirando del hilo, pronto nos daríamos cuenta de que el ser humano es un todo. Como el todo es más que la suma de las partes¹⁸, ninguna de sus partes puede bastar para sustituirle en aquellas tareas que requieren de él en su integridad. Un brazo mecánico sin cuerpo es suficiente para poner tornillos a un automóvil. Pero para poner un tornillo a un hombre, hace falta un psiquiatra entero.

«Sostengo que el ser humano individual, como cualquier otro organismo, se define por los problemas que afronta. [...] Ningún otro organismo, y por supuesto ningún ordenador, está dotado para confrontar problemas auténticamente humanos en términos humanos. Y puesto que el dominio de la inteligencia del hombre está determinado (salvo para un pequeño conjunto de problemas formales) por la humanidad de éste, cualquier otra inteligencia, por grande que sea, será extraña al dominio del hombre»¹⁹.

¿Cómo es nuestro mundo?

Uno de los grandes hitos de la modernidad fue la creación del Estado: una nueva entidad política constituida sobre la identidad cultural de los habitantes que comparten un espacio. Nuestro mundo actual se caracteriza justamente por la liquidación de los Estados modernos. Vivimos en un mundo globalizado, y la globalización es, en palabras de Ulrich Beck,

«la ampliación de la política más allá de la vieja categoría de Estado nacional»²⁰.

O dicho de otro modo, la globalización es

«el conjunto de acciones mediante las cuales los Estados nacionales participan del punto de vista que admite que los espacios cerrados ya no existen»²¹.

Esta transformación era inevitable desde el momento en que surgió el capitalismo, pues, como dice Immanuel Wallerstein,

«el capitalismo es, dada su propia lógica interna, necesariamente global»²².

Un empresario textil, por ejemplo, comienza fabricando y vendiendo sus productos a nivel local. Luego, nacional. Y cuando el mercado nacional se le queda pequeño, da el salto al internacional. Surge entonces el problema de dirigir un negocio cuyas partes se encuentran separadas por grandes distancias. La ubicación de cada una se ha elegido buscando reducir los costes de producción al mínimo posible. Así, las plantaciones de algodón pueden estar en África, los telares en Paquistán, y los almacenes repartidos por el mundo entero. ¿Cómo *controlar* un negocio repartido por una docena de franjas horarias diferentes? Cuando el empresario comenzó con un pequeño taller, podía controlar el negocio personándose allí todas

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1045 a10.

¹⁹ Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente*, loc. cit., p. 184.

²⁰ Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?* (Barcelona, Paidós, 2008), p. 16.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 58.

las mañanas. La aparición de las grandes empresas multinacionales obligó a desarrollar una nueva forma de control: la burocracia, que literalmente significa «el poder de la oficina». Legiones de trabajadores fueron encerrados en cubículos para controlar el negocio haciendo «papeleo». Cada eslabón obedecía las órdenes de los eslabones superiores. Y, para evitar que algún obrero cambiase las órdenes por iniciativa propia, éstas debían ir firmadas en un papel.

Paralelamente, los Estados crecieron con las empresas. La población aumentaba a causa del creciente nivel material de vida. Y la amenaza del comunismo obligaba a controlar a esa población creciente por dos motivos. Uno, para neutralizar a los elementos subversivos. Y dos, para distribuir atenciones sociales que aumentarían la calidad de vida hasta el mínimo necesario para evitar que las contradicciones de clase alcanzaran el nivel crítico. La solución fue también la implantación de la burocracia.

A mediados del siglo XX, los Estados Unidos tenían 150 millones de habitantes. Habían doblado su población en menos de 50 años. El tamaño de esa sociedad era ya difícilmente controlable por la burocracia y sus oficinistas.

«Tareas de cálculo sin precedente aguardaban a la sociedad americana al final de la Segunda Guerra Mundial, y, el ordenador, casi milagrosamente, llegaría para hacerse cargo de ellos»²³.

Como señala Javier Bustamante, el computador surge a imagen de una sociedad burocrática y para potenciarla en su desarrollo²⁴.

Por tanto, vemos que la sociedad globalizada y burocratizada en la que vivimos hoy no es producto de la computadora, pero sí es cierto que la computadora evitó que reventara como una burbuja que es demasiado grande para seguir existiendo. La computadora «enjabonó» la burbuja. Sus cualidades, como la velocidad y su enorme capacidad de cálculo, la hacen imprescindible para ciertas tareas que se han implantado en nuestra sociedad. La alternativa al uso de las computadoras para actividades como, por ejemplo, la asistencia social habría sido la descentralización de los servicios.

«Pero el ordenador se utilizó para automatizar la administración de los servicios sociales y centralizarla a lo largo de líneas políticas establecidas. [...] El ordenador, pues, se utilizó para conservar las instituciones políticas y sociales de los Estados Unidos, afianzándolos e inmunizándolos (al menos, temporalmente) de las enormes presiones del cambio»²⁵.

Es frecuente oír hablar de la «revolución del ordenador». Pero si una revolución ha de medirse por la profundidad de las revisiones sociales que entraña, entonces realmente no ha existido la revolución del ordenador. Más bien, todo lo contrario: los ordenadores han sido un

²³ Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente*, loc. cit., p. 33.

²⁴ Bustamante, Javier, *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?* (Madrid, Gaia, 1993), p. 151.

²⁵ Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente*, loc. cit., pp. 35 y 36.

invento antirrevolucionario, en tanto que usado para conservar el sistema político y de producción capitalista. Los ordenadores cerraron la posibilidad de un mundo distinto. ¿Cómo habría cambiado el mundo si los ordenadores no se hubieran inventado? Imposible saberlo.

Lo que sí sabemos es cómo es el mundo hoy. Alineándonos con la Escuela de Frankfurt, consideramos que el concepto fundamental para comprender nuestro mundo de capitalismo avanzado es la «racionalidad instrumental»²⁶. La racionalidad instrumental es aquella que se ocupa de maximizar la relación entre medios y fines. Es decir, de hallar los medios más eficientes para la consecución de los fines. En este marco, la tecnología es una actividad de primer orden, pues tradicionalmente se define como el conjunto de habilidades (herramientas, maquinaria, instrumentos, materiales, procedimientos sistemáticos, etc.) que hacen posible la consecución de ciertos fines humanos²⁷. Y, dentro de las tecnologías, la informática destaca por haberse convertido en la gran condición necesaria para el espectacular desarrollo exponencial de todas ellas que venimos observando durante las últimas décadas.

¿Cómo nos afectan los ordenadores?

Para diseñar motores, fármacos y carreteras; o para predecir fenómenos climáticos, demográficos y económicos. Los ordenadores sirven a todas estas actividades tecnológicas gracias a dos características. La primera es su condición de máquinas universales, que ya explicamos en el primer capítulo. Y la segunda –derivada de la primera– es su capacidad para realizar simulaciones. Antiguamente, durante el proceso de diseño de un avión había que construir montones de maquetas a escala y probarlas en un túnel de viento para descubrir sus fallos. Era un proceso largo y costoso. Hoy la tendencia es que las simulaciones reemplacen a la experimentación. En vez de construir maquetas, se programa un ordenador que simule el comportamiento del avión en un túnel de viento virtual.

«La simulación consiste en la representación de un sistema complejo real mediante un modelo matemático, es decir, un conjunto de datos y parámetros organizados de forma que constituyen una representación teórica de dicha realidad»²⁸.

Naturalmente, las simulaciones no siempre reflejan de forma exacta la parcela de la realidad que pretenden emular. Por eso, las predicciones meteorológicas a veces fallan. Pero de los errores se aprende, y los ingenieros trabajan duro para mejorar sus simuladores. Tan importantes son las simulaciones informáticas, que hay algunas ciencias, como la sociología, que no pudieron probar sus modelos hasta la aparición de los ordenadores, pues la aeronáutica

²⁶ Bustamante, Javier, *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?*, loc. cit., p. 43.

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸ *Ibid.*, p. 159.

puede experimentar construyendo aviones a escala y estrellándolos, pero la sociología no puede –o al menos, no debe– infligir hambre a un grupo de población para estudiar sus reacciones.

Así contemplada, la tecnología en general –y la informática en particular– consigue parecer una actividad neutral a ojos de la opinión pública, en tanto que se ocupa de optimizar los medios sin inmiscuirse en la proposición de fines. Se oye comentar que los ordenadores «no son ni buenos ni malos», sino que son meras herramientas que nos afectan para bien o para mal en función de la finalidad que se les dé. «Si se utilizan para programar redes sociales que nos ponen en contacto con nuestros amigos, son buenos. Si se utilizan para distribuir pornografía infantil, son malos». Tal es la forma de pensar del hombre de a pie –que padece miopía intelectual–. Es el mismo argumento que esgrimen en Estados Unidos aquellos que defienden el derecho de la población civil a poseer armas de fuego. Dicen que una pistola puede servir para proteger a tu familia del asalto de unos ladrones. Pero lo cierto es que, con una pistola en la mesilla de noche, el mundo se ve de otra manera. Aunque no la utilices nunca, el mero hecho de saber que la tienes puede convertirte en una persona distinta. Si antes dejabas que tu vecino hiciera ruido por las noches, ahora te atreverás a tocar su puerta para exigirle que guarde silencio. Si antes dejabas que alguien se te colase en el turno de la carnicería, ahora levantarás la voz para decir que tú ibas antes. Los instrumentos y las máquinas, sean pistolas o computadoras,

«simbolizan las actividades a que dan lugar (su propio uso). Un remo es un instrumento que sirve para remar y representa la capacidad de remar en toda su complejidad. Aquel que no haya remado no puede ver en él verdaderamente un remo»²⁹.

En este sentido, los instrumentos trascienden la mera condición de medio práctico para convertirse en transmisores de una visión del mundo. Por eso son *pedagógicos*. Ni siquiera es necesario que un individuo use directamente un instrumento para que éste transforme su visión del mundo. La visión del mundo de la señora que se colaba en la carnicería ha cambiado.

Ya hemos visto cómo los ordenadores resultaron decisivos tras la Segunda Guerra Mundial para mantener un tipo de sociedad. Este hecho por sí solo refuta la tesis de neutralidad de los ordenadores. Pero hay más hechos que se suman a dicha refutación. Distinguiremos dos: la crisis de la identidad humana, y la reducción de la capacidad humana de control en distintas actividades sociales.

²⁹ Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente*, loc. cit., p. 25.

Crisis de la identidad humana

El empresario textil que antes pusimos de ejemplo quiere obtener el mayor beneficio posible de su negocio –como todos los empresarios–. La informatización es un *medio* que le ayuda a conseguir esa *finalidad*. Sin embargo, los ordenadores que ha comprado no son capaces de gestionar por sí solos la totalidad del negocio. Quizás en el futuro las IAs podrán hacerlo. Pero los ordenadores actuales requieren ser manipulados por trabajadores. Así se constituye el binomio «trabajador humano–computadora». Veamos lo que aporta cada uno. La computadora por su lado ofrece principalmente las cualidades de la exactitud y la velocidad; realiza cualquier tarea con rigor matemático en cuestión de segundos. El trabajador, al no poder ser tan preciso y veloz, se convierte en el «cuello de botella» del sistema informático³⁰. De cara al empresario el trabajador se ha transformado así en un obstáculo para la maximización de la productividad. Y los obstáculos deben ser eliminados, naturalmente, como dicta la racionalidad instrumental. El trabajador humano ya no tiene ningún valor añadido que le sirva para compensar al empresario por su falibilidad y lentitud, pues la creatividad, que antes era su principal virtud, es rechazada de plano por la computadora, en tanto que ésta sólo permite trabajar dentro del programa preestablecido. Sencillamente, las ideas nuevas no son computables, y por tanto no pueden entrar en el sistema. Ni siquiera en una reunión entre personas para cambiar el programa preestablecido puede el trabajador librarse de la máquina, porque las ideas que allí proponga serán sometidas a una simulación guiada por la finalidad única de incrementar los beneficios económicos. La solución óptima a un problema es, por tanto, sólo una; quedando los caminos alternativos como rechazados, y sus posibles frutos, descartados. Las computadoras son rodillos de pensamiento único.

«En una sociedad entendida según el modelo del computador, donde la sincronía y funcionalidad de todos y cada uno de los componentes son factores esenciales para su correcto funcionamiento, queda cada vez menos espacio para el ser humano y sus características esenciales: la pasión, la esperanza, la falibilidad, el dolor»³¹.

La única vía de supervivencia para el trabajador humano pasa por replantearse sus propias características esenciales. Para comer ha de trabajar, y para trabajar ha de mimetizarse con la computadora. Dicho y hecho. Se comienza purgando al concepto de inteligencia de todas aquellas operaciones que no puede realizar el computador. Muchas de las inteligencias múltiples –que vimos más arriba– distinguidas por Howard Gardner son suprimidas. Ahora «ser inteligente» no significa «ser creativo», sino «ser calculador». La nueva tabla de valores que el trabajador ha de interiorizar para sobrevivir en este mundo está compuesta por los

³⁰ Bustamante, Javier, *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?*, loc. cit., p. 81.

³¹ *Ibid.*, p. 118.

valores de la tecnología: eficiencia, funcionalidad, sincronización, etc. La tecnología, por tanto, no es un simple medio para realizar cualquier fin determinado externamente a ella, sino que ella, internamente, dicta un conjunto de fines axiológicos, o valores. El buen trabajador es el que trabaja «como una máquina». ¿Cuántas veces no habremos escuchado esa frase hecha de «ser un máquina» utilizada como un elogio? Los comportamientos que sean fieles a dicha pauta serán premiados, y los demás, castigados.

Observemos la moda de los videojuegos para medir y ejercitar la inteligencia, los llamados *brain trainers*. Yo –si se me permite hablar en primera persona– soy redactor de *Micromanía*, la revista de videojuegos más vendida de España, gracias a lo cual tengo la ocasión de probar todos los videojuegos del mercado. Los *brain trainers* consisten básicamente en realizar ejercicios mentales en un tiempo limitado. A menos tiempo empleado en la tarea, mayor es la puntuación otorgada por la máquina. Es decir, más inteligente eres. ¿Qué otros parámetros aparte del tiempo diacrónico puede si no medir una computadora? –Según este baremo, la inteligencia espacial de Miguel Ángel sería paupérrima porque tardó trece años en pintar la Capilla Sixtina–. Sin embargo, la gente anda en el autobús enganchada a esos *brain trainers* con el afán de mejorar su inteligencia. En esos programas sólo hay desafíos como resolver rompecabezas, encontrar palabras de cierto número de sílabas y efectuar cálculos matemáticos. Operaciones todas ellas resolubles por la computadora. Antaño la capacidad de pintar o escribir obras bellas eran parámetros que definían la inteligencia humana, pero han sido aniquilados porque no son aprehensibles en forma de algoritmo, es decir, no son computables.

A estas alturas del ensayo ya estamos en disposición de entender por qué Sigfrid sería un buen psiquiatra en nuestra sociedad. Lo sería precisamente «porque» es una máquina, y no «a pesar de que» es una máquina. Los psiquiatras humanos tienen necesidad de descansar unos minutos entre paciente y paciente. Sigfrid no, y por tanto es más productivo. Los psiquiatras humanos pueden hacer huelga. Sigfrid no, y por tanto es más productivo. Los psiquiatras humanos pueden negarse a aplicar terapias efectivas pero inmorales. Sigfrid no, y por tanto es más productivo. Productividad, productividad y productividad. ¿Qué más da que Sigfrid no entienda a sus pacientes? En un mundo dominado hegemónicamente por la racionalidad instrumental, el valor supremo de un trabajador es su productividad. Sólo importa el rendimiento que se le puede exprimir.

Crisis de la capacidad humana de control

Windows Vista, uno de los sistemas operativos más modernos, tiene 50 millones de líneas

de código. Si imprimiéramos ese código en un rollo de papel continuo, éste mediría 250 kilómetros. Cubriría la distancia entre Madrid y Valencia. Para la creación de tan gigantesco programa fue necesaria la participación de 2.000 desarrolladores. Entre ellos había jefes y subordinados, como en todas las empresas, pero no había ningún jefe en la cúspide que fuera capaz de entender en su totalidad el funcionamiento de Windows Vista. La consecuencia es que el programa a veces no funciona como debería, y nadie sabe con certeza dónde está la línea de código que está produciendo el error³².

Muy lejos de las oficinas de Microsoft se encuentra un trabajador ante su computadora que se ha bloqueado. Para seguir realizando su tarea necesita que el ordenador vuelva a funcionar, pero eso no está al alcance de su mano. Indefenso, ha perdido el control de la situación, pues depende de que la empresa desarrolladora, Microsoft en este caso, lance un parche que solucione el problema.

Esta situación de pérdida de control es frecuente. Todos la hemos vivido, y no tiene especial trascendencia más allá de contribuir a la sensación de dependencia de la computadora. Más grave sería que el programa informático que controla los misiles nucleares del ejército de una nación se accionase por error. Para tranquilizarnos, tendemos a creer que eso es imposible, que los ingenieros militares habrán tomado la prudente precaución de condicionar el lanzamiento de misiles nucleares al mandato humano. Pero la realidad es justo al revés. Stanley Kubrick explica por qué en su película *Teléfono rojo, ¿volamos hacia Moscú?* (*Dr. Strangelove*). La sinopsis de la cinta la tomamos de Juan Antonio Rivera³³:

»Estados Unidos dispone, ya en la década de 1960, de flotillas de bombarderos B-52; cada aparato puede dejar caer una carga nuclear de 50 megatonnes, «equivalente a sesenta veces la potencia explosiva de las bombas y obuses utilizados por todos los ejército beligerantes en la Segunda Guerra Mundial». Estos B-52 vuelan por turnos las veinticuatro horas del día y están todos ellos a dos horas de sus objetivos en el interior de Rusia.

»Una flotilla de estos aparatos recibe la orden cifrada «Ataque de escuadrilla según el plan R». La orden ha sido emitida desde una base aérea estadounidense por el general de brigada Jack D. Ripper (Sterling Hayden), un anticomunista delirante, que ve conspiraciones bolcheviques por todos lados y que ha decidido emprender por su cuenta y riesgo una guerra nuclear contra Rusia. [...]

»A partir de este punto, nadie, [...] ni el mismísimo presidente de Estados Unidos [...] puede hacer nada para detener la descabellada operación.

»La idea, sigue diciendo éste (un general norteamericano) cada vez más entusiasmado por el plan, es que la amenaza de una represalia no interrumpible disuadiera a los rusos de cualquier ataque a Estados Unidos.

³² *Ibid.*, p. 169.

³³ Rivera, Juan Antonio, *Lo que Sócrates diría a Woody Allen* (Madrid, Espasa, 2003), pp. 179 a 185.

»El embajador ruso, ante las dimensiones que empieza a tomar el asunto, [...] comunica a los militares del Pentágono allí reunidos, y para consternación general, que su país tiene prevista la contrarréplica adecuada al plan R: la Máquina del Apocalipsis, un ingenio «que destruirá toda la vida humana y animal de la Tierra».

Entonces entra en escena el Dr. Strangelove, para hablar con el presidente:

»—Pero ¿cómo es posible? —pregunta el presidente de los Estados Unidos— que ese ingenio [se refiere a la Máquina del Apocalipsis] se pueda activar automáticamente y que después sea imposible desactivarlo?

»—Señor presidente, no es únicamente posible; es *esencial*, es la idea en que se basa esta Máquina —aclara el doctor Strangelove, muy obviamente enardecido por poder comentar los aspectos teóricos de la cuestión—: la disuasión es el arte de producir en la mente del enemigo el *miedo* al ataque. Por lo tanto, como el proceso decisorio es automático e irrevocable y funciona fuera del control humano, la Máquina del Apocalipsis es terrible. Es fácil de entender y absolutamente creíble y convincente.

Nótese que es *esencial*, como señala el doctor Strangelove (interpretado magistralmente por el inconmensurable Peter Sellers), que el ataque nuclear sea automático, irrevocable y fuera del control humano. En un mundo como el nuestro, cada vez más obsesionado por la seguridad, es seguro que las grandes potencias tienen artefactos similares a la Máquina del Apocalipsis, manejados por programas informáticos que constan de tantos millones de líneas de código, que escapan al control de sus propios programadores.

Conclusión

Las IAs en sentido fuerte son el siguiente paso de la ingeniería informática. Muchos sueñan que en el futuro los robots harán nuestro trabajo mientras nosotros descansamos. Sería el final del castigo bíblico a ganarnos el pan con el sudor de nuestra frente. Pero esto ni debe suceder, ni sucederá.

Que no debe suceder es algo que ya hemos explicado al analizar la problemática de Sigfrid —el psicoterapeuta robótico—, y lo hemos ampliado en el apartado anterior. Hay tareas propiamente humanas que no deben ser delegadas en las máquinas por motivos éticos —Sigfrid— y de seguridad —la Máquina del Apocalipsis—.

Que no sucederá es una predicción basada en la experiencia histórica. La revolución tecnológica de las IAs no cambiará nada a nivel social, como nada cambiaron las revoluciones tecnológicas en el pasado. La máquina de vapor no redundó en una mejora de la calidad de vida de los obreros, sino en un incremento de los beneficios de los dueños de los medios de producción. Análogamente, las IAs serán propiedad de los ricos, y para ellos trabajarán. Pensemos en las consecuencias de la invención de una IA capaz de entender el lenguaje natural.

«¿Cuál es verdaderamente su utilidad? Pienso que no existe ningún problema humano agobiante que

podría ser resuelto con mayor facilidad mediante la intervención de dicha máquina. Sin embargo, estas máquinas, caso de poder construirse, facilitarían considerablemente el control de la comunicación verbal. Acaso la única razón de que haya tan poca vigilancia oficial en las conversaciones telefónicas en muchos países del mundo es que exige mucha mano de obra. Cada conversación a través de un teléfono intervenido debe ser eventualmente escuchada por un agente humano. Pero las máquinas de reconocimiento del discurso podrán suprimir todas las conversaciones irrelevantes y ofrecer transcripciones de las restantes»³⁴.

Toda nueva tecnología será propiedad de los ricos, y por tanto utilizada por éstos para aumentar su dominación sobre los pobres. Que nadie piense que Internet es la gran excepción a esta regla. Es sabido que Google colabora con los servicios de inteligencia de los Estados Unidos proporcionándoles información acerca de las búsquedas realizadas por los usuarios de su buscador. Lo mismo hace Microsoft, incorporando programas espía entre los millones de líneas de código de sus sistemas operativos.

La tecnología, en tanto que no es un instrumento neutro sino creador de valores acordes a la racionalidad instrumental, no es un aliado, sino un obstáculo para la realización de una revolución social que, guiada por una racionalidad axiológica, termine con la brutal explotación capitalista. Así lo denuncia Marcuse:

«Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida más alto»³⁵.

Bibliografía:

- Aristóteles, *Metafísica* (Madrid, Gredos, 2003).
- Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?* (Barcelona, Paidós, 2008).
- Bustamante, Javier, *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?* (Madrid, Gaia, 1993).
- Copeland, Jack, *Inteligencia artificial* (Madrid, Alianza, 1996).
- Franklin, Stan, *Artificial minds* (Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995).
- Gardner, Howard, *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica* (Barcelona, Paidós, 1999).
- Hawkins, Jeff, *Sobre la inteligencia* (Madrid, Espasa, 2005).
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica* (Madrid, Amorrortu, 1974).
- Jackson, Peter, *Introduction to expert systems* (Wokingham, Addison-Wesley, 1986).
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional* (Barcelona, Orbis, 1984).

³⁴ Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente*, loc. cit., p. 223.

³⁵ Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional* (Barcelona, Orbis, 1984), p. 20.

- Pardo, José Luis, *El alma de las máquinas*, Sibila nº 7, octubre 2001, pp. 28-31.
- Pohl, Frederik, *Pórtico* (Barcelona, Planeta, 2006).
- Queraltó, Ramón, *Tecnología y valores en la sociedad global: El caballo de Troya al revés* (Madrid, Tecnos, 2003).
- Rivera, Juan Antonio, *Lo que Sócrates diría a Woody Allen* (Madrid, Espasa, 2003).
- Rumelhart, David, *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition, vol. I: Foundations* (Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1989)
- Scheich, Henning, *Control del pensamiento*, en *Mente y cerebro*, 04/2003.
- Searle, John, *Mentes, cerebros y ciencia* (Madrid, Cátedra, 1990).
- Stendhal, *Del amor* (Madrid, Alianza, 2003).
- Turing, Alan, *¿Puede pensar una máquina?* (Valencia, Teorema, 1974).
- Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente* (Madrid, Pirámide, 1976).

Precisiones conceptuales sobre la Teoría de la Relatividad

Jesús Casado

La mecánica clásica y la teoría de la relatividad

El error y la confusión, a que pueden inducir algunos principios y postulados de la mecánica clásica -acertadamente desvelados por los físicos relativistas- condujeron a algunos al análisis erróneo de dichos principios y a unos enrevesados planteamientos, diseñados con el fin de dar con la solución adecuada. El primer error, y el más generalizado, se halla en la misma noción de relatividad, y consiste en considerar que un fenómeno o suceso puede ser distinto en función del cuerpo de referencia. Considero que se ha de entender la relatividad como el hecho de que un fenómeno o suceso puede dar lugar a más de un efecto distinto en su relación con diferentes cuerpos de referencia. Esta precisión puede parecer un gusto ocioso por la tautología, por la redundancia; pero, paso a paso, iremos viendo como esto no es así, y como la puntualización tiene sentido. La diferencia esencial entre ambas definiciones consiste -como ya habrá deducido fácilmente el lector- en que la segunda definición no considera, como parece hacer la primera, que el fenómeno o suceso sea distinto en función del cuerpo de referencia, sino que lo que puede ser algo distinto es el efecto, que origina al relacionarse dicho fenómeno con cada cuerpo de referencia. El efecto, al que me refiero, puede venir determinado por un proceso de medición de magnitudes, de percepción visual, de fuerza gravitacional, etc.

Esta diferencia esencial queda manifiesta en los distintos teoremas enunciados por la Teoría de la Relatividad; como, por ejemplo, los referidos a la adición de velocidades, al principio de simultaneidad, al principio de equivalencia, al acortamiento del tiempo, al concepto de trayectoria, etc. Comentaré algunos de estos teoremas, en los que el error del análisis se halla más nítidamente desvelado.

El principio de simultaneidad

El hecho de no haber acertado a hacer la distinción entre el suceso y la percepción del suceso -es decir entre lo que es el fenómeno mismo y lo que es otro factor completamente diferente (uno de los efectos posibles de dicho fenómeno) como es el que representa la percepción o medición por un cuerpo de referencia hizo negar a algunos el concepto de simultaneidad. Parece fuera de toda duda que una cosa es el suceso, y otra muy distinta la

percepción de dicho suceso (la llegada de la noticia, el efecto que produce, etc.). Esta percepción puede presentar una aparente alteración del propio suceso o una desviación, más o menos significativa, cronológica o de ubicación respecto a dicho suceso.

Si aplicamos correctamente esta distinción, parece claro que la simultaneidad entre dos o más sucesos existe; si bien la percepción o medición de estos fenómenos pueden ser relativos (es decir, no simultáneos) en relación con el momento en que se originan dichos sucesos. Esta diferenciación nos induce a indagar, si dos o más sucesos son simultáneos (es decir, si se producen en el mismo instante temporal) con relación a ellos mismos o con relación a otros cuerpos de referencia distintos a ellos; o si existe una determinada diferencia temporal entre la generación de ambos fenómenos o entre la generación de estos y su percepción o medición por parte de otros cuerpos de referencia. Nuestro sistema habitual de medida nos permite saber si dos sucesos son simultáneos, independientemente de que nuestra percepción o nuestra medición nos muestre lo contrario. Por ejemplo, si conocemos la velocidad a la que se desplaza el sonido en un medio determinado, y si conocemos además a que distancia se encuentran dos cuerpos de referencia de dos señales acústicas, que se manifiestan como simultáneas para uno de dichos cuerpos, pero no para el otro, resulta factible llegar a conocer si ambas señales son o no son realmente simultáneas. En el supuesto de que alguno de los cuatro elementos, o los cuatro a la vez, estuvieran desplazándose, únicamente habría que precisar el dato de la distancia, en función de la velocidad y de la dirección del desplazamiento de cada uno, referido siempre a un instante¹ determinado.

El concepto de trayectoria

Otro claro ejemplo de esta falta de distinción lo encontramos en la interpretación que la Teoría de la Relatividad lleva a cabo sobre el fenómeno de la trayectoria, que los cuerpos describen en su desplazamiento. Según palabras del propio Einstein “en rigor no existe una trayectoria, sino sólo una trayectoria con relación a un cuerpo de referencia determinado”. A mi modo de ver, sí que existe en rigor una trayectoria. Otra cuestión bien distinta es que - como en el caso precedente- la percepción o medición de esa trayectoria sea relativa; es decir que varíe en función del cuerpo de referencia. De hecho esta evidencia se manifiesta en el ejemplo, que se suele exponer precisamente para demostrar lo contrario. No cabe duda de que la trayectoria de una piedra, que se deja caer a la vía desde la ventanilla de un vagón de ferrocarril, que lleva una marcha uniforme, viene determinada por dos leyes físicas:

1 Más adelante se puede encontrar mayor información sobre este término.

a) Los cuerpos son atraídos por otros de mayor masa, dentro de su campo gravitacional, siempre en línea recta, perpendicular al centro de la masa. Por lo tanto, todos los cuerpos, que se hayan sometidos a una única fuerza de atracción gravitacional, muestran en su desplazamiento esta forma de trayectoria.

Puede darse el caso de que, en el ámbito de dimensiones gigantescas, dicha trayectoria no corresponda en realidad a una recta (como parecía ser la opinión de Einstein) sino a una geodésica. Pero en este caso, se trataría igualmente de una trayectoria.

b) Un cuerpo que es soportado por otro, que se desplaza a una determinada velocidad, recibe una fuerza de aceleración, que se manifiesta cuando deja de ser soportado.

Así pues, la trayectoria de la piedra vendrá definida por la desviación que la velocidad del tren, aplicada como fuerza de aceleración sobre la piedra, produzca en la línea recta de la atracción gravitacional.

Ahora bien -como ya he comentado antes- un fenómeno algo diferente puede ser el modo en que dos o más personas (el individuo que arroja la piedra o el que se encuentra junto al terraplén, al borde de la vía), perciben la forma de la trayectoria, que dicha piedra describe. Por lo tanto, si esto es así, lo que cambia, lo que es relativo, no son las diferentes trayectorias, sino la percepción o el efecto que causan, según sea el cuerpo de referencia. Esta distinción nos induce a verificar si la trayectoria, que describe un cuerpo, tiene forma recta o curva en función de las propias características de su desplazamiento, o si dicha forma viene determinada por la manera como la percibimos, o por el efecto que produce sobre otro cuerpo de referencia.

La adición de velocidades

No hay duda de que un elemento (A), que se desplaza al mismo tiempo que es desplazado por otro elemento (B), que se mueve a más velocidad, tarda en realizar un recorrido determinado (D) en menos tiempo que si permaneciera inmóvil sobre el elemento que lo soporta. Pero es igualmente indudable que es un error considerar que la disminución de tiempo del primer elemento A, respecto al espacio recorrido D, se debe a un aumento notable de su velocidad; cuando lo cierto es que la velocidad de ambos elementos son independientes (salvo por el limitado efecto de la aceleración, que ejerce el elemento transportador B sobre el transportado A) y, por lo tanto, no se suman en el sentido de que se origine un aumento de la velocidad del primer elemento A. Esta disminución de tiempo en el espacio recorrido no significa, pues, un aumento de la velocidad del cuerpo A, sino una facultad física del desplazamiento de los cuerpos asociados, por la que el tiempo empleado por el elemento A,

para recorrer el espacio delimitado por el elemento B, que lo soporta, es restado del tiempo empleado por el elemento B, para recorrer ese mismo espacio o distancia D. Es esta resta, y no el aumento de su velocidad, lo que reduce el tiempo de A en recorrer la distancia D.

Una clara evidencia de que las velocidades de ambos elementos son independientes la hallamos en el hecho de que el elemento B, que soporta al elemento A, siempre tiene que ir más rápido que éste; pues de no ser así, la suma de ambas velocidades -aún cuando matemáticamente es posible- no viene a dar como resultado la disminución del tiempo empleado por A en recorrer el trayecto completo de D, en base a que el elemento A haya adquirido una velocidad superior; sino que dicha disminución corresponde a la resta de la cantidad de espacio que B se encarga de recorrer por A; por lo que la reducción no se manifiesta durante todo el recorrido, sino sólo durante el tiempo que A emplea en sobrepasar el espacio delimitado por B, tras el que deja de ser soportado por éste. En los diferentes ejemplos, que se exponen con el fin de ilustrar algunos de los argumentos que sustentan la Teoría de la Relatividad, suele añadirse un tercer elemento (C). Este tercer elemento sale de A, o es emitido por A, en un momento determinado, a partir del cual pasa a ser independiente tanto de A como de B (una luz, un sonido, una piedra, etc.). En estas circunstancias, el elemento C, al no estar soportado o trasladado ni por el elemento B, ni por el elemento A, el tiempo, que tarda en recorrer esa misma distancia D, depende única y exclusivamente de su propia e independiente velocidad de desplazamiento.

La ley de propagación de la luz

El perseverar en esa defectuosa interpretación forzó a los teóricos a elaborar una compleja argumentación matemática, que se sustentaba en el principio de la ley de propagación de la luz. En la actualidad es sobradamente conocido que la velocidad de la luz varía dependiendo del medio en que se propague. Pero, independientemente de esto, incluso en aquellas circunstancias en que la velocidad de la luz es constante (como cuando se propaga en el vacío), ésta experimenta el mismo fenómeno que se da en la adición de velocidades, que acabamos de estudiar. Como sucede con cualquier otro elemento soportado, la velocidad de la luz no aumenta (como acertadamente supieron determinar los teóricos relativistas); pero esta invariabilidad no se debe a la imposibilidad de la luz para modificar su velocidad. Como ocurre con cualquier otro elemento soportado, el espacio que necesita recorrer la luz podría disminuir (y por lo tanto el tiempo que necesita invertir para cubrirlo), si existiese algún

elemento soporte, que pudiese cruzar dicho espacio transportando con él las ondas electromagnéticas.

Lo que sí que es indudable que sucede es que, aún siendo en ambos casos idéntica la velocidad de la luz, el espacio que recorre es mayor o menor (y por lo tanto el tiempo invertido) en función de la velocidad con que el cuerpo emisor de ondas es transportado por otro elemento que también se desplaza. Por no sé que extrañas lucubraciones, filósofos como Bertrand Russell vienen a caer en errores tan elementales como el de que, dada la constante velocidad de la luz, al cabo de un segundo la distancia entre la luz y otro elemento (que se desplaza por ejemplo a 100 Kms. por segundo), supuesto que hubieran partido desde un mismo punto en direcciones opuestas, sería -según sus previsiones- de 300.000 kms. y no de 300.100. Intuyo que el no haber advertido que ambas cantidades son independientes, aún cuando pueden ser sumadas para medir, no la velocidad, sino la distancia, le lleva a la peregrina conclusión de que es imposible que la luz recorra en un segundo más distancia que 300.000 kms. Pero, según el filósofo “sólo hay una manera de explicar estos hechos, y es suponer que los relojes se ven afectados por el movimiento”.

El retraso y la dilatación del tiempo

El problema de cometer un error en los primeros cálculos, en las primeras conclusiones lógicas, es que con frecuencia uno se ve en la necesidad de asumir un error mucho más grande, para tratar de encajar dentro de la nueva teoría un fenómeno, que la contradice con elemental evidencia. Eso es -a mi modo de ver- lo que sucede en relación con la paradójica alteración del tiempo.

Haciendo uso del mismo ejemplo de antes, y siguiendo sus mismos razonamientos lógicos, nos encontramos con que si aceptamos que la distancia, que se ha generado entre los dos elementos, es mayor que esos 300.000 kms. que puede recorrer la luz en un segundo, parece claro que la medición de tiempo, que hemos realizado, ha sufrido una demora, dado que si la luz ha recorrido 300.100 kms., por lógica el reloj tendría que haber marcado algunas milésimas más de un segundo. El caso contrario se da cuando ambos elementos se desplazan en dirección hacia un mismo punto. Si la distancia recorrida por la luz, cuando ambos elementos coinciden en dicho punto, correspondiese a 999.900 kms., y no a los 300.000 en que las ondas electromagnéticas se desplazan, quedaría claro que es el reloj el que se ha adelantado, dado que está registrando un segundo para tan sólo 999.900 kms.; cuando de ser este el caso debería de estar marcando unas milésimas menos. La razón de que el reloj no haya marcado la hora real, se debe, según este planteamiento, no -como sería lógico- al

acortamiento o alargamiento de la distancia, que, al contrario de lo que sucede con la velocidad, sí es susceptible de ser aumentada o reducida, sino a la alteración que el tiempo experimenta con el movimiento, y en particular con las velocidades muy altas.

Esta conclusión tan peregrina les sitúa en el brete de tener que explicar cuales son las leyes físicas, que rigen este curioso fenómeno de la alteración del tiempo. Dichas explicaciones son realmente pintorescas; pero, en esta ocasión, no me voy a limitar a llevar a cabo una serie de precisiones sobre ellas. Tomaré la iniciativa de coger el toro por los cuernos y trataré de exponer, lo más claramente que me sea posible, mis propias opiniones a cerca de los tres elementos básicos de la Teoría de la Relatividad: El tiempo, el espacio y el movimiento.

El tiempo

El que la velocidad de la luz sea igual para diferentes marcos de referencia inercial, independientemente de que se hallen en reposo o en movimiento, implica que a esa velocidad constante la luz necesita más o menos tiempo para recorrer distancias mayores o menores. Así pues, ni el reloj, ni la luz alteran su velocidad. Lo que sucede es, simplemente, que el reloj señala, detecta, esta variación de distancia. Aún cuando muchos parecen confundir el tiempo con el reloj, lo cierto es que el reloj no es el tiempo, sino una forma determinada de tiempo; del mismo modo que el metro o el kilómetro nos es la distancia, sino una forma, un trozo, determinado de distancia.

Es por esta razón por lo que el hecho de que se altere la marcha del mecanismo de un reloj, merced a la influencia de una fuerza gravitacional, no significa necesariamente que otro mecanismo (por ejemplo, nuestro tejido celular) se vea así mismo afectado, de la misma forma y en la misma proporción. En razón a éste convencimiento, cabría preguntarse entonces... ¿qué es el tiempo?

Todo suceso, todo fenómeno, todo cambio, es aprehendido por la mente humana bajo dos factores, que describen cualidades intrínsecas de ellos. Uno se refiere a la forma, a la manera en que dichos fenómenos o cambios se producen. El otro determina su duración. Este factor denota, como ha quedado dicho, una cualidad consubstancial a los sucesos, a los cambios (sean del tipo que sean). Dado lo complejo que resulta el hecho de que cada suceso, cada cambio, disfrute de su propia y esencial duración, el lenguaje humano, con el fin de facilitarnos la labor, las ha agrupado bajo un único término: tiempo.

El tiempo es, pues, la categoría mental del proceso de mutación de la realidad; es decir, el concepto, la idea, que refleja el periodo de dicha mutación, tanto si es enunciada de forma

genérica (cómo pasa el tiempo) como si lo es de manera concreta o particular (cuanto dura o cuanto tiempo se tarda). El movimiento, los sucesos, las variaciones, los fenómenos, etc. suelen tener lugar mediante una serie sucesiva de pautas. Cualquier tipo de cambio puede ser percibido por la mente humana a través de sus fases. Aún cuando la mayoría de las modificaciones son lineales -es decir, se producen sin interrupción ciertas apariencias bien definidas nos permiten identificar y clasificar etapas concretas de dichos cambios. Esta sucesión de estados queda reflejada en el conocimiento mediante una representación mental, de significado genérico o particular, a la que denominamos tiempo.

El tiempo no es, por tanto, algo real, algo que exista como cosa independiente de la propia realidad del cambio. Sino que es -como vengo diciendo- la idea que forja nuestro cerebro a partir de esa sucesión de fases, que nuestra aprehensión tiende a discriminar en todo acontecimiento periódico. La astrofísica moderna (a la que ha contribuido decisivamente la Teoría de la Relatividad de Einstein) basa algunos de sus fundamentos teóricos en el binomio espacio-tiempo, como una unidad indivisible. A la luz de mis pesquisas, la idea del tiempo, como una cuarta dimensión, parece más un producto de ciencia-ficción que algo que debamos de considerar seriamente como una aportación científica. Se da el hecho de que al ser el tiempo un mero concepto mental del sujeto, carece de propiedades físicas en sí mismo. Otra cosa bien distinta es que existan en la realidad cambios, procesos, fenómenos, mutaciones... que sí poseen estas cualidades.

Cuando utilizamos algún sistema concreto para medir el tiempo, lo que hacemos es aplicar un proceso de cambio con una determinada frecuencia (el método empleado) a otro proceso de cambio, con su frecuencia determinada (lo que se desea medir). Tomando como ejemplo el proceso de cambio que tiene lugar en el organismo del ser humano, lo que nos permite conocer el estado aproximado, en que se encuentra dicho cambio (es decir su edad), es otro proceso de cambio más fácil de percibir y catalogar como es el transcurso más o menos regular de los años, que no es otra cosa que la suma de una cantidad determinada de días, lo que representa la serie ininterrumpida de vueltas que la tierra da sobre sí misma y alrededor del sol. El tiempo, como sistema horario de medida, viene a significar algo semejante a lo que vengo diciendo. El reloj, ya sea de arena, de sol, mecánico, electrónico, etc. es un instrumento que produce, mediante una cadencia determinada, una serie sucesiva de fases de cambio. Por esta razón, tanto el cambio que se produce al pasar la arena de un recipiente a otro, reflejado en el volumen de arena de ambos recipientes, como la modificación en la posición del sol, que incide en la barra que proyecta la sombra, como las pautas de movimiento del conjunto de elementos mecánicos, protagonizados por el recorrido de dos agujas en una esfera, sirven

todos ellos como sistemas comparativos de medición de aquellos otros cambios menos perceptibles y distinguibles. Para entendernos mejor entre nosotros, los seres humanos utilizamos, con el fin de reconocer distancias (de difícil comprensión por carecer de puntos de referencias comunes), unidades de longitud, que no son en definitiva más que trozos seleccionados previamente de distancia, perfectamente asimilables por todos. Si digo, por ejemplo, que acabo de comprar un terreno, que tiene de largo como de mi casa a la tienda de ultramarinos, es bien seguro que, aún cuando no esté cometiendo ningún error de medida, la mayoría de mis interlocutores se quedarán sin saber a ciencia cierta a qué distancia me estoy refiriendo. Pero, si utilizo una distancia concreta, conocida por todos (el metro, por ejemplo) y la aplico tantas veces sea necesario para cubrir la distancia que deseo explicar, sin duda, todo el mundo se hará una idea muy aproximada del tamaño del terreno que acabo de comprar. De igual forma sucede con respecto al cambio. Es ciertamente difícil precisar, por ejemplo, en qué estado de su transformación orgánica se encuentra una persona, si no recurrimos a una unidad de medida más simple y evidente que contar el número de canas o analizar la profundidad de sus arrugas. Así mismo, nos resultaría bastante más complicado concertar una entrevista con una persona en un lugar concreto en el momento en que el sol se encuentre en los 45° de la bóveda del cielo o cuando la sombra de la esquina, donde hemos concertado la cita, mida sobre el suelo, desde el pie de la pared, 40 cms., que recurriendo a ese sistema de cambio más simple, uniforme y genérico como el que producen las manillas de un reloj.

Tengamos en cuenta que el cuerpo de referencia, que utilizamos en la actualidad para medir porciones pequeñas de tiempo, no es el reloj en su conjunto, sino las agujas. Los términos segundos, minutos, horas, se representan gráficamente sobre una porción determinada de espacio, y denotan lo que cada aguja tarda en recorrer en su desplazamiento cada una de las dimensiones pautadas y marcadas. Dos de las agujas se hallan sujetas al mismo número de pautas, 60; mientras la tercera sólo dispone de 12. Cada eslabón de ésta representa el recorrido completo de la segunda aguja a lo largo de sus 60 porciones de espacio. Así mismo cada una de las marcas de la segunda, representa el recorrido completo de la tercera. Porque el tiempo es el cambio, y porque cada cambio disfruta de su proceso (tiempo) es por lo que nos es posible cotejar dos tiempos (cambios) esencialmente diferentes. Tengamos presente que estas pautas del reloj son arbitrarias, y no se ajustan a ninguna otra de las que se encuentran en la naturaleza. Su existencia debe a la utilidad que aportan para el entendimiento entre las personas. La cadencia uniforme se la proporciona a las tres agujas el complejo mecanismo articulado del reloj. Por lo que si entendemos el tiempo como un factor

absoluto y no relativo, como un fenómeno físico general y no particular, como un elemento abstracto y no concreto, nos veremos en la necesidad de explicar las leyes físicas por las que un desplazamiento rápido de dos elementos, estructuralmente tan disímiles, altera no sólo el funcionamiento del complejo mecanismo de los relojes (sean del tipo que sean), sino también el natural proceso biológico del tejido celular de los seres humanos. Un concepto referido al tiempo, que nos resulta extremadamente útil para la medición de los sucesos, de los fenómenos, es el que denominamos el momento, el instante. A pesar de que nada es inmutable y de que todo es cambiante, la lenta y clara distinción entre las sucesivas pautas de las variaciones nos permite situar nuestro conocimiento de los sucesos y su relación con un determinado cuerpo de referencia en un momento o en un instante temporal, habida cuenta de que, como ya he dicho, todos (o casi todos) los cambios manifiestan graduaciones definidas y perceptibles. Incluso en el caso de las ondas electromagnéticas -las cuales, debido a su enorme velocidad, perciben una modificación de lugar extraordinariamente rápida- se da la circunstancia de que son tan idénticas las unas a las otras que la información que transportan, o el efecto que causan, suelen mantener una identidad constante durante largos periodos o, incluso, por tiempo indefinido.

El espacio y el universo

La definición de espacio como “la magnitud en que están contenidos todos los cuerpos que existen al mismo tiempo, y en la que se miden esos cuerpos y la separación entre ellos” (María Moliner) aglutina cuatro significados fundamentales: a) el lugar genérico y abstracto “en el que están contenidos los cuerpos...”; b) el lugar menos genérico, más concreto, en el que flotan los astros; al que también denominamos Universo); c) la porción específica de lugar, que ocupan dichos cuerpos; d) la separación que existe entre ellos dentro de cualquier lugar.

Conocemos bien la composición y las dimensiones de nuestro espacio terrestre, y de cada uno de los espacios concretos en los que, como elementos integrantes del mismo, nos desenvolvemos. Sin embargo, sabemos poco del espacio donde flotan los astros (Universo); bastante poco de las zonas de éste más alejadas de nosotros; y, por tanto, nada en absoluto de si dicho espacio es infinito, o si está contenido a su vez dentro de otro espacio diferente. Con relación al nuestro espacio terrestre, parece que el término espacio representa tanto la dimensión de los distintos elementos que lo componen, como la suma de todas estas dimensiones; es decir, la magnitud que contiene a dichos elementos. En este caso, tampoco el espacio parece ser un elemento real e independiente, con unas características físicas propias,

sino la idea, el concepto abstracto, que nos hemos forjado respecto al supuesto lugar, y a la suma de los supuestos lugares, que ocupan los diferentes elementos. Este criterio está basado en la creencia de que nuestro espacio terrestre parece encontrarse completamente ocupado por una amplia variedad de elementos, sin solución de continuidad; es decir, cada elemento limita con otro u otros por todos y cada uno de sus lados, por toda su periferia. El hecho de no haberse podido descubrir, intercalado entre algunos de estos elementos, algo semejante a un vacío absoluto -ni siquiera al vacío de ausencia de materia- nos induce a dar por buena esta teoría. A partir de ella podemos lucubrar que, la razón de que surja en nosotros la ilusión de que hay algo independiente y con esencia propia, radica en que algunos elementos -como los que componen el agua o la atmósfera- son volubles, por lo que posibilitan que otros cuerpos ocupen su lugar. Ésta es la causa de que haya germinado en nosotros la idea de que algo (otro elemento distinto) sustenta a modo de recipiente adaptable, envolvente, el resto de los elementos materiales.

La cuestión del espacio interestelar se presenta bastante más ardua. En base a lo que me ha sido posible conocer a cerca de las últimas investigaciones en astrofísica, la conclusión a la que se podría llegar es que el espacio está compuesto de un amplia variedad de elementos: diminutos granos de polvo, gases, partículas elementales (electrones, protones, fotones...), radiaciones electromagnéticas y gravitatorias. Incluso la denominada materia oscura -que según los últimos descubrimientos podría formar el noventa por ciento de la masa del Universo- es posible que esté formada también por partículas elementales, tales como los neutrinos, u otras más exóticas como los fotinos. Algunos expertos se mantienen, sin embargo, en la creencia de que, en alguna parte, existe el vacío absoluto. Pero esta creencia está basada más en una suposición que en una verificación científica. En su concepción abstracta, genérica, el espacio no delimitado por elementos materiales carece de forma intrínseca.

Es lícito suponer, sin embargo, que -si el Universo es todo el espacio que existe, y si se expande con la misma intensidad en todas las direcciones, a partir del big bang - el espacio tiene forma esférica, y que todos los elementos que lo componen se hallan dispuestos en círculo. Sea esta su forma o cualquier otra, la manera más correcta de representar gráficamente la escala, donde situar los cuerpos y los sucesos, y las coordenadas que describen sus desplazamientos, sería la de tres planos perpendiculares, que se cortan por el centro.

Estas secciones dan lugar a ocho hemisferios; cuyo vértice, el centro de todos ellos, es el cuerpo de referencia en un instante inmóvil determinado, o con una movilidad insignificante, que no altera en nada los datos que se van a considerar. Este vértice es el que utilizamos para interpretar, con relación a él, la situación o el movimiento de otros cuerpos o sucesos. Estos ocho hemisferios pueden ser nominados mediante cuatro letras; por ejemplo v, x, y, z. Siendo su forma negativa (-v, -x, -y, -z) la encargada de representar los hemisferios inferiores. La graduación de la escala de estos hemisferios puede venir determinada por nuestras habituales medidas de longitud. Como vemos, desde cualquier cuerpo de referencia (desde nuestro punto de vista, por ejemplo) los sucesos se producen y los objetos se encuentran en el espacio dentro de estos ocho hemisferios. Ahora bien, para una mejor comprensión, a veces es conveniente limitar esta representación gráfica a sus tres dimensiones básicas; e incluso a dos de ellas.

El movimiento

El movimiento es un cambio gradual de posición, de situación, en el espacio de un cuerpo o de cualquier otro elemento. El movimiento, pues, es un factor propio de los cuerpos, e implica de hecho un cambio. Como ya sabemos que el tiempo se identifica con el cambio en cuanto a su proceso, es decir a su duración, debemos de evitar expresiones, que invitan a confusión, como la de que “un objeto se mueve cuando su posición varía al transcurrir el tiempo”. En este caso el pleonasma es innecesario y nos puede conducir al error. Otra cosa bien distinta -como ya hemos visto anteriormente- es que utilicemos el sinónimo tiempo, para simplificar la expresión. Por ejemplo: ¿Cuanto tiempo tarda? en vez de ¿Cual es la duración del desplazamiento de un objeto (cambio) desde un punto determinado del espacio a otro punto cualquiera, si la medimos con nuestro sistema de reloj?

La definición que he apuntado al principio sugiere dos conclusiones. Que es movimiento es un tipo de cambio, por lo que se refiere siempre a elementos, objetos o fenómenos, y que dicho cambio siempre se produce en el espacio. El movimiento puede ser representado de manera simplificada mediante una línea recta o una curva, tanto en la escala de los ocho hemisferios, como en las tres, o las dos, dimensiones básicas. Estas coordenadas poco o nada tienen que ver con la forma global del espacio, con su posible expansión, y son diseñadas por las distintas fuerzas que desplazan un cuerpo o un fenómeno, al actuar sobre él.

Movimiento, espacio y tiempo

De las ideas enunciadas se deduce que el espacio y el tiempo (o lo que es lo mismo el cambio en cuanto a su duración o periodo) tienen que ver entre sí, en tanto en cuanto este

último se produce siempre en un espacio determinado. Dicha relación adquiere un carácter especial cuando el proceso de cambio supone un desplazamiento; en función de que éste se realiza a través de un espacio, o desde un punto a otro de él. La representación gráfica mediante coordenadas de un cuerpo en movimiento, desplazándose en el espacio, lleva implícita el factor tiempo; por lo que es incorrecto añadir una falsa cuarta dimensión.

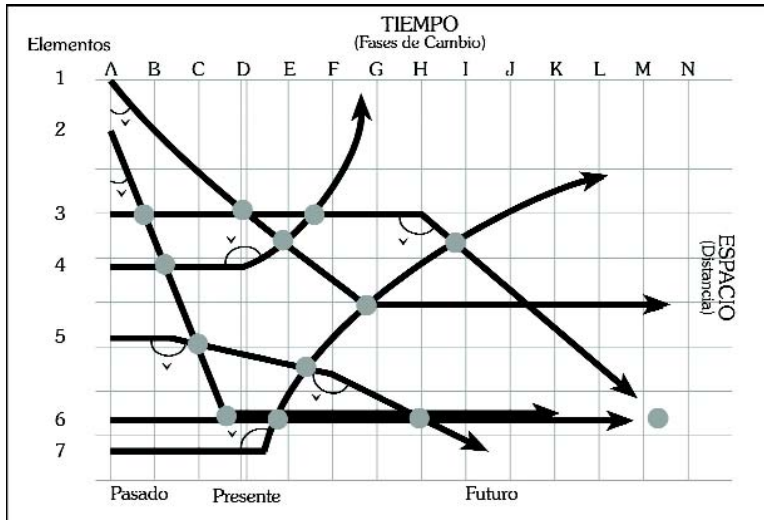
Dicho factor podemos visualizarlo en base a que los puntos estacionarios, que nos sirven para representar el desplazamiento de uno o de varios cuerpos, se hallen sujetos a una cadencia determinada, válida para todos ellos. La velocidad puede venir delimitada por el número diverso de unidades de distancia, en función del mismo número de puntos estacionarios para todos ellos. Tanto la velocidad como el tiempo son cualidades intrínsecas de los cuerpos en movimiento. Por lo tanto, aún cuando se encuentran indefectiblemente asociados a un espacio, son independientes de él.

Los cambios siempre se producen hacia adelante y con una cadencia determinada (aunque modificable en algunos casos) para cada uno de ellos. (Podemos modificar, por ejemplo, la velocidad a la que nos desplazamos, o la rapidez con que crecen algunas plantas; pero no podemos cambiar el tiempo de rotación de la tierra alrededor del sol, o los grados a que han de ser calentados los minerales para que se fundan). Este enunciado determina que la fase que precede a otra, que es causa u origen de ésta, siempre es anterior a ella, y no al revés. Cuesta trabajo creer que un cuerpo, que es sometido a un proceso de traslación muy acelerado, experimenta por esta causa una activación de su propia evolución interna; Pero lo que resulta absurdo imaginar es que el proceso, mediante el que se generan las sucesivas fases de su mutación mecánica o fisiológica, se pueda acelerar hasta el punto de anular las pautas o las mutaciones, que hayan tenido ya lugar. Basándonos en los fenómenos que conocemos, en los procesos de mutación de todo cuanto nos rodea, en la transformación de las cosas, es posible afirmar rotundamente que la causa siempre precede al efecto y que éste es consecuencia de aquella. Esta ley hace que resulte imposible “viajar a través del tiempo” o, lo que es lo mismo, visitar en su forma real -trasladándonos o no a través de espacio- fases de un elemento concreto, o de nosotros mismos, que corresponden a un estado anterior al que se encuentra lo que se quiere visitar, cuando comenzamos nuestra visita (lo que no puede darse en ningún caso) o posterior, si no existe modificación alguna en la fase en la que nos encontramos. Es decir, en modo alguno nos es posible vivir el pasado, y tan sólo tenemos acceso a vivir el futuro, en tanto en cuanto progrese en él (se sucedan nuestras propias fases de cambio).

Por extraordinariamente rápida que sea la velocidad de un elemento o su evolución mecánica, partiendo de cero, su recorrido en el espacio o su progresión siempre será mayor que cero; y por extraordinariamente lenta que sea la velocidad o la evolución mecánica de otro elemento, que parte de cero en el mismo instante que el primero, siempre será mayor que cero. Por lo tanto sólo nos es posible “viajar” en nuestro tiempo; es decir, progresar en nuestras propias fases de mutación. En la medida de que nuestros cambios, o los cambios ajenos, sean más rápidos o más lentos, podremos conocer tal o cual fase de cambio de los elementos, o de las personas, con que contactemos. Por ejemplo: dos amigos, que cuentan ambos con 25 años, se separan y dejan de verse durante otros 50 años. Al cabo de este tiempo viajan el uno hacia el otro con la intención de volver a encontrarse. Cuando se ven, su fase de desarrollo, de cambio, se encuentra en ambos en la etapa de la vejez. Si hubieran decidido viajar unos años antes, al cabo de otros 25 años, por ejemplo, se encontrarían en una fase de su vida adulta igualmente similar.

Si la distancia entre ellos fuera enorme, una variación de la velocidad de viaje nada más que adelantaría o retrasaría el encuentro entre ellos; lo que, lógicamente, alteraría la edad de ambos en la misma proporción. Sólo si uno de ellos padeciera una enfermedad, que le hiciera envejecer prematuramente -por lo que su proceso estructural de cambio se habría acelerado respecto al de su amigo- cabría la posibilidad de que se encontrasen en facetas diferentes de su desarrollo. Esto no significa, en manera alguna, que ambos estarían “viajando a través del tiempo”, sino que los cambios (el tiempo) en uno y otro se habrían producido con una cadencia sensiblemente diferente. Lo que, como ya he dicho antes, resulta imposible es que alguno de estos dos amigos pueda progresar en el tiempo retrocediendo o haciendo retroceder al otro a una etapa del pasado.

La imagen del gráfico nos muestra algunas de las particularidades a que esta ley da lugar, cuando a un proceso estructural de cambio se le añade además el de traslación.



He seleccionado un grupo de elementos, situados a diferente distancia unos de otros, contemplados a lo largo del tiempo y que permanecen quietos o viajan a distintas velocidades. Aún cuando, para su mejor comprensión, las fases de sus cambios (A, B, C, D, etc.) den la impresión de reflejar un modo de ser uniforme para todos ellos, esto sólo sería posible si dichos elementos fueran idénticos. Siendo dispares, hemos de interpretar que cuando, por ejemplo, el elemento 4 se encuentra en su modo particular E, los demás elementos se encuentran en su propio y diferente modo E y no en un idéntico modo E. Lo que sí es uniforme es la pauta empleada para reconocer esas diferentes fases (podemos usar los días, los años, los lustros, etc.); así como la empleada para medir la distancia entre ellos (por ejemplo en kilómetros).

Todo recorrido de una distancia supone una velocidad. Aquí viene representada por el ángulo que delimita el punto de inflexión de cada línea. A ángulo más abierto, menor velocidad, y viceversa. Como se puede comprobar, el ángulo más abierto o más cerrado indica que la distancia se recorre más deprisa o más despacio, respecto a una pauta determinada. Por esta razón, los elementos de ángulo más cerrado llegan a encontrarse con otro elemento en una fase de tiempo anterior a la de los que lo hacen con un ángulo más abierto. He considerado algunos desplazamientos con velocidad constante y otros que varían durante el recorrido. Las líneas rectas representan la velocidad constante, mientras que son curvas las de velocidad variable. Vuelvo a insistir en que me estoy refiriendo a la forma real de los elementos; pues sólo en el caso en que no sea el propio sujeto el que recorra la distancia, sino una imagen suya (por ejemplo, una fotografía o la luz emitida por un astro) la fase de aquel, que obtiene el elemento receptor, se refiere a la fase en que inició el recorrido y no a la fase en que se halla en el momento del encuentro.

Observamos, por ejemplo, que el elemento 6 no se desplaza y que el 3, que saldrá en el futuro hacia éste, viajará a mayor velocidad que lo está haciendo el elemento 5, pero menor en que lo hizo el elemento 2, que ya alcanzó al elemento 6 en el pasado. Los elementos 4 y 7 salen en una dirección diferente al resto, pero, mientras el 4 acelera progresivamente su velocidad, el 7 la disminuye. El elemento 5 cambió su velocidad en dos momentos diferentes. Como se puede comprobar todos ellos emplean en su recorrido un tiempo (consumen algunas fases de su devenir); nunca cambian hacia atrás (del efecto a la causa). De ahí que haya utilizado la representación gráfica de las flechas. Estas indican, por tanto, que los elementos progresan en su evolución, en su desarrollo. Es su inclinación la que especifica que se hallan recorriendo una distancia.

Para que pueda ser mejor comprendida, la representación gráfica la he realizado sobre un plano, con dos únicas dimensiones. Una representación en tres dimensiones nos ofrecería las mismas leyes que observamos en aquella, con la única salvedad de que las flechas podrían mostrar una dirección no sólo hacia arriba y hacia abajo, como aquí, sino hacia el frente y hacia el fondo. Cada cambio es, pues, un proceso concreto que posee unas pautas y cualidades determinadas. Por consiguiente, sólo actuando directamente sobre ese mecanismo esencial, que determina su proceso de transformación, podremos alterar sus fases de temporalidad. No está, a mi entender, nada claro el modo en que la velocidad (según se deduce de la teoría de la relatividad) puede actuar directamente sobre el proceso de cambio, tanto de los objetos (por ejemplo el reloj) como de los organismos en general (entre ellos el hombre) modificando sustancialmente dichas pautas (lo que, en el caso de éste, significaría las de sus células y las de sus procesos químicos y eléctricos). Suponer que la velocidad es capaz de lograr esto es aceptar que el efecto puede originar la causa; es decir, por ejemplo, que las células viejas se vuelvan jóvenes o que el hombre maduro se convierta de nuevo en feto.

Me pregunto: ¿cuales son esas propiedades de la velocidad de traslación (de la alta velocidad) que le posibilitan ejercer esa influencia tan determinante sobre todo proceso de mutación?

De la libertad trascendental a la moralidad. La tercera antinomia de la Razón pura como punto de inflexión entre la filosofía especulativa y la práctica en Kant

Sebastián Antonio Contreras Aguirre

1.-Cuestiones Introdutorias. Sobre la posibilidad de una Libertad en la Antinomia de la Razón Pura

En la Tercera Antinomia, al igual que en las antinomias matemáticas, empezamos con una aparente contradicción y terminamos comprendiendo que ésta es meramente aparente. H. Allison.

“La noción de libertad, encuentra su lugar de nacimiento en la cosmología racional, donde el kantismo, en forma crítica, examina las cuestiones referentes al mundo y que parecen susceptibles de respuestas contradictorias”.¹

Cuestión fundamental de la exposición kantiana de la libertad, no es la profunda coherencia interna de los argumentos y el contenido de la tercera antinomia de la razón pura, sino la posibilidad de articular, con base en la idea trascendental de la libertad, una teoría ética que dé cuentas del problema de la responsabilidad moral. De ahí que para el filósofo de Königsberg sea la “libertad” un *concepto problemático*.

Pues bien, como se sabe, presenta Kant el problema de la libertad bajo la forma de una antinomia:

la explicación de los acontecimientos del mundo por medio de sus causas pareciera requerir, a la vez, la afirmación y la negación de la existencia de la libertad.

Y en este sentido, tanto la tesis como la antítesis cuentan con su demostración y se destruyen mutuamente, de manera tal que esta tercera antinomia daría cuenta

del enfrentamiento entre la postura racionalista, que junto a la explicación causal natural afirma la causalidad por libertad, y la postura empirista, que admite sólo la causalidad mecánica².

Así, y de acuerdo con este carácter *dialéctico-antitético* que circunda al problema de la libertad, es que la razón parece estar en conflicto consigo misma: *llega a la tesis con la misma necesidad que le exige inexorablemente argumentar a favor de la antítesis*. De cara a lo expuesto, en su análisis de las “antinomias”, formula Kant la tesis, aparentemente audaz,

de que la razón cae necesariamente en contradicción consigo misma al ocuparse de las cuestiones de la cosmología tradicional, básicamente porque la razón genera, para cada una de estas cuestiones, dos respuestas incompatibles entre sí e igualmente obligatorias³.

1 Cfr. ZAMORANO AGUILERA, J., *La libertad en Kant*, Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía Moral y Política, Santiago, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación Universidad de Chile, 1987, p. 24.

2 SILVA CÁCERES, C., *Libertad y autorrealización humana en Kant*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Humanidades mención Filosofía, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, 2003, p. 32.

En este sentido, y tal y como ha sido propuesto por H. Allison, dicho conflicto de la razón consigo misma, que de no ser resuelto llevaría a la “*eutanasia de la razón pura*” (A 407/B 434), *tendría su origen en la exigencia de una totalidad absoluta de las condiciones para todo condicionado. Así, si se da lo condicionado, se dará también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado* (A 409/B 436). En este contexto, las antinomias de la razón pura son, para el kantismo,

inferencias dialécticas que tienen su fundamento en la misma naturaleza de la razón, no ficciones o productos históricos; inferencias que tienen que ver en términos generales con nuestra idea de mundo como el conjunto de todos los fenómenos (Cfr. MOYA: 2003; 407).

Finalmente, la cuestión principal del problema de la libertad a la luz de la tercera antinomia, no estaría, como ya lo hemos declarado, en la coherencia interna de su tratamiento en la *Primera Crítica* –coherencia que de hecho existe–, sino en el modo en como ésta es extrapolada a lo externo. En este sentido, y conforme a la tesis de Körner, *de la coherencia interna de la noción de centauro, no se sigue, ni se ha de seguir jamás, el hecho de que tales centauros existan realmente*. Luego,

*si queremos probar que el hombre existe como un ser libre, requeriremos, claramente, un nuevo dato, aquél que proviene de la experiencia moral*⁴.

En efecto, nuestra propuesta no es sino la de dar cuenta del carácter *axial* de la noción de libertad en cuanto idea trascendental, cuestión que haría posible el levantamiento de una completa teoría ética en el plano de la razón práctica. Todo lo anterior, de la mano de la tercera antinomia de la razón pura, a nuestro juicio, la *bisagra* que conecta y da sentido a las exposiciones que de estos temas se han dado en una y otra *Crítica*.

La noción de libertad de Kant es ostensiblemente la de un moderno. Se ocupa de la autodeterminación. La libertad es propiedad y, de allí, una exigencia de todos los hombres (...) de modo que ser libre es hallarse en un cierto tipo de orden moral, aunque, una vez más, esto no es una limitación de mi libertad, dado que estar relacionado con ese orden es parte integral de mi libertad (TAYLOR: 2004; 14-15).

Por último, y dado que la *libertad es el fundamento inteligible de aquello por lo cual se rigen los fenómenos de lo sensible*⁵, y es también el concepto que subyace como base de nuestra reflexión, nos hemos propuesto acercarnos al problema de la tercera antinomia de la razón pura, del conflicto que se presenta en ella y de su resolución, para luego ahondar en la manera en como esta “*idea trascendental*” conecta con el plano moral, sirviendo, entonces,

3 ALLISON, H., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 76.

4 KÖRNER, S., *Kant*, Madrid, Alianza, 1977, p. 139.

5 Cfr. BENZI, I., *Kant: Sobre la ley natural y la libertad. Selección de textos, breve ensayo y notas de Ives Benzi*, Santiago, Departamento de Filosofía Universidad de Chile, 1995, p. 3.

de *nexo* con la *Crítica de la Razón Práctica*. Sólo así podremos entrever la dinámica del problema de la libertad y el modo en como Kant la ha precisado en todo el sistema de su Filosofía Crítica.

2.-De la Tercera Antinomia de la Razón Pura. Conflicto y Resolución

No se podría señalar una contradicción entre la afirmación de una causalidad libre en el orden noumenal y la del determinismo más riguroso en el orden fenoménico. Este es el problema de la libertad. J. Maréchal.

*“La razón pura práctica es tan plenamente libre como la teórica; no hay necesidad de pretender que sea más libre (...), y que sea igual de libre es lo único que se necesita, ciertamente, para hacer que las gentes sean responsables e imputables”.*⁶

De acuerdo con nuestra propuesta, la explicación kantiana de la libertad en la tercera antinomia de la razón pura, tiene el mérito de presentarse como el punto de conjunción entre la filosofía especulativa y la filosofía práctica del maestro de Königsberg, en tales términos que *sólo una adecuada comprensión de la antinomia en comento, nos permitirá resolver el problema de la responsabilidad moral en el sujeto finito racional*. Ahora bien, toda antinomia ha sido presentada por Kant como una pareja de proposiciones, *aparentemente contradictorias*, que se siguen de un mismo grupo de supuestos. Así, una antinomia podrá resolverse,

*o bien revelando la efectiva contradictoriedad de las premisas; o bien apreciando el hecho de que no existe tal contradictoriedad, sino que, por el contrario, una y otra premisa pueden concebirse como compatibles*⁷.

Así, y en el contexto de la antinomia de la razón pura, se discute, entonces, la validez y alcance del *principium grande*:

*el principio de razón suficiente leibniziano, amén de dejar abierta la posibilidad de un mundus intelligibilis hasta ahora deslindado cuidadosamente, en cuanto incognoscible y sin validez o realidad objetiva, del ámbito de la experiencia*⁸.

En este contexto, el tratamiento dado a la noción de libertad en la Dialéctica Trascendental asume, sin más, una concepción inminentemente cosmológica de la naturaleza,

⁶ Cfr. RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía Moral*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 299.

⁷ En opinión de Körner, todas y cada una de estas proposiciones en pugna pueden hallarse entre los supuestos básicos de uno o más sistemas metafísicos. Así, la primera antinomia es pertinente a toda teoría metafísica que afirma o niega, explícita o implícitamente, que el mundo ha sido creado en un momento determinado. La segunda, por su parte, es pertinente a toda teoría metafísica que afirma o niega la existencia de átomos o de mónadas de cualquier tipo. Respecto de la tercera opone el determinado al indeterminado, y, de este modo, opone de forma indirecta, como Kant cree, la ciencia natural a los fundamentos de la ética. Finalmente, la última antinomia expresa el conflicto entre las teorías metafísicas que tratan de probar la existencia de Dios partiendo de premisas sobre el mundo y las que tratan de refutarla. Sobre esto: KÖRNER, S., *op. cit.*, p. 104.

⁸ Cfr. DUQUE, F., *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la “Crítica de la Razón” de Kant*, Madrid, Dykinson, 2002, p. 141.

esencialmente porque nos la presenta (a la libertad) como una *capacidad de empezar un estado espontáneamente* [von selbts] (A 533/B 561), cuestión que deberá ser contrastada con la llamada “*causalidad mecanicista*” [causalidad según las leyes de la naturaleza], que rige la conexión de todos los eventos en el tiempo.

Con todo, ya hemos propuesto la imposibilidad de sustentar una teoría moral de la libertad sin antes referirnos a la problemática de la tercera antinomia, *en nuestra opinión la más importante de todas*. En este sentido, y de acuerdo con la exposición de la Dialéctica, mientras del lado de la tesis se

*afirma la necesidad de apelar a una primera causa a fin de encontrar el requerido sitio de reposo para la razón, la antítesis, por su parte, niega tanto la necesidad como la posibilidad de apelar a dicha causa*⁹.

Afirma, en cambio, que todo proceso causativo, sin excepción, debe ser de tipo mecanicista, obligándose a admitir la existencia de una cadena causal infinita.

Conforme a la prueba de la tesis, se comienza en ella concediendo a su contraria el hecho de que *la única causalidad existente en general es la propia de las leyes de la naturaleza*. Sobre esto, la noción misma de “leyes de la naturaleza” conlleva la *determinación omnimoda* de que *nada sucede sin una causa suficientemente determinada a priori* (A 446/B 474). Luego, todo cuanto sucede en la naturaleza implica, necesariamente, un estado previo. Pues bien,

*si queremos salvaguardar los fenómenos del mundo, o mejor, el mundo de los fenómenos, es preciso admitir una “causalidad” distinta de la meramente natural, es decir: una causalidad espontánea “que inicie por sí misma una serie de fenómenos”, los cuales, por su parte, se atenderán a las condiciones de la experiencia*¹⁰.

Kant llama a esta causalidad *libertad trascendental*: una libertad que obra *en* el mundo, pero que *no es del* mundo. Del lado de la antítesis, llamada por Kant “*principio de fisiocracia trascendental*” (A 449/B 477), *intenta ésta resguardar la unidad de la experiencia estableciendo que no hay libertad, y que todo llega a ser en el mundo solamente siguiendo las leyes de la naturaleza*. En su estructura, dicha antítesis comienza concediendo la existencia de la libertad trascendental, esto es, la *determinación* de una causa para comenzar de por sí una serie. Dicho esto, se tiene por sentado el hecho de que la serie de causas posee un comienzo absoluto; mas, si bien es cierto *todo inicio de acción presupone un estado anterior* (en el que se encuentra la causa), un absoluto inicio dinámico de una acción presupone una causa que no se halla *ligada a ese estado* (DUQUE: 2002; 141-142). Luego, sostener la existencia de una libertad trascendental sería lo mismo que violar la unidad de la experiencia, esencialmente

⁹ Cfr. ALLISON, *op. cit.*, pp. 470-471.

¹⁰ Cfr. DUQUE, *op. cit.*, pp. 141-142.

porque una libertad de tales magnitudes se opondrá, sin más, al fenómeno de la causalidad.

Siguiendo, pues, la prueba de la antítesis,

será preferible que el entendimiento permanezca sobre el terreno de la experiencia sin aventurarse en el ámbito de la razón;

por lo demás, el entendimiento mismo evita caer en las ilusiones propias de la razón,

*tales como el establecimiento de una causalidad libre que se entrometa en el encadenamiento natural de los acontecimientos, cuestión que haría incoherente la relación entre los fenómenos*¹¹.

El problema es, pues, éste: ¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar, o bien de la naturaleza, o bien de la libertad?, ¿no habrá que decir, por el contrario, que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento? (*KrV*, A 536/B 564). Entonces, ¿qué es lo que nos queda?, –se pregunta el filósofo alemán:

*nos queda, lógicamente, la consideración de una casualidad por libertad, no la afirmación dogmática de la libertad misma como una “causa”, si por tal entendemos una “cosa existente”; al contrario, dice Kant, si los fenómenos son “cosas”, entonces la libertad es insalvable... Y es que la causalidad no es una cosa ni está en la causa, sino... en el efecto*¹².

Sobre esto último, no debe entenderse como si existiera una causa y además un efecto, sino como *determinación del paso* de una al otro. Por ello es que el autor de la *Crítica* se refiere a una “causalidad de la causa” (A 544/B 572), es decir,

*no a la causalidad que está en poder de una causa y se deduce analíticamente de ésta, sino a la causalidad o determinación que da “poder” a esa causa, que “tiene” y “sostiene” a la causa*¹³.

Por tanto, y dado que la libertad no es inconsistente con la naturaleza,

*la antinomia no es realmente una antinomia, sino dos proposiciones que pueden ser ambas verdaderas*¹⁴.

En fin, será en este contexto donde el maestro de Königsberg nos presentará su propuesta final en torno a la idea trascendental de libertad:

por libertad, entiendo, la capacidad de iniciar por sí mismo un estado; no se trata de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente; la libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna

11 Cfr. ZAMORANO AGUILERA, *op. cit.*, pp. 24-25.

12 Cfr. DUQUE, *op. cit.*, p. 145.

13 *Ibid.*

14 Cfr. HARTNACK, J., *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 140-141. En efecto, así como es del todo correcto decir, de acuerdo con la antítesis, *que todo está sujeto a la causalidad y que, por ende, no existe una primera causa que comience espontáneamente* –en el supuesto, replica Hartnack, de que hablemos de lo que es intuido en el espacio y el tiempo–, es también correcta la propuesta de la tesis, que exhibe un tipo totalmente distinto de causalidad, que no está en el tiempo y que consecuentemente no tiene comienzo: *es esta, en todo caso, la causalidad que determina lo que ocurre en el tiempo y en el espacio, pero lo determina sin ser ella misma un suceso, sin ser algo que sucede.*

experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa(Cfr. A 533/B 561).

3.-Libertad Trascendental y Libertad Práctica. De la Tercera Antinomia de la Razón Pura a la Ley Apodíctica de la Razón Práctica

No hay una cuestión específica sobre la libertad de la voluntad, sino sólo una cuestión: la libertad de la razón. La libertad de la razón teórica y la de la razón práctica. J. Rawls.

“En la primera función, la razón es teórica; en la segunda, es práctica; el origen de la obligación moral (das solen) es la razón, y no la experiencia de impresiones y objetos. Así,

*por muchas causas naturales y estímulos sensoriales que pueda haber y que me lleven a desear algo, nunca podrían hacer éstos que me sienta obligado”.*¹⁵

Dado que la *tercera antinomia* se ha mostrado como el culmen de la exposición de la libertad en la *Primera Crítica*, y teniendo en cuenta que lo fundamental en toda exposición de una teoría sobre la libertad se encuentra en el modo en como ésta se ajusta al problema de la libertad humana y de la responsabilidad moral, es que, a nuestro entender, la exposición de la libertad en la dialéctica trascendental conecta en forma precisa con la temática desarrollada en la *Crítica de la Razón Práctica*, en tales términos que libertad trascendental y libertad moral bien pueden ser miradas como dos caras de una misma realidad. Luego,

el concepto de libertad, en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de la razón pura (KpV, A4).

Siguiendo la propuesta de Molina Cantó, dos serían las nociones que dan sentido al tratamiento kantiano de la libertad en sus diversas acepciones: *la noción de idea y la noción de experiencia*. Conforme a la primera de éstas, que no es sino la de libertad trascendental, *idea pura trascendental, ni derivable ni referible a ningún objeto que pueda ser dado en la experiencia*¹⁶, presenta Kant a la libertad como una “idea regulativa”, una especie de *paradeigma* (παράδειγμα) cuya función será, por un lado, *el dar cumplimiento a la exigencia racional de “totalidad” de la serie de los fenómenos* y, por otro, *el dar cabida a la posibilidad de una causalidad libre dentro de la serie misma de los fenómenos*. De acuerdo, entonces, con la exposición kantiana de la libertad trascendental, se le concibe a ésta como la *capacidad (vermögen) de empezar un estado espontáneamente (von selbst)*. En este sentido, la “idea” de la libertad trascendental se vincula de inmediato con la noción de la espontaneidad, *en cuanto realidad opuesta a la mera receptividad o pasividad en el orden fenoménico o natural*. Así, la idea de una libertad trascendental corresponde, precisamente,

¹⁵ Cfr. KÖRNER, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶ ALLISON, *op. cit.*, p. 476.

*a la de una causalidad espontánea, ya sea que esta se dé al interior de las series causales del mundo fenoménico (causa libre en el mundo), ya sea fuera de tal serie (causa libre fuera del mundo, como origen del mundo)*¹⁷.

La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa (Cfr. *KrV*, A 533/B 561). Ahora bien, en lo que se refiere a la segunda de las nociones que orienta la exposición kantiana sobre la libertad, *noción de experiencia*, nos dirige ésta, inevitablemente, al problema de la libertad práctica o moral del ser finito racional. En este contexto es donde el autor de la *Crítica* hablará –paradójicamente– de una “*experiencia*” de la libertad o del “*hecho*” de la libertad (MOLINA CANTÓ: 2005; 23). El pensamiento, de hecho, puede ir más allá de la experiencia, de modo que a través de sus ideas, principalmente la de libertad, el sujeto es capaz de trascender el nexo causal del mundo fenoménico en el que reside, pudiendo transitar a un mundo inteligible, desde el cual la misma libertad hace posible el principio de la realización moral del hombre en el mundo: *la ley moral*¹⁸. Volviendo a nuestra idea inicial, de que conforme a la propuesta kantiana la exposición de la libertad en la tercera antinomia se presenta como el punto de inflexión entre el saber especulativo y el saber práctico, entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Segunda Crítica*, es que es posible sostener que para el maestro alemán ha sido posible

*compatibilizar las “leyes eternas” que gobernaban la razón teórica, con los principios que fundamentaban una libertad irrestricta en el terreno de la ética*¹⁹.

Lo anterior, básicamente porque el hombre, como ser racional (finito), *pertenece al mundo inteligible y no puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, en el sentido de independencia de las causas del mundo sensible*. Luego, junto a la idea de libertad se encuentra unido el concepto de autonomía y el principio universal de la moralidad, cuestión que es únicamente sustentable gracias a la distinción entre fenómeno y cosa en sí desarrollada por Kant en la *Primera Crítica*²⁰. No obstante lo anterior, sí es posible distinguir una y otra noción de libertad. No hacerlo daría lugar a una inadecuada hermenéutica

17 Cfr. MOLINA CANTÓ, E., *Libertad, experiencia y finitud. El problema de la libertad trascendental y la doctrina de la experiencia en Kant*, Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Santiago, Facultad de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005, p. 22.

18 SILVA CÁCERES, *op. cit.*, p. 32.

19 HERRERA DE LA FUENTE, C., “La tercera antinomia de la razón pura y el problema de la libertad”, en, *Revista Digital Universitaria*, vol. 5 n° 11, 2004, pp. 2-15.

20 Cfr. EGUSQUIZA, A., *Kant. Su filosofía crítica y el derecho*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1949, p. 69.

de la obra kantiana. Mas, del hecho de que una y otra noción sean claramente contrastables, no se sigue, en absoluto, que sean completamente independientes. En efecto, y tal y como ha sido sostenido por Rawls, *libertad humana* [libertad práctica] y *libertad trascendental* van de la mano en la exposición kantiana. En este sentido, y dado que Kant concibe a la libertad práctica como *una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad* (A 803/B 831), bien puede presentársela como una “*explicitación*” en el plano moral de aquella libertad trascendental (al menos en un sentido positivo) que en el maestro de Königsberg ha sido esbozada bajo el alero de la *espontaneidad*²¹. Finalmente, si conforme a la tesis kantiana se define a la libertad práctica como *independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad* (A 534/B 562), es que

no podemos pues, cuando juzgamos las acciones libres con relación a su causalidad, subir más que hasta la causa inteligible, pero no más allá; podemos reconocer que esta causa es libre, es decir, determinada independientemente de la sensibilidad, y que de este modo puede ser la condición incondicionada de los fenómenos (Cfr. B 584).

Por ende, la *moralidad nos descubre, en Kant, el concepto de libertad*²². Libertad y ley moral se condicionan una a otra, de modo que la *libertad es el primer objeto inteligible, o cosa en sí, que nos manifiesta el análisis de la obligación moral, así como la moralidad es lo primero que nos hace patente la libertad*. Luego, *la moralidad está destinada al agente racional*²³. En definitiva, el concepto de libertad *en cuanto a su realidad* queda demostrado por medio de la ley apodíctica de la razón práctica, cuestión que constituye la *pedra angular* de todo el edificio del sistema de la razón pura, incluyendo la especulativa²⁴. Asimismo,

el concepto de libertad práctica se basa sobre esta idea trascendental, ya que en esta última se encuentra la verdadera fuente de la dificultad que siempre ha rodeado a la cuestión de la posibilidad de la libertad (A 533/B 561).

De esta manera,

21 Cfr. MOLINA CANTÓ, *op. cit.*, p. 27.

22 Cfr. YAÑEZ MARTINICH, V., *Kant. Algunos aspectos de su influencia moral y jurídica*, Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas, Santiago, Facultad de Derecho Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002, p. 26.

23 Cfr. TAYLOR, CH., “La teoría de la libertad en Kant”, en, *Revista de Estudios Públicos*, n° 93, 2004, pp. 5-28.

24 KANT, I., “Crítica de la Razón Práctica”, Ak. V., 3, 24-4, 6; citado en: ALEU BENÍTEZ, J., *Filosofía y libertad en Kant*, Barcelona, PPU Ediciones, 1987, p. 30. En opinión de Aleu Benítez, libertad es ante todo, autonomía racional, independencia frente a toda legislación externa o psicológica, frente a toda legislación que no sea la que libertad racional se impone a sí misma. De aquí que la llamada voluntad sea, dentro de esta concepción ética absoluta, la facultad racional por antonomasia, la que impone absolutamente la ley moral y prescribe la acción de acuerdo con ella.

la negación de la libertad trascendental debería implicar, ciertamente, la eliminación de toda libertad práctica (A 534/B 562).

4.-Consideraciones Finales. Del carácter fundante de la Libertad Trascendental

Usando la terminología misma de Kant... el hombre no es libre porque pueda apartarse del nexo causal; es libre –o, acaso, se hace libre– porque no es enteramente una realidad natural. J. Ferrater Mora.

*“Toda la línea interpretativa del kantismo ha hecho del tratamiento de las antinomias la clave de la Filosofía Crítica; el hecho de que en las antinomias de la razón parezca enfrentada ésta consigo misma, es el motivo que lleva a Kant, en los *Prolegómenos*, a atribuirles el título de *inspiradoras de la Crítica de la Razón*”.*²⁵

Habiéndonos acercado al problema de las antinomias de la razón pura desde el prisma de libertad trascendental, y teniendo en cuenta que el *motor* de nuestra reflexión ha sido el carácter *axial* que en la propuesta kantiana se le ha otorgado a la idea pura de la libertad, hemos llegado a plantear la inequívoca conjunción que existiría entre la exposición de la *Dialéctica* y la de la *Segunda Crítica*, todo con base en una cuestión principal: *si bien es cierto que libertad trascendental y libertad moral son claramente contrastables, son también, y fundamentalmente, perfectamente conciliables*. Y en esto nos hemos querido detener. Buscando sustentos para nuestra pretensión, hemos dado cuenta, primeramente, que el problema de la libertad, para Kant, se ha planteado inicialmente en el contexto del mundo: *el conjunto de todos los fenómenos y sus series*, siendo la ley que unifica y organiza estos fenómenos la “ley de causalidad”. Lo anterior, esencialmente porque *la libertad es en primer lugar un tipo de causalidad que está en estrecha relación con la causalidad de la naturaleza, pero que precisamente debe distinguirse también de ésta*. En esta relación y diferenciación radicaría, sostiene Molina Cantó, *todo el problema de la libertad para el kantismo*. De acuerdo con todo lo expuesto,

*el concepto de libertad corresponde a lo que el filósofo alemán entiende por concepto problemático, esto es, un concepto que no encierra ninguna contradicción, pero cuya realidad objetiva no puede ser conocida de ninguna forma; y aunque no es inconcebible que algún objeto se relacione con dicho concepto, tal objeto no podría ser proporcionado por la sensibilidad*²⁶.

Por tanto, la libertad jamás tendrá un carácter fenoménico ni podría ser captada mediante la intuición sensible;

²⁵ MOYA, E., *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 406.

²⁶ Cfr. ZAMORANO AGUILERA, *op. cit.*, p. 39.

*ese uso negativo del concepto de libertad no significa la existencia de una contrapartida positiva, porque el concepto permanece vacío y no puede ser llenado por un objeto sensible, debido a que se trata de un concepto limitativo*²⁷.

Ahora bien, la libertad, en el plano del conocimiento teórico, *sólo puede ser pensada, no conocida, y esto no supone contradicción alguna*. Su Idea, paradójicamente posible a su vez por la libertad de la razón, *constituye en el plano cognoscitivo nada más que un problema*²⁸. De este modo, en la medida en que la libertad es un hecho de la razón, o al menos la conclusión inmediata que se saca de un hecho de la razón, *la libertad es el objeto de un conocimiento práctico: la libertad, señala Kant, es la única entre todas las ideas de la razón especulativa, cuya posibilidad a priori sabemos, sin penetrarla, sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos. La libertad no es solamente incognoscible en sí misma, sino también inexplicable* (Cfr. ZAMORANO AGUILERA: 1987; 77-78). De esta manera,

*la razón traspasaría todas sus fronteras si se atreviese a explicar cómo la razón pura puede ser práctica, lo que equivaldría enteramente a explicar cómo es posible la libertad. No existe, en efecto, ningún otro dato teóricamente demostrable que nos permita comprender cómo una ley puede ser de por sí y directamente fundamento determinante de la voluntad*²⁹.

Volviendo a la tesis de nuestro estudio, el encuentro entre libertad práctica y libertad trascendental es sólo posible en cuanto dicha libertad pueda ser atribuida a los seres *que no sólo sean fenómenos, sino también cosas en sí*. Y es el hombre, precisamente,

*el ser que tiene un poder inteligible que le permite determinarse a la acción únicamente por principios del entendimientos... el hombre es para él mismo, por un lado fenómeno y por otro, desde el punto de vista de ciertas facultades, es un objeto inteligible, ya que su acción no puede ser atribuida del todo a la sensibilidad*³⁰.

El misterio inexplicable del hombre radica para Kant en su “independencia del mecanismo de toda naturaleza”, en una “espontaneidad”, en virtud de la cual el hombre “puede simplemente captar un estado y con él una serie de consecuencias del mismo”. Pero esta libertad trascendental (de la persona racional) no la tiene Kant por “científicamente”

27 *Ibid.*

28 SILVA CÁCERES, *op. cit.*, p. 32. En este contexto, a juicio de Kant, *la libertad no es tratada en la KrV más que como una idea trascendental, por la cual la razón empieza absolutamente por el incondicionado sensible la serie de condiciones en los fenómenos, lo que hace enredarse en una antinomia con las propias leyes que ella prescribe en el uso empírico del entendimiento*.

29 Cfr. CASSIRER, Ernest, *Kant. Vida y doctrina*, México D.F., FCE, 1968, p. 308. Ahora bien, y en opinión de Zamorano Aguilera, el conocimiento de la libertad permanece limitado precisamente porque la realidad objetiva de tal concepto no puede ser puesto en evidencia según las leyes de la naturaleza: *se puede admitir que la libertad es posible, pero no se puede explicar cómo es posible; sabemos cómo la realidad objetiva práctica de la libertad es establecida, que dicha realidad es establecida por intermedio de la ley moral; pero la conciencia de la ley moral es un hecho de la razón que se impone por sí mismo sin que se pueda explicarlo más*.

30 ZAMORANO AGUILERA, *op. cit.*, pp. 32-33.

cognoscible, pues según él sólo es cognoscible como “suma de las apariencias”, y lo es porque el entendimiento con su categoría de la causalidad le dicta lo que en ella hay de regulable y legislable (HÖRMANN: 1985; 750-751).

Conforme con la propuesta de K. Hörmann, la justificación kantiana del carácter moralmente libre del hombre procede de dos cuestiones principales, a saber: i) de la posibilidad de *pensar* al hombre como un *noúmeno* fuera del orden causal de la naturaleza y, por ende, como moralmente libre; ii) del hecho de que las proposiciones “*el hombre como noúmeno es libre*” y “*el hombre como fenómeno es parte del orden causal de la naturaleza*”, son perfectamente compatibles. En este sentido, *el kantismo ha estimado que la tercera antinomia de la razón pura sólo puede resolverse admitiendo la posibilidad combinada de ambas proposiciones, aceptando, con todo, el llamado idealismo trascendental*. Respecto de esta Tercera Antinomia, que encierra el problema de si existe o no libertad, tesis y antítesis parten del supuesto de que *todo lo que sucede tiene una causa*. Así, mientras la antítesis ha dispuesto que la única causalidad admisible es la causalidad de la *naturaleza*, la tesis lo niega, en beneficio de una supuesta causalidad de la *libertad*, en la cual la causa no precede al efecto³¹. De esta manera, y tal y como ya se ha propuesto, *la clave para resolver esta postura antitética estará únicamente en una acabada comprensión de la distinción entre fenómeno y noúmeno, no como una distinción de carácter ontológico, sino como una distinción epistémica*. De este modo, asumir que la distinción entre “fenómeno” y “noúmeno” es de naturaleza ontológica, nos haría suponer la existencia de dos mundos diferentes y reales a la vez, y esto es insustentable. Entonces, como dicha distinción es patentemente inadmisibile,

las acciones humanas, y el hombre como ser finito racional, pertenecen, al mismo tiempo, a estos dos mundos.

Con todo, si nuestra propuesta ha sido el conectar, con base en el problema de la libertad, el plano teórico con el práctico, hemos buscado, para ello, a una lectura “armonizante” de una y otra *Crítica*. En este sentido, mientras en *la Crítica de la Razón Pura establece Kant la posibilidad de la libertad trascendental mediante la resolución de la Tercera Antinomia*, en *la Crítica de la Razón Práctica establece su realidad al mostrar su necesaria conexión con la ley moral: la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad*, en tanto que *la libertad es la ratio essendi de la ley moral*. Finalmente, tal es la importancia que Kant le ha otorgado al tratamiento de la libertad en *la Dialéctica Trascendental*, que, de acuerdo con los trabajos de R. Torretti, la

31 Cfr. BENNETT, J.,

autoconciencia de la espontaneidad intelectual se identificaría, sin más, con la libertad: el concepto de libertad constituye, entonces, la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, aún de la especulativa, de modo que tanto la idea de Dios y como la idea de inmortalidad, se enlazan al concepto de libertad, y adquieren por él y con él consistencia y realidad objetiva.

Por último, y en atención a esta *clave complicitad* existente entre libertad práctica y libertad trascendental, la noción misma de *libertad moral se halla fundamentada, ineludiblemente, en la idea pura de libertad*. Asimismo, y de cara a la tesis de H. Allison, *la concebibilidad de la libertad práctica implica una referencia necesaria a la idea trascendental*. Por ello es que la libertad trascendental posee una función *regulativa* respecto de la concepción de la libertad práctica, lo que concuerda con la función de modelo, “*paradeigma*”, asignada a la *Idea* en la observación de la tesis de la tercera antinomia. Luego, y dado que considera Kant que la voluntad humana es libre en sentido práctico sí y sólo sí también es libre en sentido trascendental, la supresión de la idea trascendental de la libertad significaría, de inmediato, la supresión irremediable de la libertad práctica. En suma, si bien es cierto que *la libertad se manifiesta en la naturaleza, ella misma no pertenece a la naturaleza*.

La praxis como un modo de acontecer de la verdad

Cristián De Bravo Delorme

En el segundo libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos declara las más altas disposiciones por las cuales la existencia humana puede mantener un vínculo con el ser, es decir, con su ser propio en relación al de los otros en un determinado mundo. Describe y hace una diferencia entre dos tipos de *areté*, la *areté* que corresponde a un modo habitual de comportarse (*ética*) y la que tiene que ver con un modo de entender algo, ya sea bajo la orientación de principios teóricos o de reglas técnicas (*dianoética*)¹. Es necesario advertir por tanto que Aristóteles habla de dos modos destacados de ser, superiores en cuanto a la efectividad del vínculo sostenido y a la prestancia por la que la existencia humana se descubre a sí misma en el mundo.

Ahora, si las virtudes no sólo no se dan regularmente, a no ser en algunos expertos en las artes y en los saberes teóricos, sino que, sobre todo en el ámbito práctico, el hombre virtuoso es raro, podemos entonces hacernos una idea de lo que Aristóteles tiene a la vista en la investigación acerca de la virtud, a saber, que lo buscado en cada caso, ya sea en el comportamiento práctico, en el poético, o bien en el teórico, es la más propia estabilidad humana, el más propio ser-hombre, lo cual, según Aristóteles, no es sino la parte más alta (*theion*) que en éste se encuentra². En efecto, sobre todas las virtudes Aristóteles menciona aquella fundada en un horizonte teórico y por tanto determinada por un vínculo destacado con el ser (*sofía*). Lo que hace más virtuosa a la *sofía* es por ello su mayor estabilidad, lo cual reside en la capacidad de vincularse al ser del modo más propio posible, a saber, a partir de los primeros principios dados por el intelecto (*noús*). Lo que tal vínculo conforma es por tanto un saber superior, cuya disposición no sólo aporta el más alto bienestar individual (*eudaimonía*), sino a la vez la capacidad de ordenar y configurar los límites de los otros saberes de manera arquitectónica³. En este carácter de la *sofía* reside la posibilidad de establecer la apertura de un mundo en un sentido fundamental.

Inmediatamente después, y por cierto bajo el reconocimiento de que aquel modo más alto de ser es casi imposible para la existencia humana, resulta decisiva la virtud del carácter a

1 Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1103 a14ss. TLG Workplace 8.0 demo, 2000 Silver Mountain Software. (Las traducciones son del autor).

2 *Ibidem*, 1117 b28: “En cuanto hombre no vivirá, pues, de este modo, sino en cuanto algo divino en él se haga presente”

3 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 982 a14ss.

partir de la prudencia (*phrónesis*)⁴, la cual, como constitutivamente intelectual, sin embargo, sólo se hace efectiva en la puesta en juego instantánea de la situación práctica, puesto que aquí, ciertamente, la felicidad no se logra a partir de la contemplación, modo de ser propio de la divinidad, sino de una actividad cuya finitud se determina por la posibilidad misma de quien obra en relación a los otros. La obra resuelta por la deliberación se funda de este modo en el carácter mismo de la existencia que ya ha proyectado con los otros su propia vida (*proáiresis*).

Si bien la diferencia fundamental de las virtudes *éticas* y *dianoéticas* reside en su origen, en tanto unas deben su constitución a un aprendizaje, mientras que las otras, en cambio, tienen su origen en la costumbre⁵, es importante señalar el sentido del acontecer mismo de la virtud, por el cual se hace evidente que estos dos modos de ser superior caracterizan un cumplimiento, o dicho de otro modo un *descubrimiento* o *apertura del ser* (*alétheia*). Con este concepto por lo pronto debemos pensar en un *modo de estar presente* y cuya amplitud y alcance ha de medirse a partir del horizonte que se establece. Por ello en todos los casos, es decir, tanto en el ámbito *práctico* como en el *teórico* y *poiético*, el mayor o menor grado de descubrimiento va a depender de la *estabilidad* (*ousía*) del ser. Pero a su vez tal estabilidad del ser tiene que corresponder a una vinculación existencial, cuyo nudo, por así decir, es obra del saber. *El saber en este sentido pone en obra el vínculo con el ser y por tanto destaca aquella posibilidad fundamental de la existencia para descubrir y soportar la estabilidad de las cosas*. Podemos decir, por ejemplo, que alguien sabe más que otro acerca de algo en cuanto tiene un saber propio acerca de ello, por ejemplo, un saber físico, porque cuenta con ciertos principios que revelan la verdad de su operación teórica, o bien que el arquitecto sabe más que el obrero, puesto que éste pone en obra sólo lo que aquel ha *establecido* en su planificación, de manera que el arquitecto conoce más, en cuanto conoce el *por qué* de lo que hace, y el obrero conoce menos, dado que su hacer depende de la orden de aquel. Más allá de esta estructura jerárquica del conocimiento, aquí la verdad corresponde con la cosa descubierta en relación a la cual se mantiene un vínculo, ya sea porque se tienen ciertos principios para su comprensión, como en el caso del físico, o bien porque algo se pone en obra a partir de lo que ha sido anticipado, como en el caso del arquitecto. Pero también podemos referirnos a alguien que, no porque sabe más que otro, sino porque ha tenido mejor disposición para resolver sus propios actos con los otros, ha alcanzado cierta estabilidad y por

4 *Ibidem*, 1177 b27: “Tal vida sin embargo sería superior para el hombre”; 1178 a9: “En segundo lugar se encuentra la vida conforme a las otras virtudes [...] puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo a las virtudes morales”.

5 *Ibidem*, 1103 a15.

eso es un hombre verdadero (*aletheutikós*)⁶, en el sentido de que ha logrado ser-auténtico. De uno podemos decir que descubre la verdad de algo (ya sea en su producción técnica o bien en su operación teórica), del otro podemos decir que tiene un carácter que revela en cada acto suyo la verdad de su situación, es decir, su *ser-quién*. De acuerdo a lo anterior podemos decir que una verdad es, en un primer caso, *teórica* (cuando se descubre el qué-es) y *poiética* (cuando se descubre, por un lado, la obra producida en su ser-útil y, por otro lado, la obra de arte), y en el otro caso podemos decir que es una verdad *práctica* (cuando se descubre la existencia misma en su comportamiento con los otros).

A continuación nos proponemos analizar el sentido de la verdad práctica como un determinado modo de acontecer del ser, a saber, como un descubrimiento del ser-hombre en su relación con los otros en el mundo, lo cual significa determinar este acontecimiento como un movimiento que revela el cumplimiento de la estabilidad de la existencia.

Dentro del ámbito práctico la existencia no se mueve regularmente en virtud de su obrar más propio, es decir, no se comporta conforme a una verdadera orientación práctica, sino que, haciendo uso de este poder manifestar-se (*hermenéuein*) de modo oral (*retorikós*) o bien de modo dialéctico (*dialectikós*), sólo es capaz medianamente y en base a lo verosímil, de averiguar (*exetázein*) y sostener una razón (*hypechein lógos*)⁷ cuando trata con los otros y con lo que es respectivamente, a fin de, conforme a lo que la existencia en cada caso ha dispuesto para sí, obrar a la vista de su propio bien. Tal regularidad cotidiana por otra parte nos ofrece el horizonte a través del cual es posible que tal capacidad hermenéutica (expresiva y declarativa) sea metódicamente orientada, conformando de este modo un saber propio (*téchne*)⁸. En este ámbito práctico así se da generalmente un determinado *lógos* que se constituye a partir de la oralidad viva del trato con los otros y que en el mejor de los casos puede permanecer gobernada por un horizonte de vida conforme a la virtud. Si esto es así el descubrimiento del ser-quién se cumple y por tanto la apertura de la situación de acuerdo al proyecto de la propia existencia.

Aristóteles nos señala en primer lugar que aquella verdad que acontece dentro del trato entre unos y otros, es decir, aquella apertura de la situación práctica, se descubre a partir de la resolución del acto deliberado, cuyo motivo reside en cada caso en lo deseado. Por ello dice Aristóteles en el sexto libro de su *Ética*:

⁶ *Ibidem*, 1127 a24: “siendo verdadero tanto en la vida como en la palabra”.

⁷ *Retórica*, 1354 a1-5

⁸ *Ibidem*, 1354 a11.

“El bien cuando pensamos, pero cuando pensamos al comportarnos, es la verdad (el descubrimiento de la situación) en correspondencia con el deseo recto”⁹.

Aristóteles dice sobriamente que el bien se encuentra al alcanzar sin impedimento alguno lo que se ha propuesto. El bien es lo *descubierto* a través de un comportamiento orientado por un *lógos* que *abre* la situación¹⁰. Este descubrimiento propio del *lógos* sin embargo nunca podría hacerse efectivo en su operación práctica, si no estuviese antes este descubrimiento en correspondencia a lo que el deseo apunta. Por ello en la estabilización de la apertura existencial, es decir, de la verdad práctica, tiene que ser lo mismo lo que el *lógos* diga y lo que el deseo persiga¹¹. Esta correspondencia por tanto afecta a quien actúa, por lo cual es de necesidad dentro de la deliberación y el consejo, saber lo que se quiere, es decir, aquello que se desea por mor del propio bien. Pero en la medida que el deseo no permanece motivado cotidianamente por el bien sin más, sino por el bien que aparece (*phainómenon agathón*)¹², la existencia humana se encuentra regularmente bajo múltiples direcciones, de manera que es preciso para toda deliberación que busca el bien de su obrar, tener a la vista de manera segura la verdad de su situación¹³. Esta seguridad sin embargo nunca permanece del todo garantizada, dado que quien obra está arrojado a la siempre cambiante situación respectiva y singular. Por lo cual no sólo es necesario contar con una regla práctica, sino llevarla a cabo en el acto correspondiente. En ese sentido dice Wolfgang Wieland:

“El que obra no puede contentarse con dirigir su atención exclusivamente a estructuras universales, dejando de lado la situación concreta de acción. Ciertamente, el obrar correcto es normado por reglas universales. Pero no puede realizarse más que en el plano de lo individual”¹⁴.

El descubrimiento de la situación, por tanto, la verdad práctica, depende del modo como la existencia ha llegado a conformar un carácter a partir de una regulación general y cuya concreción tiene su expresión en la habituación a ciertos dolores y placeres, con lo cual se nos muestra de partida que para el obrar práctico es de suma importancia la correcta vinculación del afecto con la acción y, según ello, de la voluntad con el pensamiento.

Nos topamos así con el primer problema de nuestra consideración, a saber, con el momento que constituye a la existencia de manera previa, esto es, la inclinación natural (*epithymía*), por la cual la existencia en cada caso, en vez de ser persuadida por el *lógos* se ve llevada a su presente inmediato. Así, por ejemplo, dice Aristóteles:

9 *Ét. Nic.*, 1139 a29-30

10 *Ibidem*, 1139 a24

11 *Ibidem*, 1139 a25

12 *Ibidem*, 1113 a19

13 *Ibidem*, 1113 a28-29.

14 W. Wieland, *Norma y situación en la ética aristotélica*, Anuario filosófico, 1999 (32), 107-127.

“Puesto que acontecen deseos mutuamente encontrados, esto sucede cuando el *lógos* y la inclinación son mutuamente contrarios; lo cual a su vez tiene lugar en los que pueden percibir el tiempo, el intelecto ordena resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato”¹⁵.

Esto que ya se encuentra de manera previa para la existencia es la *physis*, esto es, lo que *por sí mismo surge en y para* el hombre, los apetitos, y de consuno a ello el *elthymós*, como el lugar en donde acontece todo *páthos*. Estos momentos constitutivos de la existencia humana que se remiten al aspecto inmediato del hombre, son de suma importancia dado que ellos serán determinantes a la hora de establecer un verdadero vínculo con el ser propio a la vista del bien realizable. En efecto, conforme a este momento afectivo es comprensible la tensión (*órexis*) que determina el comportamiento humano en su más inmediata entrega, tensión que, si se comprende como mero apetito, niega toda relación con el *lógos*, pero que si participa de éste, puede ser reprendida, exhortada y orientada por él. La *physis*, de este modo, constituye originariamente al ser-humano, quien *por naturaleza* ya se encuentra en cada caso impulsado por la inmediata necesidad. Los placeres corporales y en otra medida los placeres provocados por el dinero y el honor, los cuales, a diferencia de aquellos, mueven a aquella parte de la existencia no completamente irracional y que por su posible admisión en la parte racional, al ser capaz de escuchar el *lógos*, revelan el horizonte electivo de la existencia, expresan ambos a su modo aquella parte natural, es decir, aquel momento que para el hombre ya está dado, su naturaleza apetitiva y afectiva. Lo primariamente natural en el hombre por tanto es este estado de encuentro afectivo que lo mueve al encuentro del ahora. Nos permitimos nombrar esta situación que ya permanece de manera previa para el hombre como el momento *patético-desiderativo*, el cual por sí mismo pone al hombre en su presente inmediato.

Conforme a ello es preciso por tanto señalar que esta situación afectiva es aquella que para la existencia práctica, en su elegir y obrar, se da primero en un determinado temple y en un padecer, pues en cada caso algo hay que le acontece a la existencia, que le afecta, lo cual a su vez se expresa en una fuerza impulsiva de acción y que las más de las veces surge en oposición a lo que el *lógos* afirma. Por esta inmediatez del deseo surge un conflicto de intenciones que estructura de modo regular la situación de la existencia. Es importante advertir además que todo deseo es siempre deseo de una determinada disposición. Lo deseado, en efecto, se establece siempre en el hombre como un deseo representado. El que esto sea posible reside en última instancia en la estructura formal del *lógos* como un *ti katá tinós*. Sin detenernos demasiado en este punto, fijemos la atención ante todo en que el deseo

15 *De anima*, 433 b5ss

natural, aquel que nos mueve inmediatamente, siempre está determinado *como algo*, y por tanto como algo para lo cual ya nos sentimos dispuestos afectivamente. De manera que hay que hacer constar por ello que el deseo humano, hasta en su momento más inmediato, es una tensión que permanece determinada bajo un horizonte no sensible, lo cual no quiere decir que hasta el apetito natural permanezca determinado por una deliberación, sino sólo que incluso el deseo no racional en cada caso se constituye bajo una representación¹⁶ y de consuno a ello de acuerdo a la posibilidad de la afectividad de aquel que desea; por tanto conforme al *hacerse presente para sí de lo deseado como algo*.

Según lo anterior podemos ahora decir que esta inmediata situación de la existencia humana, es decir, el precipitarse en el presente inmediato a través del momento *patético-desiderativo*, sólo es posible porque la existencia ya toma para sí lo deseado como tal y cual, esto es, como algo que en cada caso yo me represento como bueno. Es por eso que, como dice Aristóteles¹⁷, el incontinente actúa no por elección, momento por el cual quien se resuelve en la acción se descubre a sí mismo, sino por la afección que le provoca lo que se representa y por tanto actúa ni siquiera quizás guiado por un bien aparente, sino por la inmediata pasión. No obstante en ambos casos, en aquel que obra eligiendo y en aquel que obra por los afectos, el motivo del querer es siempre algo representado, es decir, el propio fin que en cada caso le parece bueno para quien actúa. De manera que aquel que bajo un cierto saber u opinión acerca de algo actúa de manera opuesta, a saber, haciendo lo contrario o al menos en conflicto con lo que piensa, se deja llevar en cierto modo por la afección provocada por la inmediatez del placer, lo cual, no sólo pone en evidencia para nosotros el error en el cual puede alguien caer, sino a la vez la apertura temporal que se abre en el arrepentimiento y antes en la posibilidad de renunciar a un placer inmediato por mor de una elección de vida proyectada, dado que tanto en el primer caso como en el segundo, la perspectiva del tiempo se ha vuelto el horizonte del obrar. Este horizonte temporal y el bien que ha sido proyectado por aquel que actúa bajo determinadas posibilidades, establece todo comportamiento, aún cuando pueda haber habido una frustración por ceder al placer, como en el caso del incontinente, o no hayan sido advertidas sino sólo al final las consecuencias del obrar, como en el caso del acto forzado.

¹⁶ Es importante por ello indicar el rol que juega aquí la *phantasia*. En efecto, las cosas percibidas (*aisthémata*) persisten de modo que son revividas bajo la forma de imágenes (*phantásmata*), las cuales implican placer o dolor. Desde allí se constituye la capacidad afectiva desde la cual nace la tensión y el apetito. Cf. *De anima*, 428 b25ss.

¹⁷ *Ét. Nic.*, 1148 a5ss.

El tiempo entonces se nos presenta bajo una relación decisiva con la verdad práctica, puesto que, para quien actúa, el bien por alcanzar y descubrir, si bien siempre siendo lo que en cada caso se nos aparece como tal, permanece determinado ya bajo un proyecto y por tanto bajo un modo de ser que ya se ha elegido y acuñado en un carácter, expresamente o no, pero suficientemente orientador como para habituar el comportamiento, haciendo la salvedad, por cierto, de los posibles errores y las circunstancias favorables por las cuales pueda cumplirse efectivamente este proyecto en la resolución del acto. El tiempo aquí por ello se abre en el *kairós*, esto es, en el *instante propicio*, por el cual se pone en juego lo propiamente debido, a saber, la realización del justo medio (*mesótes*). No es accidental por ello que Aristóteles mencione el *kairós* como horizonte del obrar¹⁸ en el momento de problematizar el caso particular de aquel que sobre un barco en una tempestad, deponiendo un fin que se expresa en el sacrificio de los medios, a saber, el arrojamiento del cargamento que se lleva con el fin de comercializarlo, decide ante todo salvarse a sí mismo y a los otros con los que se encuentra llevado *al límite*. De acuerdo a ello este tipo de acciones, dice Aristóteles, son mixtas, puesto que, por una parte se advierte una situación forzosa producto de las circunstancias, y por otra una fundamental decisión nacida de la iniciativa misma de aquel que actúa, una acción que, en este caso extremo, pone de manifiesto el horizonte temporal de la verdad práctica, el instante de la existencia revelado en la resolución de lo que se debe hacer. Por ello es que la situación límite revela que el auténtico fin no lo define un objetivo externo, tal vez la venta de mercancía en el extranjero, o el mero ahora, entendido como la inmediata situación que aparece para el incontinente, sino un espacio que se abre desde la vida que ya se ha proyectado y que en cada caso da orientación a las propias posibilidades futuras. Esta situación abierta por aquel que actúa nos muestra entonces el otro momento constitutivo de la existencia práctica, a saber, el momento *poiético-intelectivo*, el cual, bajo la orientación del *lógos* determina el móvil y por tanto la situación posible de ser llevada a cabo conforme a lo debido. Este momento *poiético-intelectivo* conforma de consuno *alpatético-desiderativo*, la estructura del obrar en el mundo.

La situación del obrar se descubre y acontece así a partir de la iniciativa que en cada caso se ha de tomar, esto es, en el instante propicio. Sólo que este instante práctico no sólo es *poiético*, es decir, no sólo se lo pone en evidencia a partir de un acto creador, sino que previamente ya se tiene que haber *dadopateticamente*, o dicho de otro modo, la situación práctica sólo se descubre en un afectarse que produce, para que la ocasión se haga presente.

18 *Ét. Nic.*, 1110 a13

Pero por lo regular el instante permanece encubierto bajo la inmediata emergencia del apetito. Si ocurre la urgencia del apetito entonces este instante ya no se anticipa, sino que pasa desapercibido por una falta, a saber, la de caer en la inmediata satisfacción de un deseo. Ahora, tanto en este tipo de actos que expresan una precipitación en el ahora, como en aquellos por los cuales se renuncia a un placer, se hace evidente en cada caso y a su modo el horizonte temporal. Sin embargo lo destacable de aquellos actos que se remiten al ahora y por tanto esos actos que no se determinan a partir de un acto conforme al bien proyectado y al sentido total de la existencia, es que, por ocultarse el futuro en un ahora que no se da como instante, sino como mera inmediatez, acontece un dolor moral que se hace presente cuando lo que se ha hecho hace resaltar una deuda, a saber, la promesa no cumplida de la propia vida que quiere ser llevada. Preguntamos entonces ¿qué pone en conflicto a la existencia, como para que el comportamiento de ésta se vea adeudada y, por así decir, falseada? Repitamos la frase de Aristóteles ya antes citada:

“Puesto que acontecen deseos mutuamente encontrados, esto sucede cuando el lógos y la inclinación son mutuamente contrarios”.

En la medida que la existencia permanece referida tanto a placeres como a dolores, su actuar ya siempre permanecerá inclinado hacia el cumplimiento del ser propio, cumplimiento que no siempre se hace transparente para quien actúa, sino que la mayoría de las veces se encuentra anulado por la satisfacción inmediata. El problema por tanto y la raíz del conflicto surge del carácter mismo del obrar que se lleva a cabo, a saber, un obrar que permanece estructurado por un proyecto que destaca una trascendencia, pero una tal que, por su finitud, arroja a la existencia a su futuro a través del inmediato encuentro con el acontecer (*génesis*) y que para la representación griega se da como *tyché*, esto es, como fortuna. La contingencia, por tanto, se configura dentro del horizonte temporal como un momento de suma importancia para el obrar. Por ello tenemos que advertir que Aristóteles al tener a la vista la mejor estabilidad posible en el hombre, es decir, la felicidad, no deja de lado la fuerza del acontecer, el cual nos hace patente precisamente el momento *patético* de la existencia. Por ello quien se ha armado de un carácter virtuoso de ningún modo tiene la garantía de ser feliz si le sobrevienen males e infortunios, pero sí por otra parte ha de contar con el poder para soportar lo adverso gracias a la nobleza de su esfuerzo. Por ello dice Aristóteles:

“El que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en las circunstancias”¹⁹.

19 *Ét. Nic.*, 1101a.

Según lo anterior el conflicto entre la parte natural sin *lógos* del hombre, es decir, los apetitos que conducen al placer inmediato y que instalan al punto al hombre en su presente (el momento *patético-desiderativo*), y la parte natural capaz de obedecer al *lógos*, y que en última instancia puede conformar una resolución plenamente racional a partir de la deliberación (el momento *poiético-intelectivo*), nos muestran que en cada caso la existencia, ya sea que permanezca mediana o plenamente conciente de su operación o bien del todo abandonada a su propia inclinación, conforman la estructura por la cual la existencia práctica en cada caso se ve remitida a su propia tarea de ser con los otros a la vista de una vida ya elegida y en ese sentido de acuerdo a un proyecto que se establece como el fondo de toda posible acción, estén o no cada una de estas obras en conformidad plena con aquel proyecto. Lo importante por ello es que este fondo, el horizonte temporal, el cual a su vez conforma los límites electivos de la existencia, determina de una u otra forma todo deseo, y por tanto no sólo para quien ha obedecido la exhortación del *lógos* ante el placer inmediato a la vista del porvenir delimitado por su proyecto de vida, sino también para aquel que, potencialmente dispuesto en su interior por una regulación moral, ha sido vencido por el placer y ha caído por tanto de inmediato en el mero ahora.

Según lo anterior entonces preguntamos: ¿cómo es posible la superación de este conflicto a la vista del descubrimiento del propio ser? Aristóteles nos dice lo siguiente:

*“la inclinación al fin no reside en la propia elección, sino que es necesario, por así decir, nacer con vista para discriminar sin impedimentos y elegir el bien verdadero, y ha nacido bien aquel que ha sido dispuesto naturalmente a ejecutar esto hermosamente”*²⁰.

Con esta frase Aristóteles parece zanjar toda discusión acerca de la determinación del comportamiento humano, cuya única dirección dependería de la consitución de un buen nacimiento. Por cierto que pareciera esto estar en contra de lo que se dice al principio del libro segundo de la *Ética a Nicómaco* acerca de la *génesis* de la virtud del carácter. En efecto allí se dice expresamente lo siguiente:

*“Por tanto, las virtudes no se generan ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por recibirlas naturalmente y cumplirlas a través de la costumbre”*²¹.

El nudo del problema ciertamente se encuentra en el sentido de la *naturaleza* humana. Oigamos otra vez a Aristóteles con el fin de orientarnos en el problema. En el libro sexto dice lo siguiente:

20 *Ét. Nic.*, 1114 b6ss. El sentido de lo hermoso (*to kalón*) guarda relación aquí con algo que se hace sin impedimentos y por tanto de un modo libre.

21 *Ibidem*, 1103 a24-25

“A todos, pues, les parece que cada uno tiene un carácter por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde el nacimiento; pero buscamos algo distinto de esto como una bondad superior y poseer tales disposiciones de otro modo”²².

Aristóteles parte de la opinión común según la cual nuestro propio carácter ya estaría de algún modo determinado bajo una cierta espontaneidad. Nacemos por ello bajo una cierta inclinación natural, y esto es lo que Aristóteles nombra como virtud natural, una tendencia que bajo las circunstancias de nuestro propio temple y afección se expresa en actos espontáneos. De esto podemos percatarnos por ciertos actos infantiles que, aunque sin ser guiados por la razón, nos parecen virtuosos o por lo menos *como si* estuviesen llevados por un sentido moral. Pero precisamente esta inclinación natural no basta para plenificar de sentido al acto individual, puesto que sin una orientación racional esta inclinación podría verse alterada en una disposición extrema. Aristóteles ciertamente apela a la naturaleza como el fundamento del carácter, pero de tal modo que este fundamento tiene que ser fundado nuevamente a partir del *lógos*. Esta refundación de lo que por sí mismo está en nosotros, la naturaleza, es esencial, sobre todo para aquel que es llevado por un impulso defectuoso, lo cual, sin embargo, no garantiza que la razón pueda finalmente exhortar y orientar, y por ello es a su vez decisiva la circunstancia de la existencia y el favor del nacimiento y su temprana educación en el placer y el dolor. Esto es de suma importancia puesto que el engaño lo origina el placer, pues sin ser éste un bien lo parece, y así algunos eligen lo agradable como un bien y rehuyen el dolor como un mal²³. El favor de la naturaleza no tiene que ver por tanto con un asunto biológico-racial, sino ante todo con una afectividad bien dispuesta, la cual, gracias a la fortuna puede en último término conformar un *intuir* (*noéin*) de las circunstancias, que a través de la experiencia del ejercicio constante de la obra quien actúa deberá cumplir a cabalidad.

Según lo anterior para quien permanece referido a los otros y las cosas dentro del ámbito de la *práxis* es importante haber sido favorecido por una naturaleza benéfica, la cual ante todo debe re-fundarse a partir del *lógos*. Por ello la correcta habituación sentimental, es decir, el debido acostumbramiento a los placeres y dolores, es el signo para comprender la re-apropiación de la naturaleza. De consuno a ello se hace evidente el sentido de la verdad práctica desde su más alta disposición operativa y por cuya diligencia e intuición obtiene su propia directriz. En efecto, dice Aristóteles que

22 *Ibidem*, 1144 b4ss.

23 *Ibidem*, 1113 a32ss.

“el diligente (spoudaios), discrimina cada cosa rectamente y en cada una de ellas se le muestra la verdad de su situación”²⁴.

Quien puede discriminar cada cosa con vistas a su propio bien es aquel que ya ha acuñado un carácter y por tanto una estancia (*éthos*). A partir del establecimiento de un lugar al cual la existencia pertenece, esto es, la propia vida proyectada, la intuición puede descubrir la situación. Esto implica, en palabras de Alejandro Vigo,

“retroceder hacia sí y hacia las circunstancias fácticamente determinadas de su presente-pasado desde las posibilidades abiertas por su proyecto de futuro”²⁵.

La intuición así pasa por ser el momento decisivo de la resolución, en la medida que esta situación tiene que ser descubierta temporalmente bajo una determinada mirada que apunta al extremo, es decir, a la ejecución del acto mismo. En ese sentido habla Aristóteles.

“Pues todo lo que corresponde al ámbito del cuidado humano se constituye dentro de un momento y de un extremo”²⁶.

El extremo es el instante del ser que se pone en juego en la resolución. Es el último punto en el cual la deliberación se cumple. Lo ejecutable así se constituye a partir de una extremidad, en cuya decisión la existencia puede tomar la iniciativa. Este extremo se hace evidente a partir de la intuición propia del prudente. Este rasgo destaca así que la prudencia tiene a la vista el tiempo que puede ser tomado en el ejercicio del acto.

“Pues lo ejecutable, dice Aristóteles, es algo que puede ser”²⁷.

Por tanto la intuición de la prudencia descubre las perspectivas fundamentales en cada caso a partir de la situación siempre cambiante. Porque a la prudencia le corresponde la ejecución de lo posible, tiene que cumplir en cada caso la rectitud de la mirada dirigida al bien del caso a partir de una cierta intuición del tiempo.

A la prudencia por tanto le conviene una deliberación de lo que puede ser y según ello su apertura, su poner al descubierto las perspectivas fundamentales, se constituye a partir de la visión de lo que tiene que hacerse en el ámbito de los asuntos particulares.

De estas cosas particulares, dice Aristóteles, hay que tener percepción, y ésta es la intuición”²⁸.

De manera que cuando Aristóteles se refiere a la percepción como el modo a través del cual la situación particular es captada, está determinando a la intuición en una conexión esencial con la percepción (*áisthesis*). El intuir de la prudencia no es puro, no capta al modo

24 *Ibidem*, 1113 a28-29

25 Cf. Alejandro Vigo, *Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal*, Anuario Filosófico, 1993 (26), pág. 279.

26 *Ibidem*, 1143 a32ss.

27 *Ibidem*, 1142 a25

28 *Ibidem*, 1143 b5

de un toque (*thígein*), sino que es una intuición que sin embargo requiere ser cumplida *a través del lógos*. Y si el *lógos*, como el carácter fundamental del hombre, configura el cumplimiento de esta determinada intuición, entonces esta intuición tiene que estar a la vez referida inmediatamente al horizonte de lo que al hombre se le aparece. Tal parecer por tanto no es sólo un mero “sentir”, es decir, una percepción de visiones, olores, audiciones o palpaciones, sino en el fondo una auténtica visión de la situación particular, y por tanto un estar abierto al mundo. En ese sentido la intuición de la prudencia no está dirigida a las percepciones que tienen que ver con el ámbito particular de los sentidos, sino que es ver un todo, a saber, aquel claro espacio dentro del cual la existencia ha de resolverse y por tanto donde ha de cumplir su determinada apertura, la cual implica siempre el descubrimiento en cada acto del proyecto existencial, configurando de este modo el destino temporal de la vida. Aristóteles dice:

*“La prudencia se refiere al otro extremo, en donde no hay saber; sino percepción, no la de las propiedades, sino como en la geometría vemos un triángulo”*²⁹.

Para la geometría griega el triángulo es el elemento más extremo dentro de las figuras poligonales, es decir, constituye la más extrema posibilidad para la formación de las múltiples figuras geométricas. Por ello al trazar cualquier figura de múltiples lados, permanecerá al final de su división el triángulo como lo último (*escháton*). El carácter extremo del triángulo geométrico nos sirve así para entender la extremidad de la cual se ocupa la prudencia. En ésta en efecto también hay algo que permanece³⁰. Este extremo que permanece al último, es aquel momento en donde todo *lógos* reposa en la visión del límite, pero sin embargo no como la visión de la geometría, sino como una *áisthesis praktiké*, esto es, como una situada visión de las circunstancias que aportan al bien³¹.

Configurándose a través de la buena elección del *lógos* la existencia puede descubrir la más extrema concreción de la existencia, la *práxis*. Así la prudencia se constituye en un sentido con *lógos* y en otro sin *lógos*. Con *lógos* porque busca y delibera acerca de lo que puede aportar al bien, y sin *lógos* en la medida que, habiéndose ya decidido, la existencia puede intuir la verdad de su propia ejecución. El intuir orientado por la prudencia es, y con esto concluyo, como la *áisthesis*, la mirada del ojo, *el instante de la situación abierta dentro del proyecto de la propia vida*.

29 Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1142 a26ss.

30 *Ibidem*, 1142 a29.

31 Cf. W. Wieland, *Op. Cit.*: “El que obra aquí queda librado a sí mismo, pues en el ámbito del obrar sólo pueden alcanzar lo individual la experiencia y la percepción”.

Bibliografía

-Aristóteles

Ética a Nicómaco, TLG workplace, 8.0 demo, 2000 Silver Mountain Software.

Metafísica, TLG workplace, 8.0 demo, 2000 Silver Mountain Software.

Retórica, TLG workplace, 8.0 demo, 2000 Silver Mountain Software.

De anima, TLG workplace, 8.0 demo, 2000 Silver Mountain Software.

-Vigo, Alejandro, *Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal*, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1993 (26).

- Wieland, Wolfgang, *Norma y situación en la ética aristotélica*, Anuario filosófico, Universidad de Navarra, 1999 (32).

El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt. El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada

Ma. Concepción Delgado Parra

El objetivo de este ensayo es mostrar cómo la persecución de lo político en Schmitt conduce a una 'deconstrucción' del espacio liberal a través del criterio amigo-enemigo el cual aparece como condición *sine qua non* de lo político. Asimismo, se pretende identificar, a través de la distinción amigo-enemigo, al concepto de lo político fuera de las arenas institucionales y con ello establecer su carácter ubicuo y desterritorializado. Lo político no visto ya como una referencia específica a un objeto, sino como una relación de oposición que se caracteriza, fundamentalmente, por la intensidad, la hostilidad y por la posibilidad extrema de la guerra.¹

I. LA PERSECUCIÓN DE 'LO POLÍTICO' EN SCHMITT² Y LA DECONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO LIBERAL

La historia de la modernidad ha sido representada por Schmitt como una tragedia; la considera una época de decadencia y de ruina, como el momento en que lo político se desdibuja frustrando la promesa del orden. Así, la valentía de su miedo, como señala Derrida, hizo que descubriera la fragilidad de las estructuras liberales, dotándonos con ello de elementos en contra de la 'despolitización',

"Como si el miedo de ver venir lo que viene efectivamente hubiese agudizado la mirada de este centinela asediado"³.

En su obra es posible distinguir una aguda preocupación por la desaparición de lo político y, en su afán de persecución, por recuperarlo, nos hereda un modelo que permite imaginar nuevas formas de identificación y sobrevivencia de lo político.

El planteamiento teórico de Carl Schmitt inevitablemente obliga a volver la mirada hacia la historia y reflexionar sobre la función que ha tenido el Estado en relación con lo político.

1 SCHMITT, CARL. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p 60.

2 Tomo el término 'persecución' del título del libro *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política* de Leo Strauss. "El cometido de Schmitt está determinado por el hecho del fracaso del liberalismo. De este fracaso se infiere que el liberalismo ha denegado lo político". (Cfr. STRAUSS, LEO. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p 32.) La despolitización, necesaria para el desarrollo moderno, produce en Schmitt la necesidad de recuperar lo político como el elemento 'ordenador' capaz de otorgar una solución coherente y exhaustiva, rigurosa y necesaria a la cuestión de la rectitud en la conducta humana y del orden social. (Cfr. HOBBS, THOMAS. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp 108-109.) Estos argumentos me hicieron identificar el planteamiento teórico de Schmitt como la persecución 'angustiante' de lo político.

3 DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p 102.

Hasta antes de la aparición del liberalismo⁴ en el siglo XIX, lo político se había podido explicar a partir de su relación con el Estado. Desde el punto de vista de la jurisprudencia, mientras el Estado y sus instituciones estuvieron constituidas como algo firme, lógico y natural, pudo mantener el monopolio de lo político⁵. Con el surgimiento de las democracias parlamentarias liberales se inició un proceso de contaminación recíproca entre el Estado y la sociedad civil, sus fronteras se volvieron borrosas y lo político dejó de formar parte exclusivamente de la esfera del Estado. Algunas instancias estatales se volvieron sociales y viceversa,

"los ámbitos 'neutrales' –religión, cultura, educación, economía–, dejaron de ser naturales en el sentido de no estatales y no políticos"⁶.

En este proceso surgió el Estado Total con sus intentos de abarcarlo todo: Estado y sociedad. Estos sucesos fueron eliminando la posibilidad de lo político al desdibujar la relación de oposición que permitía su existencia. El 'desplazamiento borroso' de lo político comienza a darse a partir del siglo XVIII con el Estado Absolutista, pasando por el Estado Natural (no intervencionista) del siglo XIX, hasta llegar al Estado Total del siglo XX⁷. En este sentido, el liberalismo es señalado por Schmitt como el que impide la distinción y la existencia de lo político, al volver 'porosas' las fronteras que existían entre el Estado y la sociedad, además de intentar disolver la oposición amigo-enemigo al reducir a este último, a ser un simple competidor del mercado y un oponente en la discusión⁸.

Al tocar su fin la época de la estatalidad⁹, se vuelve imprescindible re-conocer el concepto de lo político que había sido circunscrito al Estado y desentrañar tanto el lugar donde aparece como los nuevos vínculos que establece. El concepto sobrevive, lo que cambia es su ubicación. Tal vez por esta razón Schmitt inicia su persecución con el siguiente enunciado:

"El concepto de Estado presupone el de político."¹⁰

Esta afirmación sugiere que lo político no presupone necesariamente el concepto de Estado, por lo que ello implicaría que, aunque en algunos momentos de la historia ha formado parte únicamente del terreno del Estado, puede sobrevivir fuera de él¹¹.

4 Para Schmitt el liberalismo es la expresión teórica de los intereses de la burguesía, la cual pretende controlar y dividir el poder del Estado, hasta convertirlo simplemente en un instrumento de su dominación económica. (Cfr. SERRANO GÓMEZ, ENRIQUE. *Consenso y Conflicto*, Paidós Sociedad y Economía, España, 1999, p 53).

5 SCHMITT, CARL. *Op. cit*, p 53.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 *Ibid.* p. 58

9 *Ibid.* p. 40

10 *Ibid.* p. 49

11 Vale la pena señalar que esta conclusión pareciera ser contradictoria en términos de lo que planteaba Schmitt,

Esto muestra una primera definición de lo político¹² como una decisión constitutiva y polémica. Constitutiva porque su nueva forma exige la configuración infinita de los pueblos alrededor de una identidad (en la esfera pública), para oponerse y construirse frente a otros pueblos; y, polémica, porque en ella se establece una agrupación, dentro y fuera de las arenas estatales, con vistas a un antagonismo concreto entre amigos y enemigos que se manifiesta en una relación de hostilidad¹³. Lo político deja de ser monopolio del Estado. En este proceso de dislocación de lo político-estatal se observa un salto de la estructura cerrada a una no cerrada en la que se ubica un centro que no escapa al juego infinito de las diferencias¹⁴. Lo político, paradójicamente, estará dentro del terreno institucional del Estado pero también fuera de él.

De esta manera Schmitt plantea que

"Se puede llegar a una definición conceptual de lo político sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas. Lo político tiene, en efecto, sus propios criterios que actúan de manera peculiar frente a diversas áreas concretas, relativamente independientes, del pensamiento y de la acción humana, en especial del sector moral, estético y económico. Lo político debe por esto contener y alguna distinción de fondo a la cual pueda ser remitido todo el actuar político en sentido específico. Admitamos que en el plano moral las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, belleza y fealdad; en el económico, útil y dañino o bien rentable y no rentable. El problema es entonces si existe un simple criterio de lo político, y dónde reside; una distinción específica, aunque no del mismo tipo que las distinciones precedentes, sino más bien independiente de ellas, autónoma y válida de por sí"¹⁵.

Señalo de manera total esta cita porque considero que de aquí se desprenden varias cuestiones que permiten identificar en Schmitt la articulación del concepto de lo político. Cuando subraya la necesidad de descubrir y fijar las categorías específicamente políticas, está apuntando en su planteamiento un criterio de decisión y, por consecuencia, un criterio de discriminación. Si estos criterios corresponden a formas concretas y peculiares que actúan de manera relativamente independiente de otras acciones humanas, significa que están contruidos de manera *a priori* con el fin de alejarlos de toda impureza. De ahí concluye que la distinción específica, aquella a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos

ya que en su obra recupera la idea de un Estado capaz de ejercer el monopolio de lo político como una forma de implantar el orden social. Sin embargo, al decir que "el Estado presupone lo político", está ofreciendo argumentos para pensar lo político más allá de los espacios institucionales.

12 Schmitt utiliza la definición de lo político como una arma de lucha en contra de la visión liberal de la sociedad y de las consecuencias que ésta tiene en la práctica política. Considera que el Estado Absolutista es el único capaz de ejercer el monopolio de lo político y con ello de pacificar a la nación. (Cfr. GÓMEZ SERRANO, ENRIQUE. *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt*. Ediciones Cepcom, México, 1998, p 52.)

13 *Ibid.* p. 62

14 DERRIDA, JACQUES. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p 385.

15 SCHMITT, CARL.. *El concepto de lo "político"*, Folios ediciones, México, 1984, pp 22-23. Esta cita la tomé de otra edición porque consideré que la traducción era más clara.

políticos, es la distinción *amigo-enemigo*¹⁶. Esta distinción, que se configura como la esencia de lo político, permite identificarlo a partir de un criterio y no como una definición exhaustiva. Sugiere también que es un concepto polémico y no estático, y que su relación con otras oposiciones ya existentes –bueno y malo, belleza y fealdad, o beneficio y perjuicio–, también es cambiante. Lo político no visto como algo que se ubica en un espacio específico, sino en relación con la oposición amigo-enemigo. La verdadera especificidad de lo político está dada por el hecho de que no se funda en ninguna otra distinción y tampoco puede reducirse a ninguna de ellas.

Al hablar de un concepto y no de un cuerpo específico, histórico, Schmitt sumerge a lo político en el tiempo y en las circunstancias dándole vida. Rompe los esquemas de ubicación fijos. Abandona la totalidad racionalizadora en la que lo político estaba referido al monopolio del Estado, a un centro. Al definir el criterio amigo-enemigo como la esencia de lo político, lo 'fija en el movimiento'. Lo político sale y a su vez permanece en el espacio institucional de la política, aparece la doble inscripción de lo político. La idea abstracta de 'distinción' se disuelve, para reaparecer constantemente en relaciones diferentes.

II. EL CRITERIO AMIGO-ENEMIGO COMO DISTINCIÓN ESPECÍFICA DEL CONCEPTO DE "LO POLÍTICO"

El criterio amigo-enemigo, planteado por Schmitt como una expresión de la necesidad de diferenciación, conlleva un sentido de afirmación de sí mismo (nosotros), frente al otro (ellos). Así pues, es posible observar el contenido positivo de la relación amigo-enemigo como conciencia de la igualdad y de la otredad, la cual se define marcando al grupo entre los que se distinguen de los otros con base en ciertos referentes. La diferencia *nosotros-ellos* establece un principio de oposición y complementariedad. La percepción que un grupo desarrolla de sí mismo en relación con los otros es un elemento que al mismo tiempo que lo cohesiona, lo distingue. La posibilidad de reconocer al enemigo implica la identificación de un proyecto político que genera un sentimiento de pertenencia. Pero, ni la identificación con/del enemigo, ni el sentimiento de pertenencia, ni la misma posibilidad de la guerra que le dan vida a la relación amigo-enemigo son inmutables. Antes bien, se encuentran sometidos a variaciones continuas, es decir, no están definidos de una vez y para siempre.

Schmitt argumenta que la esencia de lo político no puede ser reducida a la enemistad pura y simple, sino a la posibilidad de *distinguir* entre el amigo y el enemigo. El enemigo no puede

16 SCHMITT, CARL. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp 56.

pensarse en términos de cualquier competidor o adversario, como lo planteaba el liberalismo, ni tampoco como el adversario privado (*inimicus*). La oposición o antagonismo de la relación *amigo-enemigo* se establece *si y sólo si* el enemigo es considerado público (*hostis*)¹⁷.

"Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público"¹⁸.

El término 'eventualidad' remite a la posibilidad latente de la guerra que aún antes de iniciar ya está presente en la relación remarcar el concepto de *analogía* como condición fundamental entre los dos grupos que se oponen, es posible pensar que el hermano es el que se revela como el enemigo. Por último, si como señala Derrida, el enemigo está en casa, en la familiaridad del propio hogar,¹⁹ se puede adivinar la presencia y la acción del enemigo, ya que se constituye como la proyección y el espejo del propio amigo, incluso es más que su sombra: no hay representación, es real, está aquí y ahora, se puede identificar y nombrar. Pero si ambos se albergan en la misma casa significa que 'aprendieron a convivir', y la hostilidad que definía la relación entre ellos de pronto desapareció cuando el enemigo decidió marcharse. Ahora solamente está presente en la memoria, se recuerda, se añora y se habla de él. Cuando Schmitt habla del grado máximo de intensidad de unión o separación entre el amigo y el enemigo²⁰ está exigiendo el regreso del enemigo, lo nombra para traerlo nuevamente a casa y de esta manera re-abrir el espacio de la hostilidad que reclama ambas presencias. El amigo y el enemigo están aterrados en la soledad, uno apela al otro, sin olvidar nunca que la llegada del otro puede también ser peligrosa.

Hay un enorme parecido entre el amigo y el enemigo; son hermanos, gemelos y, sin embargo, también subyace en ellos una esencia que los hace existencialmente distintos en un sentido particularmente intensivo: '¿quién decide por quién?' Responder a esta pregunta es lo que los lleva, quizás, al punto más extremo de su relación ya que se podría generar un conflicto.²¹ ¿Existe alguien, fuera de ellos, que pueda intervenir en la decisión del conflicto? Schmitt responde a esta cuestión diciendo que sólo es posible intervenir en la medida en que se toma partido por uno o por otro, cuando el tercero se convierte en amigo o enemigo. De ahí que

17 Cuando Schmitt dice que el enemigo tiene que ser público, está haciendo una crítica fuerte al pensamiento liberal en el sentido de que éste se encuentra bloqueado en el tema de la política, pues su individualismo le impide comprender la formación de las identidades colectivas. (Cfr. MOUFFE, CHANTAL. *El retorno de lo político*, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona, 1999, p 168.)

18 *Ibid.* p 58.

19 DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p 197.

20 SCHMITT, CARL. *Op. Cit.*, Alianza Editorial, Barcelona, 1999, p 59.

21 *Ibid.*, p 57

el conflicto sólo pueda ser resuelto por los implicados, pues sólo a ellos les corresponde decidir si permiten su domesticación o viceversa como una forma de proteger su forma esencial de vida.²² Sin embargo, este punto de vista de Schmitt se verá modificado cuando aborda el término de *neutralidad* como se verá más adelante.

El criterio amigo-enemigo implica la autonomía de la oposición y se concibe en relación a cualquier otra dotada de consistencia propia. Esto muestra el rasgo específico y polémico de lo político. Es posible amar al enemigo en la esfera privada y en la esfera pública desarrollar el antagonismo político más intenso hasta el extremo de la guerra.²³ Schmitt hace una importante distinción con respecto a la guerra, dentro del criterio amigo-enemigo. La guerra es una lucha entre dos unidades organizadas y la guerra civil es la lucha dentro de una unidad organizada.²⁴ La finalidad de la lucha, lo esencial en el concepto del armamento es que se trata de producir la muerte física de las personas. De esta manera, la esencia de la oposición amigo-enemigo la explica a partir de la intensidad máxima de su relación, la esencia de la lucha, no es la competencia, ni la discusión, sino la posibilidad de la muerte física. La guerra procede de la enemistad y tiene que existir como posibilidad efectiva para que se pueda distinguir al enemigo.²⁵ En este sentido, la guerra no es entendida por Schmitt como la extensión pura de la política por otros medios como señalaba Clausewitz,²⁶ sino como el presupuesto presente que determina el pensamiento y la acción. Sin embargo sí hay un punto de coincidencia en ambos autores cuando afirman que la finalidad de la guerra no es anular al enemigo, sino desarmarlo, domesticarlo, para que se rinda ante el opositor en la relación.²⁷

La domesticación no obliga a la neutralidad con el otro, ya que como señala Schmitt,

"Si sobre la tierra no hubiese más que neutralidad, no sólo se habría terminado la guerra sino que se habría acabado la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecería cualquier política [...] Lo decisivo es pues siempre y sólo la posibilidad de este caso decisivo, el de la lucha real, así como la decisión de si se da o no se da ese caso²⁸.

La oposición amigo-enemigo no tiene pues, como fundamento, la neutralidad, sino la

22 El concepto de decisión en Schmitt tiene puntos de coincidencia con el planteado por Clausewitz, en el sentido de que nadie puede decidir el término de un conflicto amigo-enemigo, sino uno de los dos bandos; uno de los dos dejará de actuar bajo una sola razón, la de aguardar un momento más propicio para actuar y esto sólo lo puede asumir uno de los dos bandos ya que esto corresponde únicamente a la naturaleza opuesta de los dos bandos: si a uno le conviene actuar al otro le conviene aguardar. Esta espera latente de actuar y aguardar hace que la oposición amigo-enemigo no tenga nunca reposo. (Cfr. CLAUSEWITZ, KARL VON. *De la Guerra*, Rescates Need, 1998, Buenos Aires, p 31.)

23 *Ibid.* p 59

24 *Ibid.* p 62

25 *Ibid.* p 63

26 CLAUSEWITZ, KARL VON. *De la Guerra*, Rescates Need, Buenos Aires, 1998, p 41.

27 *Ibid.* p 21

28 SCHMITT, CARL. *Op. Cit.*, Alianza Editorial, Barcelona, 1999, pp 64-65.

posibilidad del enfrentamiento, lo que hace excepcional la oposición amigo-enemigo es la posibilidad particularmente decisiva que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Y justamente, es esta referencia a la posibilidad extrema de la vida la que hace posible la existencia de lo político. Es por esta razón que no se puede pensar en la neutralidad como el fin último del hombre ya que esto significaría la pacificación y la desaparición de lo político.²⁹ El fenómeno político sólo se dará en la medida en que se agrupen amigos y enemigos, independientemente de las consecuencias extrañas que esto pueda generar,

"La guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción entre amigo-enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político"³⁰.

Para concluir este apartado es necesario plantear dos preguntas, ¿por qué Schmitt elige la distinción amigo-enemigo, en los términos planteados anteriormente, si la vida y la muerte son fenómenos individuales? ¿Será, tal vez, que la distinción amigo-enemigo permite crear un imaginario colectivo en términos de vida y muerte? Luego, entonces, si el único sentido de la pasión son los eternos modificables, como dice Maffesoli,³¹ la vida y la muerte del imaginario colectivo se inscriben en el ámbito de la pasión. La *distinción* amigo-enemigo tiene en sus extremos la *distinción* entre la vida y la muerte.

III. DESAPARICIÓN DEL ESPACIO CERTERO DE LO POLÍTICO

La argumentación realizada en los apartados anteriores permite vislumbrar algunos elementos que conducen a la idea de la noción de ubicuidad y desterritorialización de lo político. Al construir Schmitt el criterio amigo-enemigo como forma esencial del concepto de lo político y desentrañar lo político del terreno estatal, permite abandonar la idea de referir lo

29 Schmitt marca dos significados del término de neutralidad, uno negativo y otro positivo; el primero, se relaciona con la no intervención, con el desinterés, con la tolerancia pasiva y con la igualdad para todos, esta forma de neutralidad, para él, reduciría al Estado a una instancia sin contenido, al convertirse en un simple instrumento burocrático. En el segundo, aparecen los significados 'positivos' del concepto los cuales favorecen la toma de decisiones. Considera que puede existir una neutralidad que sea susceptible de concebir un sentido objetivo, no egoísta de las cosas, que sea capaz de abarcar la unidad y la totalidad de las agrupaciones antagónicas y por lo tanto relativizar en su seno el antagonismo; y por último, que pueda mantenerse al margen e intervenir, como un tercero, en caso de necesidad, para dar cauce a una decisión y lograr de esta manera la unidad. (Cfr. SCHMITT, CARL. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Barcelona, 1999, pp 125-130.) En este punto su planteamiento teórico se revierte al tratar de encontrar una esencia última que le permita justificar la idea de que el Estado, a través de la normatividad, es el único que podría asumir una presencia por encima de la relación amigo-enemigo y establecer el orden subyacente. Y justamente esta neutralidad normativa es la que vuelve inaceptable el planteamiento de Schmitt, ya que el anhelo racionalista de una unidad social basada en el consenso racional es profundamente antipolítica, al ignorar el lugar decisivo de las pasiones y los efectos de la política, como dice Mouffe, "No se puede reducir la política a la racionalidad, precisamente porque la política indica los límites de la racionalidad" (Cfr. MOUFFE, CHANTAL. *El retorno de lo político*, Paidós Estado y Sociedad, España, 1999, p 160).

30 *Ibid*, p 65

31 MAFFESOLI, MICHEL. *La política y su doble*. Instituto de Investigaciones Sociales, Colección Pensamiento Social, México, 1992, p 1.

político únicamente a las arenas institucionales. Si lo político ha dejado de referirse a un espacio para ubicarse en una relación de oposición, significa que toda relación está sujeta a ser politizable, con lo cual lo político adquiere las características de estar presente en varios sitios a la vez y de habitar en diversos territorios.

Schmitt permite imaginar una nueva forma de pensar lo político al plantear que el rasgo que lo distingue es la relación de oposición amigo-enemigo, sin límite asignable, sin tierra segura y tranquilizadora. Tal vez pueda ubicarse en un mundo que ya no puede mantenerse unido, que se disloca, que ya no se cierra y que está más cercano a la incertidumbre, al caos y a la contingencia. Un mundo al cual se pertenece sin pertenecerle.³²

IV. ¿ANULACIÓN DEL OTRO, ANULACIÓN DE LO POLÍTICO?

Para Schmitt lo político no existiría sin la figura del enemigo y sin la posibilidad determinada de una verdadera guerra. La desaparición del enemigo marcaría el comienzo de la despolitización, el fin de lo político.³³ Perder al enemigo no significaría reconciliación o progreso y mucho menos recuperación de la paz o de la fraternidad humana, sino por el contrario, traería consigo la violencia desterritorializada y ubicua. El enemigo permite la identificación de la violencia, el reconocimiento del peligro y por lo tanto la posibilidad de la defensa, de la protección y de la tranquilidad. El reconocimiento del otro, del extranjero, del enemigo, permite la construcción de la identidad política.

En el criterio amigo-enemigo, Schmitt reconoce implícitamente que la construcción del enemigo es fundamental para la reproducción histórica, cultural y moral del amigo y de su sentido peculiar del mundo, del centro, del conocimiento, del poder. Reconoce el hecho de que nombrar es poseer y domesticar es extender el dominio. El amigo está dispuesto a reconocer las diferencias del enemigo en la medida en que permanezcan dentro de su dominio, de su conocimiento y de su control.

Este ensayo oscila entre 'lo que es' y el 'como si' de lo político, pero si como señala Schmitt, el concepto de Estado presupone el de político y la existencia de lo político tiene su esencia en la relación amigo-enemigo, ambas cuestiones se vuelven polémicas y contradictorias. Si por un lado lo político ha existido en el liberalismo, a pesar de haberle abierto la puerta al enemigo para despedirlo de casa y a cambio darle la bienvenida al 'discutidor-competidor', sugiere que puede existir fuera del estricto ámbito del estado; apelando a la propuesta de Schmitt, hay que re-pensarlo de otra manera en el marco de lo que

32 DERRIDA, JAQUES. *Políticas de la amistad*, Op. Cit., pp 98-99.

33 *Ibid*, p 103

lo distingue: la ubicuidad y la desterritorialización. Por el otro, la idea de ubicar a lo político en la relación amigo-enemigo y no en un espacio, conduce a la conclusión de que lo político es el resultado de un imaginario colectivo que lo ha visto morir y a su vez lo ha revivido a lo largo de la historia; todo el tiempo lo reconstruye a partir de la idea de que el hombre tiene que atravesar y restaurar, parte a parte, la existencia y la carne. Es decir, lo político, como el concepto que a fuerza de morir, ha acabado ganando una inmortalidad real.³⁴

BIBLIOGRAFÍA

- ARDITI, BENJAMÍN. "Rastreado lo político", *Revista de Estudios Políticos*, No. 87 (Nueva época), enero-marzo, Madrid, 1995.
- ARTAUD, ANTONIN. *El teatro y su doble*, Editorial Hermes, México, 1987.
- BOBBIO, NORBERTO, *et. al. Diccionario de política*, Siglo XXI editores, México, 1998.
- CHAMBERS, IAN. *Migración, cultura, identidad*, Amorroutu editores, Buenos Aires, 1995.
- CLAUSEWITZ, KARL VON. *De la Guerra*, Rescates Need, Buenos Aires, 1998.
- DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- DERRIDA, JACQUES. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- GÓMEZ SERRANO, ENRIQUE. *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt*. Ediciones Cepcom, México, 1998.
- HOBBS, THOMAS. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- MAFFESOLI, MICHEL. *La política y su doble*. Instituto de Investigaciones Sociales, Colección Pensamiento Social, México, 1992.
- MOUFFE, CHANTAL. *El retorno de lo político*, Paidós Estado y Sociedad, España, 1999.
- SCHMITT, CARL. *El concepto de lo "político"*, Folios ediciones, México, 1984.
- SCHMITT, CARL. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Barcelona, 1999.
- SEMPRÚN, JORGE (ed.). *El sujeto europeo*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990.
- STRAUSS, LEO. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Edicions Alfons de Magnanim, Valencia, 1996.
- RIVERO, MARTHA (Comp.). *Pensar la política*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1990.
- ZEMELMAN, HUGO. *De la historia a la política*, Siglo XXI editores, Universidad de las Naciones Unidas, México, 1989.

34 ARTAUD, ANTONIN. *El teatro y su doble*, Editorial Hermes, México, 1987 p 102.

La comunidad interrumpida y su por venir. Espacio para la reflexión política contemporánea

Ma. Concepción Delgado Parra

Hay para nosotros una comunidad rebasada, caduca, un modo de comunidad vaciado de *sentido*; un *acabamiento* de la significación de todo aquello que orientaba la vida-en-común: Dios, Historia, Hombre, Sujeto y la Comunidad misma enmarcada por la Democracia. Si bien la muerte de Dios pareciera una conquista de la *Aufklärung*, las sombras arribaron para ocupar su lugar bajo la idea de un Sujeto centrado, unívoco, que más tarde naufragará por las formas de representación de lo instituido que lo expulsan de la certidumbre de su morada y lo arrojan al cuestionamiento de la libertad medida por la igualdad. Comunidad y soberanía, sujeto y ciudadano, saturan y agotan el espacio político actual –escribe Jean-Luc Nancy–, interioridad apropiativa y exterioridad inapropiable, binomios que destruyen pero que, a su vez, ofrecen una oportunidad a lo político y la justicia. Paradoja de la paradoja, el lugar que convoca a la unidad, adviene como fuente de disolución, de diseminación, de interrupción, de separación, de retirada. Sin embargo, esta retirada abre una oportunidad para reflexionar sobre la *comunidad por venir*. Desde este lugar y transitando por los laberintos de un Estado canalla, un Estado que suspende la democracia en nombre de la libertad y la justicia de sus ciudadanos, ensayaré la cuestión de la comunidad por venir como lugar de subjetivación política.

Ante un panorama creado por el orden razonable del *uno*, los excluidos, los que *no cuentan* en la distribución de participaciones ni en la jerarquización de lugares y funciones, se unen en una comunidad de exclusión en nombre de un daño. Lo que los vincula, no es la trama argumentativa de una voz con un cuerpo, sino el *topos* argumentativo, la brecha en la que están juntos por estar en el 'entremedio', por ser la *parte de los que no tienen parte*. La comunidad de los excluidos, es el afuera constitutivo de la política debido a que la política existe, no cuando se manifiesta una oposición binaria, sino cuando la suma de las partes nunca es igual al todo. Comunidad *por venir* incalculable, inscripta en la independencia, fuera de todo sistema. Ni adición, ni desvanecimiento del intervalo. Relación que no se resuelve en la contradicción, ni responde a la ley binaria de los opuestos; relación que pone al sujeto fuera de todo sistema, allá donde la dependencia con el Absoluto se rompe, donde la libertad es *posible*.

En el primer apartado, *La retirada de la “seguridad” de la comunidad*, indagaré los gestos paradójicos y ambiguos, sintetizados en las formas de representación de lo instituido que expulsan al sujeto de la certidumbre de su morada y lo arrojan al cuestionamiento de la libertad medida por la igualdad. La separación que me interesa indagar es aquella que entra en relación a través del Deseo levinasiano¹; ni adición, ni desvanecimiento del intervalo –quizá, este sea el gesto más importante de la proximidad y la distancia propia de la comunidad por venir, donde la seguridad emprende la retirada–, ella misma muta en *bisagra* desde donde indaga *esa fuerza* que precede y excede a las reglas de la ontología formal. Es relación del Deseo en la que nadie se hace falta –en términos de un sistema de necesidad que todo lo polariza, sedimenta y restringe–; es una relación que pone al sujeto fuera de todo sistema (Levinas 1999, 125); es un vínculo que inaugura una relación *ex nihilo*, enunciada en la experiencia de ser-estar-juntos que es una multiplicidad no unida en totalidad, sino fuera de todo sistema de dependencia; de determinación. Esta afirmación mediante la creación *ex nihilo*, vacía de atributos a la comunidad por no estar anclada sino en la experiencia por venir; en *laseparación infinita* que aproxima a los sujetos en el exilio; en la dispersión; en su errancia por el afuera².

En el segundo apartado, *La comunidad sin atributos*³, llevaré a cabo la puesta en juego de esta separación, escudriñando las violencias soterradas que muestran las perversiones del mito de la igualdad sobre las que se funda la comunidad basada en la representación “democrática”, después de la barbarie de Auschwitz. Haciendo eco de la memoria levinasiana, diré que la traza de este apartado, *estará dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi*(Levinas 2005, 272). Memoria que viene a sacudir la seguridad de lo dicho:

1 Levinas señala que en la lógica formal, el deseo siempre se deja moldear mediante múltiples maneras de necesidad. Si bien, la filosofía de Parménides toma su fuerza de esta forma de necesidad, el pensamiento levinasiano se encuentra en las antípodas. Por su parte, el orden del Deseo –surgido de la relación entre extranjeros

2 Haciendo una economía del ser, me apoyaré en Levinas para expresar el sentido verbal del ser referido en esta frase, “en el que se sugiere y entiende de algún modo como proceso, acontecimiento, o aventura del ser. ¡Notable aventura! El acontecimiento del ser radica en cierta preocupación por ser, pues sólo en ella se hallaría en su impulso ‘esencialmente’ finito y completamente absorto en esta preocupación de ser. En cierto modo, en el acontecimiento de ser no se trata sino de este mismo ser. Ser en cuanto ser significa de entrada preocuparse de ser, como si fuese necesaria una especie de relajación o un ‘calmante’ para –sin dejar de ser– escapar al desvelo del ser. [...] Insistencia anterior a toda luz y a toda decisión [...], violencia en forma de entes que se afirman ‘sin consideraciones’ los unos para con los otros en su preocupación por ser” (Levinas 2001b, 9-10).

3 Utilizo este título haciendo un homenaje a la novela de Robert Musil *El hombre sin atributos* y, a la vez, articulando cierto paralelismo entre la comunidad desgastada que llega a los albores de este siglo y el hombre musiliano despojado de todo, quien no tiene nada que le sea propio, ninguna cualidad, ninguna sustancia. Es el hombre cualquiera, más aún, es el hombre sin esencia; un hombre que no se cristaliza en la síntesis de una personalidad estable, que se niega a recibir como propias las características asignadas desde afuera. Pero, paradójicamente, en este vacío de sentido y significación, se articula un campo inestable, imposible de clasificar u ordenar, donde los hechos dejan lugar a la incertidumbre de las relaciones posibles y, es allí, donde adscribo mi segundo apartado (Musil 2004).

pérdida de la creencia en la representación que articula y manifiesta una convicción, alrededor de la cual, se funda la autoridad de la comunidad; olvido de la brutal experiencia de inhumanidad vivida en los campos de exterminio y que sigue repitiéndose; ilusión de la transparencia del lenguaje sintetizada en una teoría de la verdad que postula un significado único, inalterable, mediante el que se despliega la actividad arbitraria de un dar y decidir nombre a las cosas, para que adopten un significado que responda a lo que se desea imponer; interrupción de la síntesis de los presentes, que constituyen el tiempo memorable (Levinas 1998, 12) y obliga a establecer una conversación aparte con la ética, con la política, incluso con la razón, más allá del sujeto trascendental que se olvidó del hombre.

En el tercer apartado, *La razón del más fuerte*⁴ *afrentada a la comunidad por venir*, abriré una reflexión sobre los límites expresados en las imperfecciones que atisban en esta forma idealizada de representación totalizadora de la comunidad, después de la destrucción sistemática y anónima del ser humano, del otro, por el nazismo, donde se cuestiona quién –y desde qué lugar– puede hablar de la democracia “auténtica”, como forma de representación en torno a la que se articula la comunidad cuando, precisamente, el concepto de democracia se organiza desde una igualdad condicionada al cálculo sobre la que está apoyada una idea de libertad despojada de su incondicionalidad. Sin embargo, esta forma de la representación es interrumpida con el retorno del otro que regresa y exige garantías de libertad para *decidir otros modos de congregación*, más allá o más acá, de “la razón del más fuerte”, legitimada en nombre de una “ley de número”, fundada en una igualdad que anula al otro en su nombre y pospone la libertad a la espera del “por turno”.

En el cuarto y último apartado, *la comunidad por venir: intersticio donde se 'organiza' la subjetivación política*, rastrearé el “entremedio” que ha acompañado hasta aquí, la cuestión del sujeto político, ese que nos arroja a pensar de *otro modo que ser* a la comunidad por venir; a escudriñar una experiencia otra de la responsabilidad ético-política; a desprendernos de las amarras de la certidumbre; a comprender que nadie puede salvarse sin los otros; a recibir al que llega a casa incondicionalmente; a la afirmación infinita de la justicia.

La retirada de la “seguridad” de la comunidad

El exterminio de más de 6 millones de judíos, perpetrado en nombre de la comunidad, basado en el *dato* del ser-común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica, mística), marca la retirada de la tranquilidad

4 Frase tomada del libro *Canallas* de Jacques Derrida (Derrida 2005).

del *ser-estar-juntos*; barbarie que puso término a la posibilidad de pensar el ser-común bajo cualquier modelo de un “ser” en general (Nancy 2000b). Decir que la comunidad murió *ese día*, o que haya vivido siempre de saberse moribunda, implica ya una apertura para re-pensar e interrogar el estar-*en-común*, allende el ser pensado como identidad, como estado o como sujeto (Nancy 2000a). Parafraseando a Jacques Derrida, diré que existen formas de representación de la comunidad –la democracia, basada en el “principio” de igualdad y libertad– que “tiemblan”, después de la muerte del hombre en Auschwitz, manteniéndose en un lugar indiscernible e inapropiable⁵. Hoy, el miedo y el temblor nos arrebatan la “tranquilidad” del sueño de la razón, cuando se anuncia la crisis de los sistemas de representación que habían dado lugar a la convivencia y encuentros humanos, aquellos vinculados, tanto a procesos inmanentizadores heredados de la Ilustración y configurados a través de formas secularizadas de la política, que aún alcanzan nuestro siglo, expresados en todas las vertientes de la democracia, así como a modos de trascendencia afirmativos formulados por las religiones, mediante la elaboración imaginaria de signos visibles de Dios, cristalizados en procedimientos de organización. El desdibujamiento de los principios universales se desliza por todos los rincones del espacio cotidiano. Sin embargo, nos resistimos a enfrentar las formas de representación totalizadoras del *ser-común* desde un lugar otro; la experiencia vivida nos dice que la democracia excluye, pero alzamos la voz diciendo que no tenemos posibilidad de “algo mejor”, como si la libertad se redujera a un estatuto legal, o natural, a una medida establecida por otros en otro tiempo, en un lugar *allá*; tampoco ignoramos que replegarse en la soberanía e intimidad de la comunidad anula a la otredad, a la amistad, y preferimos refugiarnos en la seguridad del fundamentalismo; reconocemos los límites de la Ley que conducen a lo inaccesible, y no obstante, nos amparamos en leyes dedicadas a enterrar el pasado con el propósito de dar paso a supuestas reconciliaciones; borrando la memoria⁶.

5 Derrida impele a re-pensar a la filosofía, más allá de su muerte o de su inagotable agonía, “quizá –dice, el pensamiento tenga un porvenir o incluso, se dice hoy, esté todo por venir a partir de lo que se reservaba todavía en la filosofía”. Me apoyo en este pensamiento para abordar la crisis de las representaciones que mina la autoridad en el presente, de interrogar a la comunidad desde su muerte o agonía. Re-presentación que aún se encuentra en lo por venir. (Derrida 1989, 107-108).

6 Cassigoli comparte una reflexión inquietante sobre la memoria guardada de la experiencia dictatorial chilena de la década de 1979. En este artículo, compendia la disparidad de presencias que personifican un patrimonio disperso donde la memoria, a pesar de la existencia de memorias no articuladas en el discurso y, sin embargo decisivas para la alteridad perdida, se reduce a monumentos y testimonios, mediante los que se ensaya, al igual que sucedió con el proceso curativo del Holocausto europeo, restituir el camino hacia la cura de la colectividad. Y, en este trayecto, se fue produciendo una especie de suspensión del tiempo, un tiempo inmóvil, donde el enjuiciamiento de los crímenes en Chile aún no ocurre y la reparación emocional del tejido comunitario, continúa sin tener lugar. (Cassigoli 2006, 69-83).

Es innegable que el mito de la comunidad, fundado en el principio de la tierra, de los iguales, del Estado, del trabajo, de la familia, de los hermanos, de la sangre es interpelado por un tiempo de pérdida y desencanto⁷. Sobre el sujeto –individual o colectivo– que se constituye como autosuficiente, pesa la amenaza de lo que se acerca: el desmoronamiento del sistema único de valores al que estaba anclada la seguridad; la dependencia (Nancy 2000a, 179-180). La experiencia humana se descubrió, en un instante, sumergida en un juego confuso entre promesas ofrecidas y anhelos insatisfechos; entre la Violencia del dominio y la intolerancia lógica; entre la apariencia de la libertad y el engaño del conformismo. *Hoy*, vivimos en una discordancia galopante, las perspectivas a futuro se volvieron inciertas y la incertidumbre es alimentada por un sistema que no se responsabiliza por salvaguardar los derechos del individuo. Los símbolos son divergentes, el hombre y su mundo son discontinuos, es como si nos hubiéramos propuesto construir un mundo –universal, absoluto y unificado– a partir del carácter dislocado, discordante y fragmentado derivado de las carencias de los hombres (Blanchot 2005, 142). La luz que guiaba el presente y el porvenir, impide ver y dar sentido a la existencia. Lo racional se metamorfosea en lo superracional en su carrera hacia lo Absoluto⁸. En su movimiento lógico, no tolera ninguna forma cambiante, disuelve contenidos y se sustrae para organizarlo todo desde la frialdad de la abstracción donde la razón pura, profiere su propia disolución, cuando se entrega al vacío juego de las convenciones intolerantes a las que sigue considerando certezas superiores⁹. La imposibilidad de comprender al diferente se tradujo en xenofobia, racismo, fanatismo religioso y nacionalista y antisemitismo. Violencia única de lo Único desencadenada para enfrentar a los hombres y alimentar el miedo a lo invisible; a lo desconocido; Violencia que obliga a llorar sólo por uno mismo y no por la imposibilidad de alcanzar al otro a causa de la diferencia que nos separa (Duras 1996, 89); Violencia incrustada en un sistema de operación insondable que

7 Cuestionar el mito sobre el que se funda la comunidad, implica reconocer la utopía ontológica en la que inscribe su origen. (Nancy 2001, 83-84).

8 Para Kant, la razón es el medio por el que se articulan los mecanismos de orden basados en la moral social sintetizada en las formas jurídicas, a través de las cuales, la sociedad renueva sus estructuras, éstas se organizan a partir de sustituir “viejas” visiones morales sustentadas en lo divino por otras circunscritas al individuo. Sin embargo, la contradicción emerge cuando la razón pura, muda a un lugar de autonomía dando lugar a una especie de nube abstracta donde desaparece el centro de valores que le eran propios, junto con el individuo. (Kant 1999, 25-38).

9 Este es el momento del Mal al que hace referencia Levinas en su texto sobre la filosofía del hitlerismo, donde la Ley de lo Único, adviene en la destrucción del hombre. Es importante destacar, como ya lo he señalado en los dos capítulos anteriores, que no es a este Mal al que hacen referencia las violencias soterradas sino que es, precisamente, este Mal quien guarda la huella de esas violencias silenciadas que hoy emergen, en el mismo lugar donde intentaron ser borradas. (Levinas 2002, 7-24).

impide saber cómo va a herir, dónde y con qué arma (Ben Jelloun 2001, 48); Violencia mezclada con el eco, la respiración y el aliento de promesas incumplidas (Derrida 1992, 15).

Violencias legítimas y legitimadas ordenan la existencia en torno al sujeto, al ciudadano, a la soberanía y a la comunidad. Poco importa que el sujeto de la metafísica –que reconduce todo a su unidad– y el ciudadano que no reconoce más identidad que la abstracción del espacio donde se cruza con otros ciudadanos, se contrapongan (Nancy 2003, 57 ss.). Tampoco importa que esta tensión dé lugar a todos los horrores fraguados desde la imposibilidad de diálogo entre sujeto y ciudadano. Lo mismo sucede con la tirantez entre soberanía y comunidad que, al mismo tiempo que organizan el espacio público lo saturan; en esta tensión constituida entre una interioridad apropiativa y una exterioridad inapropiable, *la filosofía política construye la comunidad como una obra de muerte: la identidad y el sentido único proceden como un mecanismo de exclusión. Necesita del sacrificio para garantizar la unidad del ser en común* (Mora 2004, 128-129). Los patrones civilizados fabrican la homogeneidad de un “pueblo de sufragio” en estos cuatro principios y, bajo la dirección de un consenso ya dado, escenifican la barbarie como un estado de excepción –al fin de cuentas, el poder de suspender las leyes pertenece al propio poder que las produce (Agamben 2004, 40)– que pasa frente a nosotros a manera de espectáculo banal en la televisión, los periódicos y la radio. Mientras tanto, continuamos instalados en la “normalidad” de una vida ordenada por la democracia. Los patrones civilizados nos obsequian una justicia amnésica basada en el principio de la responsabilidad trascendental que pronto se difumina. Decir esto, no es decir mucho, pues la amnesia es tenaz y pronto, la política en nombre de la democracia, diluye el borroso totalitarismo que la habita. Todo esto, confluye en la verificación de que “algo” se retiró de la política y con ello, la seguridad de la comunidad.

En esta atmósfera de confusión, los sujetos comienzan a deambular como sonámbulos –sin saberse todavía desposeídos de todo–, por un sueño del que, poco a poco, serán arrojados a la angustia de la noche, en la que no podrán dormir, pero tampoco despertar¹⁰. El desastre pareciera no ser mayúsculo, tan sólo se percibe una especie de desinterés por lo cotidiano. Pero, también, se advierte una falta de tiempo para llegar al acuerdo; en el horizonte se avizoran caminos que algún día llevaron a un lugar; el calendario marca una fecha que preferimos olvidar; conversaciones silenciadas; dificultades para construir la confianza; indiferencia y soledad. El mito triunfante de la comunidad observa cómo se aleja la fuerza del

10 En un pasaje de *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch se anuncia el tiempo por venir, paralelo al de la esperanza y desesperación de un hombre, el poeta Virgilio, que parte permanentemente, al mismo tiempo sueña con la posibilidad del retorno; retorno imposible por estar condenado a la agonía de la muerte (Broch 2002, 440).

pasado que pretendía propia. Detalles que parecen insignificantes, *interrumpen* la esencia del *sí mismo*, la del Estado, la de la comunidad (que son *lo mismo*)¹¹. Un exceso de sentido, imposible de fijar, desemboca en un “juego infinito de las diferencias” que rompe la seguridad del *estar-juntos*. Esta interrupción hace venir a lo político, no a resolver el “reparto” de la comunidad, ni a encontrar o reencontrar una comunión perdida –eso significaría asignarle su papel habitual–, sino que arriba como comunidad que se ordena en la inoperancia de su comunicación, dirá Nancy,

*una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su reparto*¹².

Modo imposible de lograr a través de la “voluntad política”. Es posible enunciar esta forma de lo político, porque es una traza de lo que ya ocurre. Es por ello que interpelar *hoy*, las formas de representación instituidas por la Violencia, desde su propia *in-diferencia*, es ya una manera de ubicarse *en* la aventura de la comunidad como representación im-possible (Derrida 1989, 109). Y, es precisamente en estos bordes, en estas aristas creadas por la *in-diferencia* hacia el otro, donde lo im-possible de la comunidad y la amistad se hacen posibles. En el lugar mismo donde fracasa la representación de lo Uno, las violencias soterradas advienen en potencias creadoras de una relación tercera basada en la *no-indiferencia* de la responsabilidad; relación tejida entre el uno que soy yo y el otro por el que respondo; relación ética irreductible a ningún sistema ontológico de operación.

Desde estas márgenes, desde los blancos de la página, la memoria arriba como la cuestión misma de las violencias soterradas al asumir la trascendencia de un modo no afirmativo. En esto radica su potencia, su exceso. La no afirmación da lugar –más aún, asigna un *no-lugar*– a la articulación de una comunidad siempre en retirada, siempre inscripta en un movimiento de juntura y disolución¹³. El hermetismo escatológico de la filosofía occidental, que no hace más que anunciar una orden: hacer venir a través de la memoria una interpretación segunda de

11 Nancy dirá que la interrupción se escribe, se traza. En este sentido la interrupción es literaria: “La literatura se interrumpe: es en ello que, esencialmente, es literatura (escritura) y no mito. O mejor dicho: lo que se interrumpe –discurso o canto, gesto o voz, relato o peripecia–, eso es la literatura (o la escritura). Lo mismo que interrumpe o suspende su propio *mythos* (es decir su *logos*). (Nancy 2000a, 179-180).

12 A la experiencia de hacer por encima –o por debajo– de la fijación de sentido, de ordenamiento *a priori*, de determinación *ad libitum*, es a lo que Jean-Luc Nancy llama “escribir”: “No hay que dejar de escribir, dejar de exponerse al trazado singular de nuestro estar-*en-común*. (Nancy 2000a, 99-100).

13 Marguerite Duras, en su novela *Mal de la muerte*, culmina su escritura diciendo “Con todo así pudo usted vivir este amor de la única forma posible para usted, perdiéndolo antes de que se diera”. Esta frase abre una importante reflexión filosófica en Maurice Blanchot, acerca del sentido apórico y paradójico de la comunidad. Por una parte, introduce las figuras de la soberanía y la intimidad sin las que no sería posible ningún modo de ser-juntos. Y, por otra parte, al entrar en contacto con el mundo, los hombres están obligados a renunciar a esta soberanía e intimidad. Lo que nos pone en el mundo –señala Blanchot–, es también lo que nos lleva de inmediato a los extremos de la separación y del encuentro infinito, donde cada uno desfallece al contacto con el otro. (Duras 1996, 59; Blanchot 2002a).

la *representación* que impele a *co-responder* acerca de la im-posibilidad de la vida y la muerte de la comunidad y la amistad¹⁴. Interpretación segunda que tiene lugar en la separación constituida en la retirada de la seguridad de la comunidad, donde lo singular no es un individuo, sino un ser-con-el-afuera. *La comunidad es la resistencia a la comunión* (Mora 2004, 132).

La comunidad sin atributos

Ensayar una puesta en juego de la memoria como gesto de las violencias soterradas a través de la comunidad sin atributos, supone declarar que no hay más “sí mismo” que el referido al ser-con-el-afuera¹⁵. Quizá, después de la terrible experiencia del Holocausto, la comunidad pueda concebirse desde un afuera constituido en la pluralidad de los orígenes de sentido, *ser en plural*—diría Nancy—, no hay más sentido que la simultaneidad de las presencias (que son las memorias que vienen a interrumpir lo dicho) reveladas, cada-vez-una-sola-vez, en la responsabilidad de y por el otro, por lo que no me concierne. Se trata de un afuera que se resiste a la inmanencia pero no a la responsabilidad por el otro. De ahí, que la comunidad sin atributos remita a la comunidad por venir. En ella, no se funda un destino, sólo la exigencia política de inscribir la memoria como resistencia infinita a la fijación de un sentido. El gran desafío consiste en enfrentar la sombra de la barbarie que continúa sujeta a la política moderna por medio de la “Ley de destrucción”, aquella que trabaja con el afán de convertirlo todo en Uno, de anular al otro, de utilizar los mecanismos de representación como medio para borrar lo distinto, haciéndolo aparecer como idéntico¹⁶. Esta Ley, es una ley que exige la unidad de lo Único a toda costa, la unidad inmediata, la fusión en un solo nombre. Ineludiblemente, lo anterior, me conduce a una frase de Blanchot, escrita en *La conversación infinita*, que no deja de martillarme la cabeza:

14 Derrida plantea que este combate sostenido entre la cuestión general y la filosofía como momento y modo determinados —finitos o mortales— adviene en la cuestión misma. Por ello, la *diferencia* entre la filosofía como poder o aventura *de* la cuestión misma y la filosofía como acontecimiento o giro determinados *en* la aventura, instaura la posibilidad/imposibilidad de reflexionar acerca de la vida o la muerte, no sólo de la filosofía, sino de la comunidad como cuestión. (Derrida 1989, 109).

15 Aunque Nancy no plantea un ser-con-el-afuera sino un ser-con, mi reflexión sobre la comunidad por venir en donde las memorias arriban como violencias soterradas uniéndose para resistir a la comunión, se cruzan con sus palabras: “La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que son los seres singulares. Ella no es su obra, y ella no los posee como sus obras, así como tampoco la comunidad es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: pues ella es simplemente el estar de las singularidades —su estar suspendido en su límite. (Nancy 2000a, 78).

16 En este sentido, es interesante traer a la reflexión a Jacques Rancière cuando señala que el proceso de gobernar signado por la estructura policial, siempre intentará atraer a la política hacia su orden, con el propósito de borrar el proceso de emancipación que supone, a través de la manipulación de la igualdad, haciendo uso de un principio de camuflaje jurídico-moral en el que se intenta anular la diferencia entre la ética y la política, otorgándole un mismo carácter identitario. (Rancière 2000, 146 y ss).

el hombre es lo indestructible que puede ser destruido (Blanchot 1969; 1970, 220 y ss).

Quizá, esto significa que no existe límite para la destrucción del hombre. Y la Alemania nazi fue una prueba para demostrar esta Ley de destrucción. Este acontecimiento, marca una y otra vez nuestra memoria en el mundo presente, y lanza a unos contra otros a los que se creen *justificados* para habitar en él, dando cuenta de un proyecto universal donde el otro no tiene cabida.

Apelar a una comunidad sin atributos, exige habitar otro modo de la relación con el afuera, una relación otra, puesta en juego a partir de las potencias soterradas que impiden el encerramiento o la dependencia, y arrojan a la aventura de una relación otra, en la que nada esté dicho de antemano, en la que es necesario ensayar diferentes formas del habla, otro vínculo, uno que no nos remita a nosotros mismos ni a lo Uno. Una relación ubicada en el “entre”, en la relación del Deseo levinasiano (Levinas 1999, 124-127), en la proximidad articulada en la distancia que nos separa, relación que no busca asociarse a otro para formar una unidad, sino que cada uno es impugnado por el otro sin descanso¹⁷. La relación esbozada, es una relación sin simetría, ni reciprocidad ni unidad, ni igualdad posibles, sólo puede estructurarse desde el afuera, es pura exterioridad (Levinas 1999, 124 y ss.). Relación tercera que sólo puede ser “vivida” de la única manera posible: perdiéndola antes de que se realice, parafraseando a Marguerite Duras¹⁸.

Quien habitó el infierno de los campos de concentración experimentó esta alteridad radical. Esta comunidad sin atributos¹⁹. Despojada de todo, de su nombre, de su dignidad, de su porvenir, es impelido a volcarse absolutamente hacia el afuera, por encontrarse frente a la opresión de un “tú” que cierra la salida, que constriñe el diálogo a un soliloquio y que no se deja cuestionar. Para la víctima del campo, el poder del dominador no tiene medida, carece de

17 Blanchot describe esta relación problemática en la hermosa frase “lo que pienso no lo he pensado solo” ubicada en las antípodas del *cogito* cartesiano. “El ser busca no ser reconocido sino ser impugnado –añade Blanchot en su texto sobre *La comunidad inconfesable*–: va para existir, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (este es el origen de su conciencia) de la imposibilidad de ser él mismo [...] así tal vez existirá, experimentándose como exterioridad siempre previa, [...] sólo componiéndose como si se descompusiera constante, violenta y silenciosamente”. (Blanchot2002a, 18-19).

18 Esta frase es fundamental para comprender el vínculo –realizado en la separación– que hace imposible, pero a la vez posible, a la comunidad por venir (Duras 1996, 50).

19 La comunidad sin atributos no se refiere a una comunidad ligada a la pérdida de dignidad. Cuando señalo que la comunidad sin atributos está vaciada de toda esencia –más allá de libertades conducidas, democracias impuestas, éticas abstractas, etcétera–, me refiero a que esta comunidad se articula, teje dignidades, relaciones, en lo por venir, esto es, una vez y cada vez que “cuestiona” las características que le son impuestas desde lo Uno. La comunidad sin atributos no añora la dignidad perdida, pues, al igual que la libertad, la dignidad se conquista y se vive en cada momento; la dignidad no se hereda, se realiza en la experiencia de la alteridad radical, donde cada uno desfallece al contacto con el otro. La comunidad sin atributos es una comunidad inscrita en *elentre*, en la juntura, donde el *yo* y el *tú* no pueden ser mimetizados y se mantienen siempre abiertos a la experiencia por venir, para lo mejor y para lo peor.

sentido y frente a la incompreensión del daño infringido a la víctima, ésta borra al dominador²⁰. Allí, donde el poder se suponía indestructible es interrumpido por el afuera que escapa a su dominio, por la alteridad radical: *alternancia de las violencias ejercidas por unos y de la persecución sufrida por otros* (Levinas 2000a, 91-92). En esa separación erigida mediante el borramiento del otro, el habitante del campo indaga la posibilidad de su afirmación, la alteridad entra en el aparte de un diálogo con aquello que Robert Antelme llamará el *sentimiento último de pertenencia a la especie humana* (Antelme, 2001). El dominador puede matar a otro hombre, pero no puede impedir que uno sea para el otro; el uno-para-el-otro en tanto que uno-guardián-de-su-hermano, uno-responsable-del-otro (Levinas 1998, 14). En esta relación, el *yo* se exilia del *tú* e inicia su errancia por el afuera, un afuera anclado en la responsabilidad por el otro, por el que respondo –cuestión profundamente innovadora con respecto a la tradición. En el campo no hay espejos, el *yo* ya no es un *tú*, sino una infinidad de *quiénes* que arriban como espectros sorprendiendo por la invisibilidad de sus radiantes rostros (Blanchot 2001, 19). Destellos que impelen a responder sin medida, a pesar de la falta absoluta de referentes, de la soledad, de la opresión incesante, del lento aniquilamiento. Una responsabilidad incalculable, impredecible, renovada a cada instante. Responsabilidad que el habitante del campo realiza cuando lucha por sobrevivir para hablar y ser escuchado; para que la barbarie no se repita, ni la sufra quien está por venir, quien no ha venido aún y quien, quizás, no vendrá; al abrir su lengua y arrojarse a otras lenguas para estar-con-el-otro, no para articular un sentido único de la existencia, sino para trazar sobre él una grafía en un horizonte de sentido, en tanto que desgarramiento del horizonte. En este límite inasible, en esta separación, donde el *yo* se exilia del *tú*, se abre la relación otra *entre* el uno que soy yo y el otro por el que respondo, significatividad de la significación, irreductible a cualquier sistema.

Quizá, en este límite habitado por los excluidos de la comunidad, en este vacío de la página en blanco celaniana que irrumpe para exigirnos nuestra responsabilidad sin fin, se encuentra el vínculo –extraño y doloroso uso de esta palabra en este contexto– que une el *aquí* y el *ahora* con Auschwitz. En ese mismo lugar-no lugar, emergen también relaciones, vínculos, lazos, en torno a los que se organiza la existencia. Fuera de las arenas institucionales. En el

20 Aquí, la alteridad radical se teje en el intersticio surgido *entre* el habitante del campo y su opresor –el entre, “definido” como la bisagra que une y a la vez separa. Lo que se *vislumbra aquí*, es el advenimiento de una comunidad que “rebase” la estructura tradicional, víctima y opresor *no* como las dos caras de la misma moneda, ni como el equilibrio quieto de las partes, derivado del equilibrio con el todo donde los intereses del individuo y la comunidad se “reconcilian” –como lo proponía Hegel–, ni mucho menos como la fijación única de sentido resuelta mediante la ley de los opuestos, sino como una relación en la que ninguno depende del otro. Es una relación que pone a las partes fuera de todo sistema de necesidad, de dependencia.

límite de las formas de representación. En las fisuras de la Ley del retorno de lo Mismo, en ese espaciamento habitado por la comunidad de quienes no tienen comunidad, es donde la memoria interrumpe al presente para recordar a los ausentes y romper con el egoísmo redoblado de llorar por nosotros mismos, donde la comunidad sigue resistiendo a la inmanencia pero no a la comunión efímera de lo societal. Esa resistencia es la retirada de la política, fundada en el “reparto” de la comunidad, es una violencia soterrada que la memoria viene a poner en juego a través de la escritura política, una que no responde a un modelo de apropiación de la significación, sino que se convierte precisamente en la que abre la relación, en su existir-con-el-afuera. La ineludible condición extranjera del yo que nos expone y excede, que nos convierte en intrusos, en extranjeros del sí mismo, lleva al lenguaje 'reflexivo-imaginario' hacia un extremo que lo refuta constantemente, donde una vez alcanzado el límite de sí mismo, la memoria impide el rebrote de la positividad que lo contradice, conduciéndolo al vacío en el que va a desaparecer, aceptando su desenlace en el rumor; en la inmediata negación de lo que dice; en un silencio que no es intimidad de ningún secreto, sino del puro 'afuera'; de la alteridad radical donde las palabras se despliegan al infinito interrumpiendo la escritura de lo dicho (Derrida 1985, 11-12).

Sin embargo, ¿cómo asumir la responsabilidad cuando el sueño de la razón se fue convirtiendo en un miserable simulacro? Han pasado sesenta años y, en el fondo, ni siquiera podemos hablar del fin de Auschwitz. El horror provocado por el poder de la soberbia, escondida tras los impenetrables muros de la razón, retorna cada vez, en una especie de *loop* que se repite sin fin, mutando y clonándose en cada espacio de la vida cotidiana. El retorno de lo Mismo no es más que una puesta en escena de la perversión que anida en la Ley de destrucción que demanda la existencia de un límite infranqueable, represor de aquel que no la observa. Pero, ¿cómo leer esta Ley de lo Único en un escenario que la enfrenta a un orden mundial sin alternativa y a la deriva de la insurrección de las singularidades? ¿Cómo abordar la cuestión de una democracia planteada en términos de representación ideal en torno a la que se organiza la comunidad, cuando en su corazón habita la antinomia de la igualdad y la libertad?

Somos herederos del Holocausto, de esta locura que no llega a pasar²¹. Lo infernal se muestra en esta barbarie, pero se agazapa en la temporalidad del tiempo manteniéndolo en

21 La locura como el límite de la *ratio* que, a su vez, se convierte en el límite que permite reflexionar en el exceso que retorna a nosotros como cuestionamiento, como interpelación y responsabilidad.

vilo. *Los hombres destruidos*²² allá, no dejan de interpelarnos. Esta estremecedora ausencia del otro que a su vez se convierte en presencia absolutamente inevitable, ex-pone la perversidad de la comunidad fundada en una ética de la generalidad sobre la que se apoyan, a su vez, las formas de representación totalizadoras²³. Allí, donde el poder se suponía indestructible, es interrumpido por el afuera que escapa a su dominio (Levinas 2000a, 91-92). En esta relación, el yo se exilia del tú e inicia su errancia por el afuera. En este límite habitado por los excluidos de la comunidad, los condenados a muerte, los anulados, se articula una comunidad sin atributos, sólo posible en lo imposible de un afuera que irrumpe para cuestionar las formas de representación totalizadoras y para ex-poner su perversión. De pronto, nos encontramos frente a una grieta difícil de zanjar. Somos herederos de una forma de representación democrática que deja en libertad y en posición de ejercer el poder a quienes atentan contra las libertades democráticas –práctica homeopática de protección que excluye incluyendo y afirma negando (Esposito 2005,18). Atterradora paradoja. En nombre de la democracia, fundada en la mayoría de número, se pone fin a la libertad democrática –no hay que olvidar que el totalitarismo nazi llegó al poder mediante un proceso electoral formalmente democrático. Si la comunidad por venir se refiere a la *comunidad de los que no tienen comunidad, a la comunidad sin atributos*, por tener su “origen” en un “ser-en-común” articulado en el eterno arrojo al otro, aún sabiendo que la acogida reside en afirmar la imposibilidad de afirmarse, esto es, en la alteridad radical, la cuestión de la democracia como forma de representación de la comunidad, enfrenta sus límites en *la razón del más fuerte* instrumentada en una Ley que legitima, *por turno*, el borramiento del otro.

La razón del más fuerte afrontada a la comunidad por venir

Más de un narrador ha relatado la escena inmemorial que permite conocer el origen de la comunidad. El narrador, habla, recita, canta o *interpreta*. Se *presenta* como el héroe del relato y reparte, *por turno*, la palabra a quienes lo escuchan para que continúen relatando su origen (Clastres 1974, 19). El *por turno*, es la frase que inaugura la participación como relatores de *algunos* miembros de la comunidad. Los *elegidos*, dirá el mito sagrado de los indios Guaraní,

22 Retomo esta figura retórica haciendo alusión a la reflexión filosófica que realiza Blanchot sobre “los hombres destruidos (destruidos sin destrucción)”, son los hombres dañados detallados “como sin apariencia, invisibles incluso cuando se les ve, y que no hablan sino por la voz de los otros, una voz siempre otra que en cierto modo les acusa, les compromete, obligándoles a responder por una desgracia silenciosa que cargan sin conciencia”. (Blanchot 1980, 40).

23 La ética de la representación a la que me refiero es la que se construye a partir de sí misma sin diferencia consigo ni con el otro. La frase “Yo soy un Yo” encierra la síntesis de esta ética de la representación expresada en un egocentrismo destructor. Sólo soy responsable de mí y ningún otro me importa. (Derrida 1992, 17-22).

estarán más cerca de realizar el deseo humano que consiste en abolir su condición humana, la cual les es dada en el momento de su nacimiento. Los Guaraní no quieren nacer, *quieren ser dioses*. Así, desde todos los siglos, han dedicado su energía y su fuerza a igualarse a los divinos (Clastres 1974, 21). Igualarse a los dioses significa definir el origen y controlar el destino. Sin embargo, en su modelo de imagen futura, no parten de los humanos como cosas del mundo, sino de los humanos como parte del divino y *Ñamandú* hace de los Guaraní los elegidos de los dioses. Y es, precisamente, la *Palabra*, la que les garantiza la certeza de devenir cualquier día, en aquello que son por principio: los divinos. Los hombres se definen como tales a partir de la relación que ellos establecen con los dioses por medio de la Palabra (Clastres 1974, 25). Esta escena mítica da nacimiento al elegido, con el origen del escogido, entre otros, para decir la Palabra que conducirá a los hombres a su destino. Este mito pone en juego una lógica de lo ambiguo en la que se basa el surgimiento inicial del elegido y, por añadidura, el poder que a este le es otorgado. Si bien, incumbe al mitólogo prestar atención a la “comprobación” que sugiere la ambigüedad del mito en la que las operaciones de oscilación se invierten en su contrario (Vernant 1974, 195-250), el mito Guaraní relatado, abre una grieta para indagar algunas aristas de la representación democrática que funda la invención moderna de la igualdad, para elegir y ser elegido a aquel que va a guiar el destino de una comunidad. Más tarde, en el mito desentrañado por Freud, en *Tótem y Tabú* (Freud 1973, 1810-1850), se fundamenta que en la horda primitiva, fue la muerte del padre, asesinado por sus hijos, lo que dio lugar al nacimiento de la ley y la cultura. Los elegidos, advienen como los hermanos-héroes que cometen un acto de barbarie en nombre de la libertad de la comunidad. En este intento de encontrar el paraíso aparece el infierno de la culpa fundada en la utopía de la libertad, utopía, por suponer que ésta puede ser imaginada *a priori*. Como si la libertad tuviera medida y esta medida pudiera establecerse de antemano. A ello regresaré más adelante. Al morir el padre, la posesión por las mujeres convierte en rivales a los hermanos. Inquietante paradoja, los hermanos se unen para liberarse del padre, para luego mudar en rivales por la posesión de las mujeres del clan. Este mito abre una segunda arista de la representación moderna del ser-común, la multiplicación de los hermanos-héroes devenidos en rivales, impele a una organización y un acuerdo entre ellos que permita su con-vivencia. Si todos son iguales, hijos del mismo padre, miembros del mismo clan, responsables del asesinato del padre y emancipadores de la comunidad, ¿cuál de ellos puede presentarse como el más fuerte para dirigir a la comunidad? ¿Cómo dirimir el “más” de la fuerza que permita conducir la libertad de los demás? ¿La libertad puede ser conducida por Uno? Este mito sobre el que se funda, según Freud, la ley y la cultura, trae consigo el legado

de una vieja disputa nunca resuelta: la batalla entre la igualdad y la libertad. Antinomia depositada en la democracia que arriba a nosotros para *dar la razón al más fuerte*.

En la urdimbre entre el origen mítico de la comunidad relatada por un narrador que cuenta su origen y otorga la palabra *por turno* a quienes lo escuchan para que continúen el relato y la disputa para *elegir al más fuerte* de los hermanos que participaron en el asesinato del padre y que conducirá la libertad de los otros, se teje la imperfección y la perversidad que anidan en la representación más acabada del ser-común que conoce Occidente: la democracia. En este punto la visitación del rostro retorna para cuestionar lo dicho. Torna e irrumpe como violencia soterrada que interroga la comunidad de los iguales y la representación que los convoca. Rastrea las violencias otras puestas en juego mediante la ética de la alteridad. Indaga la imperfección del ser-común fundado en el origen. Evidencia la perversión que supone la frontera entre la fuerza autorizada y la no autorizada, expresadas en una Violencia que legítimamente puede erradicar aquello que escapa a su fuerza de ley, incluso la existencia del otro. De este modo, la democracia es una potencia puesta en marcha con el retorno del otro, aquel que exige garantías de libertad para *decidir otros modos de congregación*, más allá de “la razón del más fuerte”, otorgada en nombre de una “ley de número” que destruye la pareja de igualdad y libertad, volviéndolas irreconciliables y sólo posibles en el “por turno”.

Quizá, por ello, en el *por turno* de la libertad y la igualdad se aloja la *perversión* de esta Ley de número que da la razón al más fuerte. Aristóteles escribe en su *Política*, que el principio básico de la democracia es la libertad, dicho lo anterior con ciertas reservas, y *un rasgo de ser libre consiste en ser gobernado y gobernar alternativamente*, pues, el principio de justicia popular consiste en tener *igualdad de número, pero no según el mérito* (Aristóteles 2005, 362-363). Partiendo de esta justicia, el soberano es el pueblo, al menos ésta, es la norma establecida por el régimen, o incluso organizarse la vida como cada quien lo decida, apelando a la voluntad de no ser mandado, de no ser más que *por turno*. Lo que *se dice* de la libertad y de la igualdad las hace irreconciliables, sólo pueden llevarse a cabo, por turno. La libertad absoluta de un ser finito no es equitativamente compartible, más que en el espacio-tiempo por-turno, esto es, se transmite el poder, de manera provisional, a uno por vez, del gobernante al gobernado, del representante al representado (Derrida 2005, 42-43). Libertad siempre pospuesta hasta que regrese el turno. Esto plantea, a su vez, otra dificultad vinculada a la organización de la igualdad. Una igualdad que emerge por partida doble, *por número y por mérito*. Y aquí, regreso al mito parricida de Freud, haciendo oscilar el mito a otro lugar, el acto de barbarie realizado por los hermanos para emancipar a la comunidad del despotismo del padre, les otorga un valor especial, un mérito que los distingue de entre los miembros de

la horda²⁴. Mérito que los inscribe en una elite de iguales susceptibles de ser elegidos antes que otros miembros de la comunidad para gobernar. La igualdad basada en el mérito plantea ya una medida para acceder al turno de la libertad antes que los otros. Si además, traemos a esta reflexión el vínculo de la democracia con el número, con la población; si ponemos atención en el cálculo, la definición de democracia anotada previamente se modifica. Tendríamos que afirmar, como sucede en la mayor parte de los regímenes que se autodefinen como democráticos (democracia constitucional, parlamentaria, liberal, cristiana, social-democracia, militar, autoritaria, monárquica, etcétera), que la democracia está basada en la igualdad de número. De donde se desprende que, de los miembros de una comunidad, será elegido el que tenga mayores méritos y, a su vez, sea elegido por el mayor número de “hermanos”. Mutación perversa de la democracia que hace jugar por *turno* a una libertad, siempre pospuesta para la mayoría, con una igualdad apoyada en el número donde se elige al soberano de entre los miembros meritorios de la comunidad. De esta manera, quien tiene la garantía de la mayoría aritmética, se presenta como el más democrático de todos. El narrador toma el turno de la Palabra, advenida en discurso, y comienza a contar el relato del origen. *La razón razona, ciertamente, tiene razón, y se da la razón por hacerlo, por guardarse, por guardar razón. Ahí es donde ella es y, por consiguiente, quiere ser ella misma; ésta es su ipseidad soberana* (Derrida 2005, 189). Ipseidad interrumpida por la alteridad radical, por el afuera, por el sujeto atisbado en en el *entremedio* que pone entre paréntesis esta forma de convocatoria del ser-común y abre otro modo de la comunidad por venir. Una, inscrita en el continuo roce de fuerzas (autorizadas y no autorizadas), donde se “gesta” lo posible y lo imposible de la comunidad. Allí, donde la alteridad pone en peligro el “yo soy”, anclado al cálculo, a la certeza y la seguridad, y abre la puerta a otro “ser-en-común”, siempre vacante y expuesto a lo incalculable y a lo por venir. Un “ser-en-común” demandante de otras formas que tejan su ex-posición al otro. Más allá de la razón del más fuerte, expresada en una democracia reducida a la ley de número que destruye la pareja de la igualdad y libertad. Una comunidad por venir referida a la *comunidad de los que no tienen comunidad, a la comunidad sin atributos*, por tener su “origen” en un “ser-en-común” desvelado en la alteridad radical constituida en la relación problemática del *cogito* cartesiano mutado en la hermosa frase de Blanchot que dice: “lo que pienso, no lo he pensado solo”. Un *ser en plural* que cuestiona la instrumentalización de Ley que legitima el borramiento, *por turno*, del otro y se inscribe allí,

24 Aristóteles plantea que el por turno que da lugar a la elección para gobernar sólo podrá realizarse entre los iguales, no debemos olvidar que en esta época las mujeres, niños y esclavos no tenían calidad de ciudadanos (Aristóteles 2005, 101-102).

donde la *diferencia* de fuerzas abre el espacio al *entre* donde el sujeto político retorna mediante el gesto de la alteridad radical, para cuestionar el mito fundante de la comunidad encerrada en sí misma y la democracia como representación totalizadora instrumentada desde la razón del más fuerte.

Otro modo que ser de la comunidad por venir, es aquí donde se interrumpe la reflexión para *pensar con el otro*. Es el instante irrevocable, indeleble, *sí*, imborrable, pero porque nada está inscrito en él (Blanchot 1994, 43), en el que el mito triunfante de la representación totalizadora del ser-común, es excedido, desfondado, por el acontecimiento de la libertad. Libertad sin condición, indivisible y heterogénea al cálculo y a la medida. Libertad sin experiencia, siempre por venir, inscrita en la reinención, una-vez-y-cada-vez, de la relaciones con el afuera, de la comunidad por venir, intersticio donde se organiza la subjetivación política.

La comunidad por venir: intersticio donde se 'organiza' la subjetivación política

En principio, es necesario subrayar que el trayecto recorrido hasta aquí, no implica renunciar a la posibilidad del proyecto democrático. Abordar la cuestión de la comunidad por venir como el intersticio donde se organiza la subjetivación política significa retornar a la experiencia del *ser singular plural*, anterior y, por lo tanto, *fundante* de la política; apelar a otras formas de *ser-con*, fuera del llamado a la reunificación, de la pasión por la unidad sostenida por el poder convocado por el odio (Rancière 1994), para mostrar que las instituciones y el consenso son estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico. En este territorio, lo singular plural no es una nueva apuesta a otra ontología, precisamente porque lo impide el propio objeto del que se trata. El carácter de esta singularidad plural, no radica en la abstracción, ni en la unidad –originaria o resultante, que se propone estabilizar precisamente porque la estabilidad no es natural– sino que nos arroja a la imposibilidad de reunificar lo múltiple desde lo *uno* abriendo una tensión entre la comunidad reunida por el odio en torno a la pasión de lo *uno* que excluye, frente a una comunidad unida por la exclusión. Y, es precisamente en esta tensión entre los plurales orígenes de sentido, constituidos por cada singular donde se inscribe el proceso de subjetivación política a través del cual 'emerge' un sujeto sin nombre, sin clasificación, que no pertenece, el extraño, el afuera, un alguien que está en el 'entremedio' por estar en el tránsito entre lo singular y lo plural. El singular no es un individuo, es un ser-con, un *golpe de ser* (Mora 2004, 132). De ahí, que la comunidad por venir sea la resistencia de lo singular a la comunión.

Ante este panorama inextricable y difícil de entender, creado por el orden razonable del *uno*, los excluidos, los que *no cuentan* en la distribución de participaciones ni en la jerarquización de lugares y funciones, se unen en una comunidad de exclusión en nombre de un daño. Lo que los vincula es la brecha en la que están juntos por estar en el 'entremedio', por ser la *parte de los que no tienen parte*. Paradójicamente, la comunidad de los excluidos, es el afuera constitutivo de la política, debido a que la política existe, no cuando se manifiesta una oposición binaria sino cuando la suma de las partes nunca es igual al todo. De ahí que la política sólo exista cuando se *interrumpe* la estabilidad “artificial” de la dominación por la articulación de la parte de los que no tienen parte. Este tejido es el *todo* de la política como forma específica de vínculo, mismo que define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir, dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a los intercambios y las reparaciones. Al margen de este vínculo, de esta interrupción, no hay política (Rancière 1996, 25-26). No hay más que el orden de la dominación, la estabilidad impuesta por un estado canalla que suspende los derechos de sus ciudadanos para protegerse a sí mismo (Derrida 2005, 9), o el desorden de la revuelta.

La subjetivación política, constituida en la *parte de los que no tiene parte*, entraña inevitablemente, una identificación imposible debido a que el 'destino' del sujeto político es estar ubicado en el 'entremedio' de lo singular y lo plural. Esta característica –que pareciera abandonar al sujeto a la 'soledad', a la 'exclusión'–, es la que hace posible la formación de una comunidad por venir que no se dirige a la fundación de una política sino que define el límite en el cual toda política comienza y se detiene. Esto no lleva a fundar nada –ni un destino ni un futuro– sólo es una manera de abrir la comunidad a sí misma, es la resistencia al cierre del mundo, de los mundos; el atarse y verse atado en el lazo comunitario que, en su resistencia interna, impide su anudamiento (Mora 2004, 134).

La comunidad política que se constituye en la brecha, no juega sólo un papel articulador por la base del reconocimiento mutuo de *ser parte de los que no son parte*, sino que también ayuda a rehacer alianzas imposibles sobre la base de la 'desidentificación'. El proceso de subjetivación política constituye, de entrada, la negación del orden establecido. La comunidad de los excluidos, donde se asienta la resistencia comunitaria, se convierte, pues, en el intersticio desde donde se 'organiza' la subjetivación política. Aún cuando se instituya una parte de los que no tienen parte se mantiene latente la posibilidad de una nueva puesta en escena en la que se renueve *ad aeternam* la comunidad por venir. Lo que conquista la comunidad de los excluidos –al interrumpir la dominación inscrita en el orden instituido–, se transforma nuevamente en un mecanismo de consolidación de los lazos de dominación o

autoregulación consensual que, sin lugar a dudas, es el fin último de la maquinaria política. Sin embargo, a pesar de que esta dominación 'renovada' olvida rápidamente que la peor manera de enfrentar el caos y la inestabilidad es la instrumentación de reglas, leyes, convenciones y hegemonías provisionales, deja abierto, en este mismo lugar, un intersticio, donde se desvela la posibilidad de cambio, de desestabilización. Si hubiera una estabilidad continua no habría necesidad de política, y es en ese sentido que la estabilidad no es natural, esencial o substancial (Derrida 1998, 162 y ss); artificio puesto en escena por *la parte de los que no tienen parte* cada vez que enfrentan el caos como riesgo y posibilidad, como resistencia a la comunidad de la inmanencia, resistencia infinita, resistencia interna que remite a la retirada de lo político, eso que Roberto Esposito llama *impolítico*, para referirse a la intensificación y radicalización de la política no a su debilitamiento o caída.

Reflexionar *otro modo que ser* de la comunidad por venir, arroja a la indagación surgida *entre* lo singular y lo plural. Si la comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso, que son la parte de los que no tienen parte desde donde se organiza la subjetivación política, ella no es su obra, y ella no los posee. La comunidad es simplemente el *estar de las singularidades* –su estar suspendido en su límite– que arriba para poner en peligro el “yo soy”, al ideal general del ser-común, anclado al cálculo, a la certeza y la seguridad. Y es aquí, en este “entremedio”, donde la comunidad sin atributos, irrumpe para mostrar la saturación de la más *acabada* forma de representación del ser-común: la democracia.

Bibliografía:

- AGAMBEN, G.: *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003.
- ANTELME, R.: *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001.
- ARISTÓTELES: *Política*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- BEN JELLOUN, T.: *Sufrían por la luz*, Barcelona, RBA Libros, 2001.
- BLANCHOT, M.: *El libro por venir*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- _____ *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002.
- _____ *El último hombre*, Madrid, Arena, 2001.
- _____ *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.
- _____ *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- _____ *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.
- BROCH, H.: *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza editorial, 2002.
- CLASTRES, P.: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2001.

- DERRIDA, J.: *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro.ediciones, 2006.
- _____ *Canallas*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- _____ “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Chantal Mouffe (comp.), en *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- _____ *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992.
- _____ *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____ *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1989.
- _____ *Epreuves d'écriture*, París, Centro Georges Pompidou, 1985.
- DURAS, M.: *El mal de la muerte*, Barcelona, TusQuets, 1996.
- ESPOSITO, R.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2005.
- _____ *Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- FOUCAULT, M.: *El pensamiento del afuera*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2004.
- FREUD S.: “Tótem y tabú”, en: *Obras completas*, Tomo II, Madrid, Biblioteca nueva, 1973.
- _____ *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI editores: Madrid.
- KANT, I.: 1999. ¿Qué es la Ilustración?, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- LEVINAS, E.: *Difícil libertad*, Buenos Aires, Ediciones LILMOD, 2005.
- _____ *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____ *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2001.
- _____ *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.
- _____ *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós Editores, 1998.
- MUSIL, R.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2004.
- NANCY, J.: *El olvido de la filosofía*, Madrid: Arena Libros, 2003.
- _____ La comunidad afrontada, postfacio, *La Comunidad inconfesable* de Blanchot Maurice, Madrid, Arena, 2002.
- _____ *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.
- _____ *La communauté desouevrée*, París, Bourgois, 2000a.
- _____ *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000b.
- RANCIÈRE, J.: "Política, identificación y subjetivación", en: Arditi B. (ed.), *El reverso de la diferencia*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 2000.
- _____ *El desacuerdo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

_____ *En los bordes de lo político*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1994.

VERNANT, J. : Raisons du mythe, en *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974.

Hemerografía:

CASSIGOLI, R.: Chile: abdicación cívica e historia contra la memoria, *Perfiles latinoamericanos*, Núm. 27, enero-junio, 2006, 69-85.

MORA, A.: Retirada y comparación de lo político, *Anthropos*, Núm. 205, octubre-diciembre, 2004, 128-135.

A propósito de la “revitalización del cuerpo”, o sexo analítico para cuerpos descompuestos

Antonio Dopazo Gallego

“Revitalización del cuerpo” es, desde luego, un rótulo del que nuestros tiempos gustan a menudo de sentirse orgullosos. Pero lo cierto es que si nos dejamos guiar por esa frase de Bergson que tanto impactó al joven Deleuze (o sea, que tenemos los problemas que merecemos y éstos, naturalmente, las soluciones que merecen) podemos resistirnos a la euforia de la época y ver que, en efecto, tenemos los cuerpos que merecemos. En la época de las identidades personales a la carta, los horarios flexibles y los diseños arquitectónicos modulares, en los que literalmente "todo encaja con todo", es una ingenuidad pensar que el cuerpo ha escapado a la lógica analítica que separa y despieza todo por doquier (para interconectarlo después, es cierto). Lo que más bien parece, de hecho, es que el cuerpo mismo se ha convertido en el dócil abanderado de toda una nueva, expansiva y epidémica tendencia al troceamiento.

Asistimos a una revitalización del cuerpo, de acuerdo. La publicidad y las nuevas ciencias de la imagen lo utilizan como el principal reclamo de todo tipo de productos, servicios y actividades. Más aún, el propio cuerpo se ha vuelto producto explícito con las operaciones dermoestéticas y los gimnasios, que lo analizan en partes para *potenciarlas*, aumentarlas, disminuirlas o intercambiarlas. Alguien podría pensar que este nuevo y superficial culto somático prueba la superación de viejos prejuicios metafísicos. Para esta visión optimista, estaríamos ante la efectiva inversión del platonismo y de todas las visiones que consideraban al hombre un ente especialísimo a costa de dejarse precisamente al cuerpo por el camino (en efecto, cuanto más grande, especial e irreductible era el espíritu, más costaba "encajarlo" en una corporeidad que quedaba reducida a recipiente siempre rebosante, insuficiente y prescindible). Dejando a un lado este optimismo, sin embargo, parece más acertado pensar el cuerpo de nuestro tiempo como la realización paroxística de cierta lógica arquitectónica que rige con mano de hierro y que, bajo el eslogan de la flexibilidad o la libre circulación (fórmulas tales como *ready-made*, *self-service*, *plug-and-play*...) ha hecho de él el objeto de una política que lo somete hasta convertirlo no sólo en un "ente entre entes", sino, de forma más específica, en un "módulo entre módulos".

De algún modo, el cuerpo humano se ha visto arrastrado por la epidémica mentalidad

mobiliaria que “trocea” la materia desglosándola en piezas modulares capaces de combinarse e intercambiarse entre sí, encajando las unas con las otras con un máximo de flexibilidad. Muebles, restaurantes de comida rápida, ordenadores, pero también empleos, horarios y hogares se rigen ya por esta lógica modular y compartimentada en la que siempre es posible *añadir un último accesorio* y llevar a cabo *una nueva actividad*. Estamos descuartizados por doquier: vuelos con escala, menús con platos adicionales, cabeceras de prensa maquetadas por sección y artículos divididos en bloques. Carreras universitarias con créditos optativos y de “libre configuración”, videojuegos con “parches” descargables de Internet. Techo solar, pintura metalizada, llantas de competición para nuestro flamante nuevo coche. Curso de idiomas que añadir a nuestra formación, pues “ningún buen currículum está completo”, como saben los gurús en recursos humanos que diseñan las entrevistas de trabajo. Y el cuerpo no está libre de esta lógica troceadora: transplante de órganos; lista de espera para un riñón; sustitución de nariz, dientes, labios; potenciación analítica de músculos en el gimnasio. Sin previo aviso, hasta nuestro cuerpo se ha convertido en un juguete LEGO. Lo que parece haberse vuelto ya imposible, precisamente, es pensar una vida íntegra o un *cuerpo sin órganos*.

No es posible separar cuerpo y política. Toda pregunta acerca del cuerpo acaba por ser respondida en términos de dispositivos de poder que se ejercen sobre él, y si nuestra labor es preguntarnos acerca de a qué clase de cuerpo hemos hecho méritos los habitantes del mundo actual, resulta imposible hacer oídos sordos a lo que Michel Foucault tiene que decir al respecto. En concreto, hay un pasaje de *Vigilar y castigar* que sigue resonando más vivo que nunca:

“el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. [...] El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento [...] puede no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico. [...] Este saber y este dominio del cuerpo constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo.”¹

Tecnología política del cuerpo y microfísica del poder que en la actualidad siguen arrojando un cuerpo clínico, dividido más que nunca en órganos susceptibles de ser tomados como objeto de todo un conjunto de ciencias que se ubican desde luego en los hospitales, prisiones y universidades, pero también, de forma más específica, en gimnasios, centros

1 Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 32-33.

dermoestéticos y esferas como el marketing y la publicidad. El resultado sería un cuerpo a la carta y en expansión perpetua, logro supremo de una época cuyo dulce castigo es la incompletitud.

Por supuesto, resulta inevitable seguir tirando del hilo de la frase de Deleuze y Bergson y afirmar que cada cuerpo posee la sexualidad que merece. Y continuando con el razonamiento anterior, ¿cuál es el discurso oficial del sexo en un mundo regido por la lógica del corte y la multiconexión? La pornografía nos da una buena imagen de ello: sexo analítico para cuerpos descompuestos. Porque, bien mirado, ¿no se dedican las películas porno a descomponer el cuerpo humano en sus órganos sexuales (en mayor medida, desde luego, el de la mujer) a golpe de cambio de plano? ¿No son todas las entregas del género una labor de carnicería visual ante la que el espectador asiste balbuciente? Es posible. Claro que, puestos a hablar del sexo al que hemos hecho méritos, es imposible dejar de lado la prostitución, y concretamente ese intento por legalizarla y reglamentarla que se ha convertido en bandera de gran parte del progresismo europeo. Curiosa conquista de la izquierda de nuestros días: por un paralogismo de mercado, el cuerpo se convierte de pronto en la valiosa propiedad de un sujeto que lo alquila a terceros en un acto de libertad suprema. ¿Y se suponía que esto era la “revitalización del cuerpo”? ¿Ornamentarlo para hacerlo circular en un mercado que lo reduce a su valor de cambio? A lo que más bien nos recuerda la reglamentación de la prostitución es a una pesadilla filosófica extraída de la combinación de una lectura irresponsable de Marx con otra lectura insensible de Spinoza, arrojando un resultado de cuerpos-producto con los que los varones adultos se componen en un sentido grosero previo pago de una cantidad estipulada. Según el discurso oficial reglamentarista, la prostituta es así un sujeto libre que puede disponer de su cuerpo como patrimonio y alquilarlo como mercancía de la que obtiene un plusvalor. Sin embargo, de la lectura de *El Capital* de Marx hemos aprendido que la libertad del obrero posee una cierta multivocidad: el obrero es libre en tanto posee unos derechos como ciudadano y una dignidad como ser humano (las dos grandes conquistas del proyecto ilustrado), pero también es libre en tanto desprovisto de su atadura con las viejas tradiciones culturales que le ligaban a una tierra. O sea, es libre en tanto desposeído de tierra y condiciones de producción. Y algo de esta multivocidad debe de haber también en la prostituta: libre de vender un cuerpo del que ha sido previamente despojada. Su cuerpo-patrimonio es siempre ya un cuerpo robado, cuerpo cadáver, cuerpo muerto y listo para circular.

Deleuze gustaba de utilizar a menudo una frase de Nietzsche que afirmaba que “de cada cosa, tan sólo me interesan sus formas superiores”. Es en esas formas extremas, a menudo aisladas o marginales, en donde uno puede apreciar con nitidez líneas de fuga y desarrollo,

tendencias adormecidas o puntos focales a los que apunta el presente. El propio Nietzsche solía decir que los lugares más aptos para el pensamiento estaban en las zonas tropicales, alejadas de los climas moderados propios del hombre moral². Y aunque ciertamente es en los climas tropicales donde la política de la prostitución alcanza algunas de sus cotas más elevadas en cuanto a impunidad y desarrollo, en realidad no hay que ir tan lejos para observar un paisaje de prostitución extremo. Irónicamente, es en la tierra de Spinoza, Holanda, donde encontramos el máximo exponente de esta visión cárnica y productiva del cuerpo como patrimonio. Siguiendo el imperativo nietzscheano, podemos proponernos aquí la tarea de pensar Ámsterdam y su barrio rojo, auténtico dispositivo de vigilancia y control de cuerpos que parece coincidir punto por punto con algunas de las páginas más intensas de *Vigilar y castigar*. Lo que extraña, de hecho, es que Foucault no eligiese una foto del Red District como portada de su libro. Miles de turistas visitan a diario este ingenio de microscopía corpórea y relojería sexual, consistente en un espacio previamente allanado, rastrillado y dividido analíticamente en compartimentos yuxtapuestos que descomponen lo que inicialmente era una multiplicidad humana en sujetos individuados en base a sus cuerpos sexuados. El turista sexual hace el papel del vigilante en una cárcel panóptica en la que las prostitutas ocupan el lugar de los reclusos, sujetas a observación permanente y con sus cuerpos analizados clínicamente en órganos sexuales clara y distintamente delimitados. Decía Foucault a propósito del artefacto panóptico que

“El que está sometido a un campo de visibilidad y lo sabe reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento.”³

El barrio rojo es, desde luego, una máquina: máquina de producir cuerpos sexuados y sometidos; presas cercadas que hacen a su vez de cebo para nuevos cuerpos que acuden a la llamada. Artefacto cuyo dominio es, como en el panóptico foucaultiano,

“toda esa región de abajo, la de los cuerpos irregulares, con sus detalles, sus movimientos múltiples, sus fuerzas heterogéneas, sus relaciones espaciales”⁴,

y cuya labor es

“hacer que los cuerpos entren en una maquinaria y las fuerzas en una economía”⁵.

Maquinaria de cuerpos y economía de fuerzas: eso es el barrio rojo, punto focal y forma extrema, casi grosera, de una tendencia que es posible rastrear ya casi por doquier, como si el

2 Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994, «Nueva imagen del pensamiento», a propósito de Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, 197.

3 Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 2005, p.206.

4 *Ibid.*, p. 211.

5 *Ibid.*, p. 213.

sexo se hubiera convertido en el cebo idóneo para hacer caer al cuerpo en ese engranaje que lo trocea y lo roba, otorgándole identidades sexuales discretas y cómplices.

Es posible que Foucault haya explicado como nadie el mecanismo de sometimiento de los cuerpos y las fuerzas a maquinarias y economías. Hasta él, la filosofía había padecido de una agudísima hipermetropía, y únicamente Spinoza y Nietzsche la habían hecho descender por debajo de los límites de lo demasiado pequeño para el pensamiento, terreno microfísico que la literatura llevaba acaso siglos explorando. Sin embargo, no es hasta Gilles Deleuze que este discurso se libera de una cierta retórica negativa, expresada siempre en términos de sometimiento, para dar lugar a un discurso de creatividad renovada que la filosofía no había explorado antes. Y resulta imposible no citar aquí uno de los pasajes más edificantes del propio Deleuze, auténtica “Genealogía de la sexualidad”, respecto al momento crucial en que los cuerpos son robados, momento al que también habremos de remitirnos justamente para ir *en busca del cuerpo perdido*:

Pues el problema no es, o no sólo es el del organismo, el de la historia y el del sujeto de enunciación que oponen lo masculino y lo femenino en las grandes máquinas duales. El problema es en primer lugar el del cuerpo -el cuerpo que nos *roban* para fabricar organismos oponibles-. Pues bien, a quien primero le roban ese cuerpo es a la joven: "no pongas esa postura", "ya no eres una niña", "no seas marimacho", etc. A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria es a la joven. El turno del joven viene después, pues al ponerle la joven como ejemplo, al mostrarle la joven como objeto de su deseo, le fabrican a su vez un organismo opuesto, una historia dominante. La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa. Por eso, inversamente, la reconstrucción del cuerpo como Cuerpo-sin-órganos, el anorganismo del cuerpo, es inseparable de un devenir-mujer o de la producción de una mujer molecular. Sin duda, la joven deviene mujer, en el sentido orgánico o molar. Y a la inversa, el devenir-mujer o la mujer molecular son la propia joven. La joven no se define ciertamente por la virginidad, sino por una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, por una combinación de átomos, una emisión de partículas: haecceidad. No cesa de correr en un cuerpo sin órganos. Es una línea abstracta, o línea de fuga. Además, las jóvenes no pertenecen a una edad, a un sexo, a un orden o a un reino: más bien circulan entre los órdenes, los actos, las edades, los sexos; producen *n* sexos moleculares en la línea de fuga, con relación a las máquinas duales que atraviesan de un lado a otro. La única manera de salir de los dualismos, estar-entre, pasar entre, *intermezzo*: lo que Virginia Woolf ha vivido con todas sus fuerzas, en toda su obra, deviniendo constantemente."⁶

De lo que *no* se trata, evidentemente, es de promover un retorno al puritanismo que anatemizaba lo corpóreo y entregaba al alma la "parte del león" en el reparto de roles. Ahora bien, desde Foucault sabemos que la modernidad y el proyecto ilustrado sostenían su discurso sobre la dignidad humana en una férrea microfísica del poder, máquina infatigable de

6 Gilles Deleuze, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 10, "Recuerdos de una molécula".

producir cuerpos dóciles y disciplinados que se convertían en pasto de las llamadas ciencias humanas. Y, del mismo modo en que lo resultante de ese programa eran individuos con "alma" (alma como objeto de las ciencias clínicas y positivas), podemos pensar que en la actualidad se ha encontrado el modo de hacer del "cuerpo" el objeto de una política de intercambios, circulaciones y troceamientos. Pero que nadie se lleve a engaño: sólo un cuerpo siempre ya sometido, siempre ya disciplinado, podría ser el dócil soporte de una tal pretensión. Cuerpos clínicos, por tanto, previamente rastrillados o, empleando la terminología de Deleuze, previamente "robados".

Como vemos, la pregunta por la sexualidad se puede responder hoy en términos aditivos y sustractivos, incluso en términos de un álgebra combinatoria de partes. ¿Es, así planteada, una pregunta interesante? Lo que habría que pensar acaso tenga su punto de partida en el hastío de este modelo sumatorio y combinatorio como inicio de la búsqueda de ese cuerpo íntegro robado. Cuerpo anorgánico y no maquínico en el que las fuerzas aún no han sido sometidas a una economía que las equilibra como si de cuadrar un balance se tratara. Un cuerpo que ni da órdenes al alma ni está sometido a sus criterios formales, pues ambas posturas son el resultado de lo que Bergson denominaba un "mixto mal analizado": establecer cortes allí donde no los hay. Podemos pensar que una genuina revitalización del cuerpo, de una "inversión del platonismo", consistiría justamente en ser capaces de llevarlo al punto anterior a su robo por parte de las grandes máquinas de oposición dual: un regreso al cuerpo de la joven. Esa parece una labor para la filosofía de nuestros días, filosofía que, no obstante, tendría que proceder marcadamente en contra del espíritu de la época, de sus excesos y su estupidez. Y, bien mirado, ¿no consiste la filosofía justamente en eso?

Por muy grandes que sean, la estupidez y la bajeza serían aún mayores si no subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que querrían, que respectivamente les prohíbe [...] ser todo lo estúpida y lo baja que cada una por su cuenta desearía. No les son permitidos ciertos excesos, pero ¿quién, excepto la filosofía, se los prohíbe?⁷

7 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 150.

Estudio del régimen político de la aristocracia centralizada en el *Tratado Político* de B. Spinoza

Miguel Escribano Cabeza

Independientemente de que el subtítulo que introduce este capítulo dedicado a la aristocracia centralizada haya sido añadido o no por el editor, el caso es que señala el punto clave que articula todo este Tratado Político; y es este: cual sea el régimen político propio del Estado absoluto, que es lo mismo que decir aquél donde verdaderamente se conserva la libertad.

Dice Spinoza que la aristocracia centralizada se encuentra más cerca, como régimen político, de la libertad y del Estado absoluto que la monarquía. Si pretendemos entender esto primeramente tenemos que hacernos cargo de qué quiera decir “libertad” y “absoluto” en Spinoza.

Según nos dice A. Negri¹, el Tratado Político supone la culminación de la metafísica spinoziana, puesto que solamente en comunidad puede estar el hombre jugándose algo así como su libertad. El hombre es libre, dice Spinoza², tan solo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana, es decir, en cuanto afirma y conserva su potencia, y es tanto más libre cuanto más consigue aumentar esta potencia individual. Ahora bien, este actuar conforme a las leyes de la naturaleza humana no es más que el ejercicio del derecho natural.

Por tanto, la libertad no es otra cosa que el ejercer el derecho natural. Por otra parte, afirma Spinoza que no existe derecho natural si no hay derecho común³, es decir, que la libertad, como ejercicio del derecho natural individual, en realidad no es ejercida al margen de la sociedad, donde la acción del individuo resulta truncada por la inseguridad, el miedo ... propios al estado natural. Pero todo esto todavía no nos garantiza la conservación de la libertad misma en el Estado. Sólo una organización política determinada, orientada a la vehiculación continua del poder de la multitud (derecho natural) como poder constituyente del derecho común, es decir, sólo allí donde el derecho común sea capaz de reflejar el derecho natural como poder constituyente⁴, está garantizada verdaderamente la libertad. Evitando de

1 A. Negri, *Spinoza subversivo* (cap.2)

2 B.Spinoza, *Tratado Político* (§7, II)

3 *Ibid.* (§15, II)

4 Aún más, sólo allí donde los derechos son defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres. *Ibid* (§9, X)

esta forma la posibilidad de que en alguna ocasión el derecho común deje de ser el vivo reflejo del derecho natural (caso del poder absolutista) solamente porque llegado el momento en el que esto pueda ocurrir se encuentre instituida la organización adecuada para que el derecho natural pueda afirmarse como poder constituyente⁵.

La conexión de esta idea de libertad con la noción de “absoluto” está marcada ya por el propio Spinoza:

*si existe realmente un Estado absoluto, sin duda es aquel que es determinado por toda la multitud.*⁶

Y como acabamos de ver sólo este Estado legitimado por y desde el poder de la multitud es un Estado libre.

El problema con respecto a la garantía de la libertad en el Estado está como hemos señalado en el tránsito del derecho natural al derecho común y como sólo manteniendo el vínculo dinámico entre uno y otro se puede garantizar el ejercicio de la libertad dentro del Estado. Lo que es lo mismo que afirmar que solo bajo la *seguridad* del Estado existe libertad. Seguridad implica para Spinoza

*la alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda.*⁷

Dice además que esta seguridad nace de la esperanza (y no del miedo): si la alegría no es más que el afecto del hombre cuando pasa de una menor a una mayor perfección, es decir potencia, y la esperanza una alegría inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya efectividad dudamos de algún modo, se ve claro que al eliminar esa duda se elimina la inconstancia de la alegría, convirtiéndose la esperanza en seguridad.

Un Estado es seguro según Spinoza “sólo donde se encuentra garantizada la alegría, es decir, el paso a una mayor perfección” (y esto sólo es así gracias a la razón; por tanto la seguridad no es tal si no va acompañada por la guía de la razón)⁸. Un Estado seguro no es más que uno libre o uno absoluto. Nunca para Spinoza puede un Estado hacer efectiva la seguridad en razón del miedo, pues de este sólo nace la desesperación, es decir, la segura tristeza, es decir, el paso a un menor perfección⁹.

⁵ Como veremos habrá que matizar este momento puesto que no se habrá de poder encontrar en él ningún punto de contradicción entre el derecho natural y el derecho común.

⁶ *Ibid.* (§3, VIII)

⁷ *Ética* (III) Definición de los afectos.

⁸ *Ibid* (prop. 47, IV, escolio)

⁹ Todo esto en referencia a Hobbes, que pese a su punto inicial de partida se desvía doblemente de Spinoza, en cuanto que la constitución de su estado parte del miedo y en cuanto que la constitución contractualista del derecho común no es más que un reflejo de ese miedo, puesto que el mantenimiento de la libertad sólo es posible una vez ésta es relativizada y jurídicamente recualificada, pues de lo contrario la absolutidad de la libertad sólo implicaría en el Estado hobbesiano caos y guerra.

En Spinoza la noción de absolutez es peculiar. Metafísicamente hablando es el *horizonte donde se desarrolla y actualiza la potencia*, tanto más abierto cuanto mayor es la potencia que lo constituye. Por tanto no entra en contradicción con la libertad, que se encuentra estrechamente vinculada a la potencia:

*la extensión de la potencia es la intensidad de la libertad.*¹⁰

Políticamente hablando es la expresión de la unidad del poder, la proyección de las potencias de los sujetos, totalidad definida como vida (en cuanto que la alegría supone una afirmación de la vida, de la potencia vital), como articulación siempre abierta, interna y dinámica, de un conjunto orgánico¹¹.

Así con todo lo dicho, no basta para explicitar del todo donde se encuentra la maravilla que la noción de absoluto, libre o seguridad implica con respecto al Estado spinoziano (dice Negri que con todo lo dicho todavía no se resalta la verdadera diferencia entre Spinoza y Hegel).

Esto es un peculiar doble movimiento encerrado en el Estado como estructura política¹² y que lo convierte en un cuerpo orgánico y dinámico donde el reflejo del derecho natural sobre el derecho común no significa más que la identidad de ambos: el ejercicio del poder (natural) de la multitud, como un derecho inalienable a ésta, es al mismo tiempo que poder constituyente la expresión del poder constituido, sin que ello rompa el carácter dinámico y constructivo del Estado. No es que haya dos movimientos, uno desde la multitud hacia el Estado (el constituyente) y otro del Estado hacia la multitud (afirmación de este poder constituyente como poder constituido), sino que esos dos sentidos o movimientos se dan simultáneamente en la acción de la multitud como una afirmación de su singularidad¹³.

Sólo así se alcanza ese carácter dinámico y orgánico propio al Estado spinoziano, lejos del movimiento a trompicones de la dialéctica hegeliana. En esta dinámica del Estado que define Spinoza nunca se puede encontrar un momento de síntesis como superación de una

10 Al contrario que parece en Hobbes donde poder absoluto y libertad son incompatibles, y donde su estado tiene que romper por tanto el vínculo con la multitud como poder constituyente.

11 Continuando parafraseando a Negri (*Spinoza subversivo*), lo absoluto viene definido como:

- Potencia que se desarrolla y mantiene, unitaria y productivamente.
- Puesta en movimiento desde abajo, desde la igualdad de una condición natural, de todas las potencias sociales.
- No alienación del poder o liberación continua de todas las energías sociales en un conato general de organización de la libertad de todos.
- Que todos los mecanismos de gobierno no forman interrupciones dialécticas, ni organizan secuencia de alienación; al contrario la potencia se desarrolla en un horizonte abierto. Los mecanismos participan de las articulaciones de este horizonte y no interpretan más que la datidad de estas potencias.
- Hacer colectivo que define la relación entre sociedad natural y sociedad política.

12 Máquina que, como veremos, consta de una estructura de poder donde se localiza dicho doble movimiento, más un organismo de registro y canalización de los movimientos sociales que toma como base un tipo aristocrático de régimen.

13 Nota 4.

contradicción entre el derecho natural y el derecho común - sino que un afecto más fuerte *suprime* a otro antiguo más débil y contrario a él¹⁴; es más, lo propio a su constitución es que asegura que esto nunca pase. La alegría y por tanto el paso a una mayor perfección es una afirmación positiva de la potencia de la multitud, es decir, que implica una vitalidad como superación positiva de poderes donde no existe el conflicto negativo.

El derecho común es constituido, pero nunca es instituido (con independencia del derecho natural), sino que finalmente ha de haber por mediación de ese doble movimiento una identidad entre el derecho natural y derecho común. Esto es, cada acción de la multitud (re)afirma el derecho común como derecho natural

Este doble movimiento sólo puede venir posibilitado por la misma naturaleza del proceder político, por la praxis común en la que se encuentran involucrados todos los individuos. En cuanto esta praxis común se rompe, bien porque se vuelva al estado natural, bien porque exista una escisión entre multitud y Estado, la dinámica se ve interrumpida y por tanto también este doble movimiento. La común unidad de esta dinámica práctica encuentra su punto de partida o su límite inferior en el aspecto físico, en el ser modos de la extensión, y por tanto formas capaces de movimiento, reposo... condición elemental de todo cuerpo a partir de la cual se organizan sistemas de concordancia múltiples, según los cuales nos encontramos complicados en diversos grados de complejidad con las cosas y con otros hombre; y en el aspecto ético (pensamiento), en lo que en un sentido clásico podríamos llamar costumbre, nivel mas elemental de una *genética ético-política abierta a formas de vida insólitas y extraordinarias*, posible siempre y únicamente por operaciones inmanentes, no constituyendo este plano una predeterminación de las maneras de vivir, sino proporcionando ese fondo común cuya facticidad será necesario dejar atrás en favor de la promesa de un hallazgo, de una mayor perfección, trastorno éste que según la *Ética* se encuentra fundado en la relación con los otros hombres. En este punto la mutua agregación de potencias que define esta común-unidad y su praxis, encuentra sus raíces en las nociones éticas de *amistad, generosidad y solidaridad*¹⁵. El ámbito natural así definido se va conformando por un juego dinámico de pasiones y de razonamientos, de conflictos y concordancias, que trastorna transformando eso que precariamente hemos llamado “costumbres”, y que no es otra cosa que el código (“cultural” si se quiere) encerrado en el cuerpo social que define el Estado. En este

14 *Ética* §7, 9, IV.

15 D. Tatian, *La cautela del salvaje*. Ver *Ética* (parte III). *Por generosidad entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad.* (prop.59,escolio) *Sólo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad (por 4/35 y 4/35c1)...* (§71,IV)

proceso de construcción o territorialización del cuerpo del Estado no esta implicada otra cosa, como su posibilidad, que la continua identificación entre el derecho natural y el derecho común.

Hay que destacar, que lo que así hemos mostrando como lo común en el proceso dinámico de la praxis social, no es la esencia. Dice Spinoza

*lo que es común a todas las cosas,... lo que esta igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular.*¹⁶

La esencia es más bien lo componible a partir del mecanismo de comunidad que realiza la composición de formas complejas; lo común no es la potencia o esencia, sino aquello que complica a las potencias en una totalidad mayor, siempre abierta, dinámica, en expansión. Lo que establece una comunidad de singulares es, ante todo, ese conjunto variable de propiedades y actividades del cuerpo que surge del mismo proceso dinámico (no como resultado sino como estado de cosas subsistente durante todo el proceso), una capacidad suya de modificar y de ser modificado. El Estado es una formación compleja que compone singularidades, esencias, potencias, que las articula, que las agrega en un mismo cuerpo suyo¹⁷. Lo común de una multiplicidad no se confunde con la esencia de las singularidades que en ella se componen, sino que esta estructura común sostiene la composición de los singulares sin llegar a anular su singularidad (definida desde la potencia); es decir, existe un desfase entre aquello común que articula las potencias y las potencias o esencias mismas que se encuentran así articuladas, desfase en el que se sostiene esta dinámica constitutiva de un Estado libre.

Este doble movimiento que así hemos definido nos dice: la concordancia es a la vez un hecho y una operación, según Negri, una metamorfosis positiva que es constitutiva, garantizando la conservación del cuerpo y la maduración del deseo, tanto a nivel individual como colectivo. Representa para la multitud esa praxis constitutiva dentro del horizonte absoluto de la libertad. Metamorfosis positiva que no cesa y que afirma cada vez más el cuerpo colectivo del Estado, revelando el orden de la potencia y la inagotable productibilidad de la praxis constitutiva. Una actividad social de transformación¹⁸.

Y hasta aquí llega lo que directamente Spinoza nos aporta para el análisis de la naturaleza de este doble movimiento, que hemos descubierto ha de ser inmanente a toda estructura

16 *Ética* (§37, II)

17 D. Tatian, *op. cit.* Vemos aquí ese espíritu tan spinoziano contra toda forma de universalismo que pretenda imponer su violencia sobre toda particularidad. En el Estado, las diferencias individuales e individualizantes son afirmadas y no subsumidas ni anuladas.

18 A. Negri, *op. cit.*

política que pretenda sostener un Estado libre, absoluto y seguro.

Los dos peligros o límites que hemos detectado para el Estado eran el paso al absolutismo (caso propio a la aristocracia) o la vuelta al Estado natural (caso propio a la monarquía). Ambos accidentes los personifica Spinoza en las figuras del filósofo y el político¹⁹. El filósofo, donde la teoría se mueve con independencia de la situación real, siendo ciego para con ella, tiene la pretensión de subsumirla bajo su ideal. El político, no es capaz de ir más allá del encontronazo práctico con las cosas, lo cual sólo le faculta para dar lugar a reacciones represivas; es hábil para salir de embrollos, pero ciego a la hora de establecer organismos efectivos para canalizar positivamente la praxis social, puesto que carece de una instancia teórica constitutiva donde se integren los movimientos sociales. El político²⁰ somete el cuerpo de la multitud a través de sus leyes represivas o negativas; lo tiene preso, pues lo vuelve impotente. El filósofo somete el alma (y con ello también el cuerpo) infundiéndolo por medio de sus pretensiones ideológicas el temor o la esperanza; la tiene engañada mientras persista este miedo o esta esperanza (la esperanza, como hemos dicho, ha de dar paso a la seguridad...).

Si queremos llegar a comprender mejor todo este asunto tendremos que aventurarnos ahora más allá de lo que dice Spinoza. Imaginemos la existencia de dos series, la del derecho común y la del derecho natural (series que se corresponden con los sucesivos movimientos tanto del lado del derecho natural como del lado del derecho común), de manera que ambas convergen en el movimiento afirmativo y constituyente de la praxis común. La convergencia de ambas series se debe a que siempre existe un exceso natural en una de las series y un defecto natural en la otra, que provoca la interrelación entre ambas; un devenir común, o un volcarse de la una sobre la otra y la otra sobre la una, sin lograr equilibrarse jamás, propio del que hemos definido como doble movimiento: por una parte siempre se encuentra un exceso en la serie del derecho común (serie significante), un afirmarse de este sobre la multitud como poder constituido; y por otra parte, siempre se encuentra un defecto en la serie del derecho natural (serie significada), lo que quiere decir, una situación no colocada, desconocida, un afecto no codificado en, o canalizado por, el cuerpo colectivo del Estado: un estado actual de la sociedad como ejercicio de su derecho natural que no se encuentra registrado como ejercicio del derecho común del Estado y que supone un afecto para este último (consecuencia de lo cual es una acción constitutiva o represiva, dependiendo de si se trata de un afecto superior o inferior). Esta convergencia o dependencia mutua entre las series está garantizada por

19 *Tratado Político (I)*.

20 *Ibid (II)*.

mediación de un cierto elemento o instancia de naturaleza paradójica que recorre ambas series: *el poder*. Digo paradójico puesto que como punto de convergencia es a la vez poder constituyente y poder constitutivo, identidad del derecho común con el derecho natural.

El poder como tal no recae en ninguna de las dos series. Es inmanente a las dos series a la vez, a la multitud como poder constituyente expresión de su derecho natural y al Estado como poder constituido expresión del derecho común. Es elemento diferenciador, distribuye las series, las desplaza relativamente, las comunica, impidiendo que ninguna acabe por subsumir a la otra (estado natural o absolutismo). Este poder, con una cara en la multitud y otra en el Estado, siempre desplazado con respecto a sí mismo en ese encontrarse siempre una de las series en exceso y la otra siempre en defecto, es el elemento que va marcando la superficie del cuerpo colectivo del Estado. Este poder posee una naturaleza simbólica (irreducible al orden real o ideal), define la expresión o ejercicio del derecho (tanto natural como común) dentro de este cuerpo colectivo y orgánico, y al recorrer la superficie de éste se encuentra en estrecha relación con sus afectos, y por tanto con la génesis de flujos de deseo²¹ que se van registrando en la misma superficie, territorializándola, dando lugar al mapa característico que dibuja la organización política sobre el cuerpo social; esto que queda instituido como/en el territorio no es otra cosa que aquello común que articula las potencias. De manera que la organización política resulta de la codificación de los flujos de deseo que genera el poder como instancia paradójica. Ahora bien, esta codificación de los flujos de deseo, o esta organización del cuerpo social dentro del Estado, implican una canalización de dichos flujos; el territorio que se va organizando sobre/en cuerpo colectivo define su potencia, al canalizar cualquier esfuerzo, impulso, apetito y volición, pero no se confunde con ella. Vemos cómo la constitución del Estado (cómo se encuentra éste organizado) determina su potencia, y cómo, al igual que ocurría en el hombre de la *Ética*, determina a la vez su grado de libertad y su capacidad o incapacidad para perfeccionarse o no perfeccionarse. Dando así cuenta del empeño de Spinoza en definir cómo debe organizarse un Estado para ser libre, puesto que ello

21 Puesto que en la multitud encontramos una composición de potencias, podemos hablar perfectamente de flujos de deseo que recorren el cuerpo social determinando sus afectos (o en relación con ellos, como consecuencia suya). De forma análoga a como lo define Spinoza en su *Ética* (III, definición de los afectos, I), los flujos de deseo expresarían las tendencias o determinaciones a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en el cuerpo social. Un cuerpo social se encuentra atravesado por flujos de deseo, no existe un único (flujo de) deseo común al conjunto de la sociedad, al igual que en la *Ética* se dice que es muy extraña una afección que lo sea del cuerpo entero, sino que la sociedad, y el hombre, está recorrida por afectos que lo son de determinadas partes suyas. El cuerpo social y su praxis común se encuentran atravesados por flujos de deseo canalizados por los organismos propios del Estado, que territorializan así ese cuerpo (se dice que codifican los flujos de deseo; al igual que por ejemplo el código lingüístico codifica los flujos de lengua hablada o las autopistas se corresponden con territorios encargados de canalizar los flujos de vehículos terrestres).

implica canalizar los flujos de deseo que recorren la multitud de manera que los afectos que generan contribuyan a su perfeccionamiento, y por otro lado, al impedir que se rompa la convergencia entre las series del derecho común y el derecho natural (es decir, su identidad en la praxis común), se logra evitar que el poder se disuelva en el estado natural (se vuelva real: caiga del lado de la multitud, de la serie del derecho natural) o acabe por instituirse absolutamente (se vuelva ideal: caiga del lado del Estado, de la serie del derecho común)²².

Pasemos ahora a hablar de la aristocracia centralizada. En esta forma de organización, la estructura del poder (que hemos definido mediante las series del derecho común y del derecho natural más la instancia paradójica del mismo poder)²³ o si se quiere, el ejercicio del derecho (tanto común como natural) se juega sólo en una parte determinada de la multitud que Spinoza llama patricios.²⁴ El conjunto de los cuales conforma el denominado *Consejo supremo*.

El criterio para la elección de estos patricios depende de la dimensión del Estado. Se ha de garantizar la existencia de un número mínimo que ronde la relación 1:50. Se evita de esta manera que el número de éstos sea tal, que permita las luchas por el poder entre ellos. Además, esta proporción asegura que existan entre los que detentan el poder un número suficiente de hombres destacados por su valía espiritual. Estos patricios han de ser ciudadanos de una misma ciudad, que es la capital de todo el Estado, distinguiéndose esta organización de la aristocracia descentralizada, donde cada ciudad ha de elegir un número adecuado para ella de patricios.

Las diferencias entre el Estado monárquico y el aristocrático, a parte de que este segundo se aproxima más al Estado absoluto, está en los peligros que amenazan a ambos regímenes. En el Estado monárquico, la casilla vacía que acompaña al poder y que no debe ser ocupada por nadie (sino que ha de mantener su posición paradójica, con una de sus caras en la multitud y la otra en el Estado), se encuentra no ocupada, pero sí revestida o personificada en la figura del rey. El rey es una figura simbólica, de manera que el derecho no expresa más que la voluntad del rey explicitada; pero, como nos avisa Spinoza, no toda voluntad del rey debe

22 En términos lingüísticos, por una parte el “significante” (el derecho común) desaparece, la marca del derecho natural (significado) no encuentra un derecho común a su medida; por la otra, el “significado” (el derecho natural) se desvanece, la cadena del significante (el derecho común) no encuentra ya ningún derecho natural (significado) que le corresponda.

23 Toda estructura es multiserial, posee varias series que se encuentran en una relación de organización mutua, garantizada o sostenida a través de objetos singulares, instancias paradójicas que recorren las series como puntos de convergencia. (G. Deleuze, *Cómo se reconoce el estructuralismo*)

24 Esto, dice Spinoza, lo diferencia del Estado democrático, donde el ejercicio compete a la multitud en tanto cierto derecho innato o adquirido: *todos los que nacieron de padres ciudadanos en solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado (Tratado Político §1, XI)*

constituir un derecho. El Estado ha de ser organizado de tal manera que el rey no deje de ser esa figura simbólica, es decir, que no pueda realizarse el poder en la persona del rey, momento en el que su voluntad dejaría de ser el vehículo del derecho de la multitud para convertirse en una figura absolutista y tiránica. Este peligro es solventado por Spinoza a través de la propia organización de su Estado monárquico. Pero a la vez nos señala el verdadero accidente en este Estado: muerto el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad²⁵. Muerto el rey, la casilla vacía que vehicula la identidad entre el derecho natural y el derecho civil en la praxis común de la multitud, deja de encontrarse vinculada a la organización del Estado, pues pierde el revestimiento simbólico identitario que le daba la figura del rey. La multitud deja de reconocer su derecho en la voluntad del Estado, puesto que ese reconocimiento se trunca, muerta o desaparecida la figura del rey. El poder acaba por disolverse en la multitud, volviendo al estado natural, puesto que el Estado carece de la figura que articulaba la máquina social (y el Consejo no puede por si solo garantizar ni la seguridad ni la libertad).

Este peligro no existe en el Estado aristocrático, cuyos fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio del Consejo Supremo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud (no patricios que son llamados por Spinoza súbditos, peregrinos o plebeyos), ya que ésta está excluida de todo consejo y votación²⁶. No quiere decir esto, como veremos, que no posean una cierta libertad que reivindican y consiguen para sí, e incluso un cierto papel en la organización del Estado. La multitud deja de resultar temible cuando el ejercicio de su libertad se corresponde con el derecho que le otorga el Estado, y esto es lo que Spinoza garantiza en el régimen aristocrático. El derecho de la multitud es representado y mantenido como propio por la aristocracia, encargada de articular la dinámica del cuerpo colectivo y orgánico del Estado. Dinámica que ha de asegurar la paz y la libertad²⁷. En vistas de esto, Spinoza comienza a precisar con más detalle cómo ha de organizarse este Estado.

Como hemos dicho el conjunto de los súbditos lleva a cabo ciertas tareas: actúan como secretarios en las reuniones de los diversos organismos, de entre ellos se eligen los Tribunales del tesoro o los vicarios del Senado (encargados de administrar el erario de la iglesia y otros asuntos menores dentro de ésta), poseen además terrenos propios por los que pagan un tributo, y finalmente pueden entrar a formar parte del ejército cobrando un sueldo por ello.

El caso de la organización del ejército posee una importancia que hay que analizar

25 *Tratado Político* (§25, VII)

26 *Ibid* (§4, VIII).

27 *Ibid* (§7, VIII)

detalladamente, pues según Spinoza de aquí procede el principal peligro para el Estado aristocrático: el que uno solo pueda tomar el poder convirtiendo el régimen en una monarquía o tiranía. Además de los súbditos todos los patricios, para ser admitidos como tales, han de conocer bien el arte militar, formando parte o pudiendo formarla del ejército (se consigue así también evitar la rivalidad entre ellos). El peligro viene de la posibilidad de que el jefe del ejército, haciendo uso de su poder militar, acceda al poder del Estado. Para evitarlo, sólo se nombrará un jefe del ejército en situaciones excepcionales como la guerra, y además se hará por el periodo de un año, sin posible prórroga o reelección posterior.

Se ha dibujado ya parte de uno de los puntos más importantes de este capítulo, y este es el que nos explica genealógicamente los distintos regimenes políticos: cómo se puede pasar de la aristocracia a la monarquía²⁸, de la monarquía al estado natural por la disolución del Estado, y del estado natural a la democracia y de ésta a la aristocracia. Intentaremos dar cuenta ahora de estos dos últimos pasos.

En los primeros capítulos del *Tratado Político*, Spinoza nos muestra cómo la vida en común ha de resultar para el hombre un tránsito a un estado de seguridad que le capacite para el ejercicio de su derecho natural y para alcanzar la libertad, lejos de ese estado natural donde el miedo y la ausencia de canalización del poder, impedían el ejercicio del derecho. La vida y la praxis común implicaban la constitución de un cuerpo social dinámico, territorializado por distintas instituciones que lograban codificar los flujos de deseo que recorrían el cuerpo colectivo del Estado, la multitud, canalizándolos así de manera que contribuyeran a un perfeccionamiento de esta maquinaria social. Todos los miembros de la multitud mantienen aquí igual derecho y participan conjuntamente del gobierno. Estamos en un Estado democrático. Ahora bien, como dice Spinoza²⁹, a medida que va creciendo este Estado, también con la entrada en el de peregrinos, la introducción de nuevos elementos en el cuerpo social genera la creación de nuevos flujos de deseo, extraños y que resultan una posible amenaza para la estabilidad del Estado (para la unidad del cuerpo orgánico social). Se ha de dar una salida a estos nuevos flujos de deseo por medio de una intervención que los registre, eliminando así su amenaza. Estos flujos de deseo, ajenos a la unidad orgánica del Estado, son apartados de los movimientos implicados en la estructura de poder y registrados sobre cierta parte de la multitud (extraña y ajena al gobierno), que constituye el conjunto de los súbditos. Llegamos así al régimen aristocrático. De la misma forma como continúa relatando Spinoza,

28 No sólo desde el ejército puede ser dado este tránsito, pero Spinoza, por medio de la división de poderes instituida en distintos organismos donde los patricios van a desempeñar sus labores, consigue evitar que una sola persona o un grupo reducido se puedan hacer con el poder.

29 *Ibid* (§12, VIII)

si no se consigue digerir, incorporar, a un número cada vez más creciente de súbditos, al cuerpo social donde funciona la estructura de poder, los individuos que participan del gobierno se ven en una situación muy inferior en número con respecto a la multitud total del Estado. Es natural en este momento que se puedan desatar rencillas entre los individuos que componen el gobierno, y que la lucha por el poder desemboque con la victoria de uno de ellos, que desde ese momento adquiere poder absoluto y gobierna sobre los demás. Llegamos ahora y finalmente a un régimen monárquico (o tiránico)³⁰.

Destacar el hecho de que los súbditos no lo son realmente por su condición de peregrinos, sino que son extraños al Estado en el mismo momento en el que los flujos de deseo que generan y que definen su singularidad son apartados y registrados como amenaza para el Estado, alejándolos del cuerpo social y de su devenir orgánico-colectivo propio, estableciendo los organismos necesarios para regular su actividad conforme a la propia del Estado. Son apartados de la verdadera participación del gobierno y pasan a formar parte del conjunto de los súbditos, como un apéndice del cuerpo social regulado desde su núcleo orgánico de gobierno.

Pasemos ahora a exponer la organización que ha de poseer todo Estado aristocrático para ser conservado (libre y absoluto). Como ya hemos visto, el número de patricios no puede ser inferior a la proporción 1:50. Para garantizar esto, el Consejo (de los patricios) elegirá a sus colegas de entre aquellos que hayan alcanzado los treinta años (no sin ciertas restricciones). Además, las funciones de este Consejo Supremo serán las de dictar y abrogar las leyes y elegir a todos los funcionarios del Estado³¹. Como la potestad suprema reside en todo el Consejo, es necesario que todos los patricios formen un solo cuerpo cuya voluntad resulte la misma expresión de las leyes. Para conseguirlo sin crear desigualdad, se creará otro consejo, que velará para que se mantenga la unidad en el ejercicio común del derecho. Se garantiza así que en la praxis común no se introduzcan elementos desestabilizadores de su singular movimiento³², eliminando los flujos de deseo que impliquen afectos que conduzcan al cuerpo

30 Llegados a este punto, el comentador del *Tratado Político* (Atilano Domínguez) introduce una nota (219) donde da cuenta de cierta diferencia con respecto a la doctrina de Locke, el cual, al derivar el Estado de la familia, parece hacer de la monarquía “patriarcal” el primer régimen histórico. Si bien hay que destacar que realmente la familia parece tener una importancia capital dentro de las sociedades primitivas, pues representa la instancia que atraviesa todo movimiento social, no creo que podamos hablar propiamente de familia con independencia de la existencia de cierta forma de Estado, por lo que tampoco podemos pensar en la familia como piedra anterior y sobre la cual dar paso al Estado (monárquico). Así, aunque la familia juegue un papel fundamental dentro de las sociedades primitivas, no es lícito concluir que necesariamente el primer régimen histórico haya de ser una monarquía “patriarcal”.

31 *Ibid* (§13,14,15,17, VIII)

32 *Ibid* (§1,2, X)

social a una menor perfección, posibilitando de esta manera que sólo situaciones que conllevan una mayor perfección lleguen a afectar a la máquina orgánica y colectiva del Estado: nuevos flujos de deseo que son registrados en la superficie, territorializando el campo del afecto común. Este organismo de vigilancia corresponde al *Consejo de los síndicos*, elegidos con carácter vitalicio de entre los patricios que han llegado a los sesenta años habiendo desempeñado la función de senador. Posee este Consejo ejército propio, no tiene sueldo fijo sino que se le asignan pagos derivados de sus actuaciones y de los tributos cobrados tanto a patricios como a súbditos³³, y poseen la capacidad de convocar al Consejo Supremo y proporcionar los temas a resolver en él. Se deben encontrar en una relación 1:50 con respecto a los patricios³⁴, proporción que ha de ser garantizada por el Consejo Supremo. Para que no se tenga que reunir diariamente todo el consejo de los síndicos, nombrará el Consejo Supremo un presidente más de diez a veinte individuos de entre los síndicos, por un periodo de seis meses, para que atiendan diariamente sus asuntos y si es necesario, convocar a todo el Consejo (de los síndicos).

El segundo Consejo que hay que subordinar al Consejo Supremo es el *Senado*. Él se encarga de administrar todos los asuntos públicos (todos los afectos del cuerpo social) que no impliquen un cambio significativo del estado de cosas actual. Serán elegidos por el Consejo Supremo de entre los patricios que superen los cincuenta años, por el periodo de un año, y habrán de destacar por su sabiduría y virtud. En razón de que se puedan atender los asuntos diariamente sin que se tenga que reunir la totalidad del Senado se dividirá éste en cuatro o seis secciones que se irán turnando y en cada turno se elegirán a suerte o por votación un número suficiente de entre sus integrantes para atender los asuntos públicos. Son los llamados cónsules. Tienen el poder de convocar al Senado cuando lo juzguen necesario, proponer los asuntos a tratar, clausurar sus sesiones y ejecutar sus decretos sobre los asuntos públicos³⁵. Además de entre los senadores se elegirán algunos que serán enviados en calidad de gobernadores a las ciudades o provincias que sea conveniente³⁶.

El Senado es por tanto el organismo encargado de registrar y canalizar positivamente los afectos sociales implicados en los flujos de deseo, administración de la praxis común que se constituye como afirmación del ejercicio del poder dentro del Estado.

Por último, hablar de un tercer organismo ya no subordinado al Consejo Supremo, cuya

33 Cada padre de familia a de pagar una pequeña suma anualmente, además todo nuevo patricio abonará una gran suma a los síndicos *Ibid* (§25, VIII).

34 *Ibid* (§20-24, VIII)

35 *Ibid* (§34,35,36, VIII)

36 *Ibid* (§42, VIII)

misión es la interpretación de las leyes. Es la *Curia o Tribunal de justicia*³⁷, que, aunque es elegido por el Consejo Supremo de entre los patricios³⁸, no se encuentra inserto en la dinámica constitutiva que define los procesos relativos a la praxis común del cuerpo orgánico-colectivo del Estado³⁹. Pero si que se encuentra en estrecha relación con ella, la corta en determinados puntos donde localiza litigios referidos a particulares: velan por que ningún particular haga injusticia a otro y dirimen, por tanto, los asuntos entre particulares, tanto patricios como plebeyos, y aplican las penas a los delincuentes que hayan transgredido las leyes a las que todos están sometidos⁴⁰. En tanto la acción de los jueces se inserta dentro del cuerpo social, su rectitud será vigilada por el Consejo de los síndicos⁴¹.

En resumen, las bases del Estado aristocrático las constituyen el Consejo Supremo compuesto por el conjunto de los patricios, en el que reside la suprema potestad, y los dos consejos subordinados, en los que reside la autoridad⁴², el Consejo de los síndicos que hace un uso de ésta de forma represiva en la vigilancia a la que somete al Estado (ejercicio negativo del poder), y el Senado, que hace un uso positivo de esa autoridad (ejercicio positivo del poder) en la administración de los asuntos públicos. En relación con ellos, pero no implicado directamente en la dinámica de la máquina social, se encuentra el Tribunal de justicia, encargado de resolver los asuntos particulares.

La articulación de todo ello garantiza que una vez establecida la identidad entre el derecho natural y del derecho común en la praxis del cuerpo colectivo y orgánico del Estado (la estructura de poder), la maquinaria social camine hacia una mayor perfección y una mayor libertad, una conservación del cuerpo y una maduración del deseo (que se fundamenta en la razón) tanto a nivel individual como colectivo.

El Estado, en tanto que absoluto y libre, determina una metamorfosis constitutiva, una composición de los distintos movimientos que constituyen un cuerpo tanto o mas perfecto cuanto más activo y tanto más activo cuanto más perfecto y una afirmación de la vida como determinación fundamental, donde el deseo, como potencia afirmativa, es el cemento del

37 *Ibid* (§37, VIII)

38 *Ibid* (§46, VIII)

39 Para dar cuenta de esto, considerar que Spinoza no introduce al Tribunal de justicia como otro consejo subordinado al Consejo Supremo (comparar §37 con §29 y con §20) y que además, en el momento de nombrar cuales son las bases fundamentales que sustentan el Estado aristocrático, no menciona al Tribunal de justicia, pero sí al Senado y a los síndicos (§44, líneas 27-31).

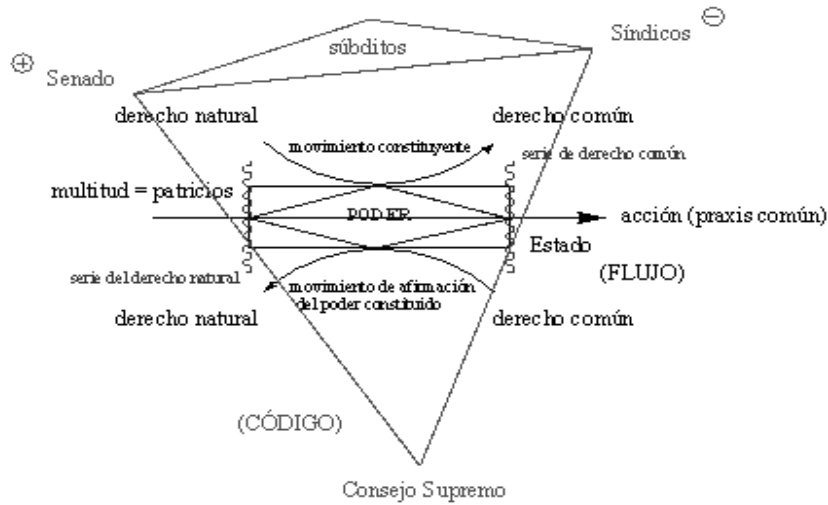
40 *Ibid* (§38, VIII)

41 *Ibid* (§40, VIII)

42 *Ibid* (§44, VIII)

amor y del ser⁴³.

MAQUINA ARISTOCRÁTICA



Bibliografía:

Spinoza, B. *Tratado Político*, Alianza Editorial

----- *Ética*, Alianza Editorial

Negri, A., *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000

Tatian, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo ed., 2001.

G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Ed. Paidós (cap.8)

----- ¿Cómo se reconoce el estructuralismo?, en *La isla desierta y otros textos*, Ed. Pre-textos

----- *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Ed. Cactus (parte 1)

43 A. Negri, *op. cit.*

G.W. Leibniz: paralelismo y dualidad

Miguel Escribano

Este sistema permite que los cuerpos actúen como si no hubieras almas (lo que es imposible) y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos, y que ambos actúen como si uno influyese en el otro. (Monadología, § 81)

Leibniz tuvo una idea, en realidad fueron un puñado de ideas, un conjunto, o mejor, una red de ideas con las que se propuso dar salida a los problemas que por aquel entonces asaltaban a los filósofos de su época; también se encontró con nuevos problemas, pero esto es otro asunto. Esta idea, que centra el interés de nuestro trabajo y sobre la que husmearemos como un animal entrometido, queda recogida en la breve cita que encabeza el comienzo: los cuerpos actúan como si no hubiera almas, las almas como si no hubiera cuerpos y ambos a su vez como si se influyeran unos en otros. La idea es calificada por el propio Leibniz como imposible, y es que el filósofo retuerce de tal modo (de un modo barroco, claro) el problema de la comunicación entre el cuerpo y el alma, que su salida se vuelve totalmente imposible; hizo falta una desmesurada imaginación para salvar la turbidez que el asunto del paralelismo parecía introducir en el sentido común (o quizás finalmente no, veremos). Leibniz lo llevó a cabo con la creación de un nuevo concepto: la mónada (es cierto que esta noción ya existía, pero es Leibniz quien le da una formulación y un desarrollo como es debido).

Tenemos ya los tres elementos a los que va a responder este trabajo: una idea imposible (la relación de no-relación que intenta soportar la diferencia en la dualidad), una problemática a la que obedece esa idea (el paralelismo) y un concepto loco del que Leibniz se sirve para esquivarla (la mónada).

Es bien conocida la osadía de Descartes de asemejar los organismos con máquinas. Mediante la analogía con el funcionamiento mecánico del reloj el francés tiene la pretensión de dar cuenta de eso que sea la naturaleza de todo ser vivo. Elige la idea clara y distinta de extensión, como base indubitable para sus reflexiones, y la hace acompañar de la idea de movimiento, para explicar tanto la unidad de los seres materiales como el número de sus propiedades: son los movimientos que surgen en el seno de la extensión los que (mecánicamente) individualizan a las sustancias, pero no llegan a mezclarse de modo íntimo con aquella, puesto que empañaría su claridad y distinción; se podría decir que el movimiento es un accidente *en* la materia y no *de* la materia. Por esto le hace falta introducir a Descartes en su sistema una serie de condiciones: primero, un Dios que imprima el movimiento en el universo y que lo conserve, ya que los cuerpos no poseen principios internos de movimiento;

y segundo, una serie de leyes (mecánicas) que sustenten el orden del cosmos. Garantiza así la armonía entre los elementos de su ontología dualista: materia y movimiento. La transmisión del movimiento entre los cuerpos resulta clara si entendemos que la propiedad de impenetrabilidad se deduce analíticamente de la identificación de la extensión con la corporalidad (admitida por definición); de esta manera, cuando dos cuerpos chocan entre sí, no pueden continuar sus respectivos movimientos sin atentar contra su propia naturaleza extensa (e impenetrable), y como por la ley de la conservación de la cantidad de movimiento ésta no puede perderse, la solución está en la variación de la dirección y/o sentido de los movimientos o en la cesión por parte de un cuerpo hacia otro de cierta cantidad del movimiento (considerado como magnitud absoluta) que posee. Ahora bien, cómo tenga lugar esta comunicación de movimiento es algo que las explicaciones cartesianas no llegan a aclarar satisfactoriamente, así lo entendió al menos la comunidad científica de la época, que vio como las siete reglas aportadas por el filósofo resultaban inoperantes en la experiencia (caso de Huyghens). Otros, como Leibniz, atacaron directamente la reducción del análisis de todo cuerpo a la idea clara y distinta de extensión y la ley de la conservación de la cantidad de movimiento en el universo. El error en esto último se encontraría, según Leibniz, en un abuso de la doctrina estática, que evalúa toda situación desde una posición de equilibrio y separa la fuerza de aquello que le es más propio: su capacidad de acción o interacción con otras fuerzas. Leibniz se desmarcará del análisis estático de la fuerza, que tiene como resultado una fuerza “muerta”, hacia el desarrollo de lo que desde él se ha llamado “dinámica”, cuyo objeto es el definir la fuerza con arreglo a aquello que puede y no separarla del devenir de sus transformaciones.

Al margen de otras críticas al planteamiento cartesiano, la innovación que lleva a cabo Leibniz concierne al trasfondo metafísico de la fundamentación de la mecánica. El fracaso de la física cartesiana se debe, no tanto al instrumental matemático que maneja, como a la imposibilidad de encontrar en la mera extensión una comprensión de la naturaleza de los seres materiales en lo que se refiere a su capacidad de acción. Leibniz va a afirmar, para escándalo de algunos, que en la antigua doctrina peripatética hay algo de cierto. No se trata de volver a la vieja palabrería escolástica, sino más bien reconocer que en la materia han de estar relacionados de alguna forma lo extenso y lo inextenso, lo fenoménico y lo trasfenoménico.¹ La causa del movimiento, y de la unidad corporal de la materia, ha de encontrarse en un principio no material o relativo a lo extenso, no meramente mecánico, que nos lleve a superar

¹ Introducción de J. Arana a G. W. Leibniz, *Escritos dinámicos*, ed. Tecnos.

en alguna medida la oposición de esta dualidad. Dicho principio es la *fuerza*.²

La expresión espacio-temporal de la fuerza tiene como resultado dos efectos. Por un lado, el denominado *efecto formal* de la fuerza, que consiste en el cuerpo en movimiento tomado en sí mismo, que no consume la fuerza sino que la conserva, puesto que debe continuar siempre la traslación de la misma masa si nada externo lo impide. Este efecto de la fuerza la define en un sentido pasivo, entendido como principio intrínseco de unidad del cuerpo que sostiene su individualidad *en el movimiento* que realiza y que determina una cierta inercia o ritmo que le es propio (ese *conato o esfuerzo*).³ Por otro lado, tenemos el *efecto violento*, donde se consume fuerza y se ejerce sobre algo externo. Este efecto define para la fuerza un sentido activo, en relación con sus interacciones con otras fuerzas, quedando el cuerpo determinado como algo *que se resiste*, que choca y *se opone*, punto de encuentro donde tiene lugar la relación entre las fuerzas y punto de síntesis de ellas.⁴ La problemática nos encamina, tal y como la miran los ojos del filósofo, a comprender el cuerpo individuado desde la noción de fuerza, en el sentido de que éste no deja de ser nada más que el punto donde un conjunto de fuerzas alcanza su unidad de acción.

Parecería en un principio que Leibniz tan sólo tiene pensado sustituir una dualidad por otra, ¿cómo lleva entonces a cabo la superación de la problemática tal desplazamiento conceptual? Transformando la idea de relación: no reducir la diferencia atendiendo a recursos extraños o a un incomprensible punto medio, apaciguador de conciencias. La cualidad de la relación que nos va permitir esquivar la problemática es precisamente el que se trata de una “no-relación”; este es el asunto que intenta tematizar la noción de “paralelismo”. Atendamos primero al nacimiento de la “ilusión”.

² *En lo corpóreo hay algo más que extensión, anterior incluso a ésta, a saber: la propia fuerza de la naturaleza inserta en todas partes por el Hacedor, que no consiste en una facultad simple, con la que las Escuelas parecen haberse contentado, sino que se asienta en un conato o esfuerzo (nisu) que tendrá efecto pleno, a no ser que se vea impedida por una tendencia contraria. Este esfuerzo se manifiesta a los sentidos por todas partes, es preciso, por cierto, que aquella fuerza... constituya la naturaleza última de los cuerpos, puesto que el actuar es el carácter de las sustancias, mientras que la extensión no significa otra cosa que la continuación o difusión de una sustancia ya presupuesta que se esfuerza y se opone, esto es, que se resiste. (Especimen dinámico para admirar las leyes de la naturaleza acerca de la fuerza de los cuerpos y para descubrir sus acciones mutuas y restituirlos a sus causas. Parte I, 1. Escritos dinámicos, ed. Tecnos)*

³ La individualidad de un cuerpo no se define desde una perspectiva estática mediante algún principio sustancial fantasmagórico, sino dinámicamente, como un efecto de la fuerza.

⁴ *Ibid.* También *Examen de la física de Descartes (Escritos filosóficos, edición de Ezequiel de Olaso)*, del que extraemos las siguientes definiciones: *La fuerza pasiva es la resistencia misma por la que un cuerpo resiste no sólo a la penetración sino también al movimiento (...)* *La fuerza activa (...)* *envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide; (...)* *es doble, primitiva o derivativa (...)* *La fuerza activa primitiva (...)* *es otro principio natural que junto con la materia o fuerza pasiva constituye la sustancia corpórea, a saber, la que es por sí misma una, no un mero agregado de muchas sustancias (...)* *La fuerza derivativa (...)* *es una tendencia a un movimiento determinado, por consiguiente aquello mediante lo cual se modifica la fuerza primitiva o principio de la acción (...)* *la fuerza derivada difiere de la acción tanto como lo instantáneo de lo sucesivo.*

Resulta una ingenuidad, por no decir algo equívoco, sostener bajo la totalidad de la obra cartesiana que Descartes es un dualista en sentido riguroso. Lo que nos muestra su filosofía, a la que hemos de agradecer por otra parte su honradez, no es una insalvable diferencia de naturaleza entre el alma y el cuerpo, puesto que no la hay en realidad (el mismo Descartes da muestras de esto en multitud de pasajes: por ejemplo en la sexta meditación⁵ o en las *Pasiones del alma*). Lejos de tal posición, el que la problemática en torno a la relación cuerpo-alma aparezca en determinados pasajes de sus investigaciones y no en otros, nos enseña que esta distinción sólo resulta un presupuesto ineludible en toda teoría epistemológica, de lo cual se desprende, y en esto reside indirectamente el principal descubrimiento del francés, que no existe una tal distancia entre el cuerpo y el alma, y que su diferencia sólo se efectúa allí donde se ve provocada por el hombre, como encuentro inevitable de su investigación epistemológica, de su forma de conocerse a sí mismo y desde sí conocer el mundo⁶. Spinoza dirá más tarde que el hombre sólo puede conocer dos de los atributos de la Sustancia, el pensamiento y la extensión, precisamente por ser él mismo pensamiento y extensión.

A esta exigencia epistemológica hemos de relacionarle aquella que nos ha aparecido ya en Leibniz: toda fuerza es al mismo tiempo en dos sentidos, activa y pasiva. Su distinción ¿resultaría también como consecuencia del proceder del hombre en su investigación? El punto de partida de Leibniz, alejado de todo subjetivismo epistemológico, no da lugar a dudas⁷.

Descartes y Leibniz nos enseñan cómo vienen a confluir un principio de indeterminación para la dualidad (cuerpo-alma, extensión-movimiento, fuerza pasiva-fuerza activa) y un principio de no contradicción como exigencia epistemológica, que nos está exigiendo la no reducción de la dualidad, el mantenimiento de una diferencia que a cierto nivel resulta insalvable. El resultado es esa nueva cualidad de la relación.

Si bien seguimos caminando junto a Leibniz, éste nos conducirá a pensar la dualidad como

⁵ *Estoy unido a él (al cuerpo) estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él.* R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Biblioteca de los grandes pensadores, RBA Coleccionables (Trad. Juan Gil Fernández)

⁶ En las *Reglas para la dirección del espíritu* (regla XII) dice Descartes que *cada cosa debe ser considerada en relación a nuestro conocimiento de modo diferente que si hablamos de ella en cuanto existe realmente* (tener en cuenta que está comparando aquí la realidad y el conocimiento, y no lo real y aquello que sólo percibimos confusamente; no hay conocimiento confuso, esto mismo no es más que ausencia de conocimiento), poniendo el ejemplo de la distinción entre la extensión y la figura, distinción que no es tal en la realidad de los cuerpos, sino *partes que nunca han existido separadas unas de otras* aunque así las pueda separar nuestro entendimiento, nuestra mente. Lo interesante es que algo antes de ofrecernos esta primera norma para la investigación ha estado hablando sobre el problema del cuerpo y el alma, afirmando sobre ello que *esa fuerza espiritual no es menos distinta de todo cuerpo, que la sangre lo es del hueso, que es un sola y misma fuerza que a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello, otras a la cera.* (Op.cit. ed. Alianza)

⁷ La polémica de Leibniz contra el subjetivismo está muy bien delimitada en el artículo de Q. Racionero, *Verdad y expresión. Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno* (en *GW Leibniz. Analogía y expresión*).

constitución ontológica implicada en la naturaleza de las cosas. Spinoza en cambio no lo verá así, en el sentido en que para él pensamiento y extensión son dos de los infinitos atributos de Dios o la Naturaleza, los dos que sólo el hombre, por ser extensión y pensamiento, puede conocer, no existiendo entre ellos y desde ellos una relación especial e íntima, sino un “tosco” paralelismo garantizado desde Dios⁸. Intentaremos mostrar con Leibniz cómo cada miembro de la dualidad es límite (de integración) y condición de posibilidad del otro, y que su articulación se lleva a cabo desde una peculiar posición que, sólo porque se encuentra más allá de tal distinción dual, la supera y la recoge en su seno, la sostiene, dando pie a que la relación que las distancia no pase por anular sus diferencias.

Como hemos dicho, la fuerza unifica las determinaciones espacio-temporales de los cuerpos, en el sentido en el que se encuentra “más allá” del espacio-tiempo (propriamente, su concepto representa el movimiento atrapado bajo una determinada problemática, que no es otra que la del estudio de la diferenciación de los cuerpos en lo existente). Pero la dualidad activa-pasiva de la fuerza guarda una estrecha relación con la dualidad espacio-tiempo. Todo cuerpo, como determinación activa de la fuerza, señala ese lugar donde se efectúa la violencia *entre* los cuerpos (donde *se esfuerza, se opone, se resiste*), cuyo fruto son esas distancias que los delimitan en la materia, su corte dimensional o espacial. Pero por otro lado, todo principio formal, como determinación pasiva, señala a su vez una posición en la diferenciación como corte direccional o temporal (ese *conato o esfuerzo*), cuyo resultado continúa esos límites demarcados por el primer momento de expresión de la fuerza, explicitando la relación entre cuerpos como el hasta dónde de la expresión de sus inercias (o potencia, en términos más spinozianos). Ambos cortes se articulan dando lugar al continuo espacio-temporal como campo de expresión de la fuerza⁹. En el plano extensivo todo tiende a alejarse de todo, sus límites demarcan series de cualidades (resultado de la relación) que se distribuyen divergentemente sobre las superficies (son esas superficies en sus distanciarse unas de otras), que entran en relaciones de “partes extra partes” haciendo pasar la diferencia de los cuerpos

⁸ Soy consciente de que no estoy haciendo justicia aquí a la filosofía de Spinoza. Para ser sinceros su noción de individuo nace de una articulación de los planos del pensamiento y la extensión muy similar a la que mostraremos tiene lugar en Leibniz en la mónada, con algunas diferencias que giran en torno a lo que entiende cada uno de ellos por sustancia como ese plano de composición de dicha articulación (por ejemplo, en el caso de Spinoza la articulación se podría extender a los infinitos atributos de la sustancia). Resultaría interesante profundizar más en la relación entre ambos autores, atendiendo especialmente a lo que parece una estrategia de Leibniz para salir de algunas de las problemáticas expuestas en el primer libro de la *Ética*, parte que él conocía, y que no es otra cosa sino la famosa afirmación de que las mónadas no tengan ventanas.

⁹ El plano de composición de la fuerza representa un continuo entendido como un infinito en acto (*Monadología*, § 65) que integra las posibles determinaciones en ambos sentidos. La diferencia con Spinoza se encuentra en que el mundo leibniziano se forma a base de “pegar recortes”, en la convergencia llevada a cabo de la mano de Dios de todas las mónadas o sustancias, pareciendo que el hecho de que tengan o no tengan ventanas determina su distancia con la Naturaleza de la *Ética*, que no posee las marcas de un puzzle divino.

por el exterior, desde donde se recurre al buen término medio para generar la totalidad, la falsa calma detrás de la violencia, la ilusión del paso al infinito (la circunferencia y el polígono de infinitos lados); en el plano intensivo las determinaciones se encuentran en disposición de estrechar sus lazos, las cualidades de los cuerpos se distribuyen en series convergentes, “partes entre partes”, que hacen pasar la diferencia por el interior de los cuerpos poniendo en relación justamente aquello que no tiene una medida común, no totalizando sus diferencias unos con relación a otros, reducidas a ese algo común, sino respecto a sí mismo, a esa cualidad suya que no es compartible por otra cosa, donde no es posible llegar a un acuerdo y se desata de nuevo la violencia detrás de la calma ilusoria (los términos de dichas series no son partes, notas de un mismo infinito, sino grados, variaciones sobre ese infinito; los colores y el blanco); el resultado de la composición de ambas dimensiones es la cualidad de la fuerza en el infinito: el subsuelo barroco que anida en los cuerpos, que reproduce continuamente esa inquietud de la materia que se determina a nivel de las sustancias individuales (si componemos ambos ejemplos el resultado sería un arco iris, la ilusión de la circunferencia de dar soporte con su motivo fantasmático a la expresión de la diferenciación cualitativa del color, que solamente de este modo puede llegar a ser representado, posibilidad a la que da pie su misma naturaleza, el devenir que lo hace nacer y morir en el blanco)¹⁰. Este primer nivel de la diferenciación de lo existente, dimensión pre-individual, es ese subsuelo ontológico exterior-interior de la sustancia donde la dualidad no ha sido todavía “superada” sino ofrecida en su natural articulación: no hay que buscar por tanto a este nivel unidad sustancial alguna, o bien caeríamos en las precariedades de un lado o en las del otro, o bien ofreceríamos como solución una mezcla de ambos confusa y mal analizada; en todos estos casos es el conocimiento el máximo perjudicado, condenado a una eterna falta de madurez.

Aquello que determina la fuerza en su caída en uno y otro de sus sentidos es la relación. Las interacciones mecánicas entre los cuerpos, como realizaciones de la fuerza, van modelando cierta textura entre ellos, multiplicando las cualidades presentes y simultáneas que se van componiendo a medida que transcurre el tiempo¹¹. Resulta absurdo preguntarse acerca

¹⁰ Ese componente “ilusorio” tiene su manifestación epistemológica en el hecho de que si bien Leibniz lleva el racionalismo hasta su extremo, la completud que tal exigencia introduce en el mundo no llega a ser nunca accesible al conocimiento del hombre, al que sólo se le ofrece de forma inadecuada, tras un paso al límite donde se envuelve la infinitud de lo desapercibido para intentar salvar las carencias de una intelección a la que finalmente sólo le está permitida la traducción o interpretación del texto original inscrito por Dios en las cosas (pero esta “carencia” muestra toda su potencia creativa del lado de la teoría de la percepción, además de que su oscuridad constituye ese fondo desde el que se sostiene la individualidad de la mónada). Lejos están aquí las posturas de Leibniz y de Spinoza. (ver Pardo, J.L. *El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro*, en *G.W. Leibniz: analogía y expresión*)

¹¹ Al desarrollar la noción de extensión advertí que es relativa a algo que debe extenderse y significa la

de aquello que aporta la unidad sustancial a tal composición, pues su principio es supuesto “a priori”, puesto que no es sino el otro miembro de la dualidad que queda oculto en la relación y que no puede darse como presente a la vez o en el mismo sentido. No habrá que buscar por tanto la unidad sustancial en algún lugar trascendental o un principio de subordinación dentro de una jerarquía de términos universales, queda *entre* una determinación y otra como esa inercia que recoge sus transformaciones. El sentido pasivo o formal de la fuerza queda definido también durante ese proceso dinámico en el que el cuerpo se encuentra involucrado, pero no por la acción mecánica sino con ocasión de ella¹². El despliegue *en el tiempo* de los efectos violentos de la fuerza lleva de suyo la integración de esas (infinitas) determinaciones espaciales, síntesis que tiene como resultado la actualización de la fuerza pasiva, la determinación de su unidad en el cambio. Vemos así cómo este sentido de la fuerza obtiene su principio (límite y condición de posibilidad suya) del otro miembro de la dualidad que subsiste inmanentemente en él mientras se mantiene oculto como rastro que el devenir va dejando en el roce con los cuerpos, siempre dispuesto a ser desvelado por la mirada del investigador (cómo la cara cóncava de una gota multiplicada infinitamente por la lluvia esconde tras el número una diferenciación cualitativa que sólo la luz blanca alcanza a proyectar en el continuo)¹³.

La fuerza es una noción relacional y sólo alcanza su correcta definición en un espacio relacional: es la relación y en la relación entre cuerpos como éstos obtienen su orden y unidad desde la resolución de la naturaleza dual de la fuerza tal como la hemos definido, sin recursos extraños que sometan el conjunto de sus diferencias.

La dualidad de la fuerza, exterior-interior de los cuerpos, nos delimita entonces un primer nivel de la diferenciación de lo existente: su afuera, el afuera de la relación, antesala de lo individual, dimensión inorgánica de la materia cuyo acontecer es atmosférico (lo individual de un color, de un paisaje, de una sonrisa o de una estación del año son ejemplos del tipo de singularidad pre-individual que adoptan a este nivel los cuerpos, que los recorren, o más bien los sobrevuelan, haciendo temblar sus superficies, asomando en ella sus rostros pero de forma desorganizada, libre, fantasmática).

difusión o sea repetición (repetición continua simultánea) de cierta naturaleza: (...) el principio insito de cambio y de perseverancia (la fuerza) (...) que es doble, pasivo y activo. La figura (textura de la extensión) es cierta limitación o modificación de la fuerza pasiva o masa extensa. (Examen de la física de Descartes)

¹² *En realidad los cuerpos siempre reciben del choque un movimiento propio que poseen por fuerza propia a la que el impulso ajeno sólo ofrece la ocasión y, por decirlo así, le determinación de obrar. (Examen de la física de Descartes)*

¹³ *La fuerza primitiva se transforma en derivativa en el choque de los cuerpos, esto es, en cuanto el ejercicio de la fuerza primitiva se vierte hacia dentro o hacia fuera. (Examen de la física de Descartes)*

La *mónada* no es más que el cuerpo individuado desde la noción de fuerza, el adentro de la relación, entendido como la disposición organizada de una multiplicidad de singularidades, es una sustancia simple, una unidad de integración en lo compuesto. Este proceso de integración dota a una mónada de su singularidad propia, alejada de la mera explicación en términos de un todo definido en función de sus partes constituyentes; la mónada no tiene partes, en el sentido de que esa peculiar forma que tiene de integración la hace alcanzar un grado de unidad que va más allá de la mera reunión de determinaciones espacio-temporales. La mónada, por tanto, no se divide sin cambiar de naturaleza y no puede comenzar a ser o dejar de ser en su singularidad sino de golpe, pues, como hemos dicho, no se define por una suma de partes que se puedan ir acumulando en series, sino por su integración en función de un principio propio. Tal principio de integración es bidireccional, nace de la composición de las dos dimensiones de la relación, el afuera y el adentro de los cuerpos, el fondo atmosférico, inorgánico e informal de la materia y las realizaciones en ella de las fuerzas, y el contorno sustancial y orgánico donde se actualizan las transformaciones de la forma¹⁴.

Los elementos que integra la mónada en su unidad se denominan órganos¹⁵. Un *órgano* está formado de pliegues y repliegues que le caracterizan y que él a su vez integra, es un sistema complejo de fuerzas integradas en dichos pliegues y repliegues que le son propios y que determinan su función o más bien son determinados por ella. Dicha función y caracterización del órgano no surge sino de una adaptación, de un diálogo, con un medio que se llama externo, justo en el momento en el que la noción de órgano implica la diferenciación de una unidad compleja y no el punto simple donde se analiza o resuelve una suma de fuerzas. La función que desempeña un órgano determina y es determinada por su relación con ese medio externo: metaboliza o interpreta una pregunta que le presenta en términos de una situación que requiere su acción, no subsume dicha situación mediante una serie de reglas fijas adheridas a su superficie plegada (se diferencia en esto a la materia inorgánica, sin órganos), por esto hemos dicho que interpreta la situación que le afecta, la metaboliza o la integra en ese movimiento de plegado y replegado interno que le caracteriza y del que nace su respuesta, tras la cual el órgano, dado ese movimiento interno que implica también un ser

14 Es a este segundo nivel formal donde ha de afirmarse con propiedad el atomismo leibniziano, desmarcándose del atomismo anterior: Leibniz no defiende la existencia de átomos materiales, pues a nivel de la materia sólo encontramos la divisibilidad infinita del laberinto del continuo y el torbellino de fuerzas que lo recorre sin cesar. (En relación a este asunto el artículo de A. Rioja, *Atomismo y monadología: Leibniz a través del espejo*, en *GW Leibniz. Analogía y expresión*)

15 Una mónada está compuesta de infinitos partes u órganos integrados en un paso al límite en un individuo, límite(s) o corte(s) que se llevan a cabo en la interacción definida dentro de un espacio dinámico y relacional. Sobre el órgano como parte de la mónada: *Monadología* (§ 25), *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (§ 7,10)

afectado por la situación exterior, ha cambiado. A todo órgano le corresponde un devenir propio donde cambia continuamente, un cierto ritmo que determina su función en relación con los órganos adyacentes y con el entorno que metaboliza. Si damos el salto a la mónada, no diremos ahora que ésta tiene una función, sino un hábito¹⁶, que resultará de la integración de la función de sus órganos componentes. El *hábito* es el efecto activo (“violento”) de la memoria (veremos más adelante en qué consiste ésta), resulta de la resolución de componer una gran cantidad de inclinaciones que nacen en el interior de la mónada, inclinaciones que son el resultado del trabajo de integración que lleva a cabo la función de sus órganos componentes en esa resolución metabólica con los datos o afecciones que definen una situación exterior; la integración de estas inclinaciones es lo que Leibniz llama “apetición” (la realización de la cual define el hábito). El proceso es complejo y se fundamenta en dos sentidos o efectos de la memoria, el activo: *memoria-hábito*, relación del cuerpo y su entorno (que tiene su adentro como supuesto, sentido de dentro a fuera), y el pasivo: *memoria-percepción*, relación del cuerpo y su contorno (que tiene el afuera como condición, sentido de fuera a dentro). El devenir de la mónada comporta a un mismo tiempo tanto la *realización* de un hábito como la *actualización* de su percepción.

La *percepción* se define como un estado interno y pasajero de la mónada que representa su perspectiva actual sobre el mundo, conocimientos movilizados a la hora de afrontar una situación. La *apetición* es la expresión del hábito (principio interno) que da lugar al paso de una percepción a otra por medio de la integración de las inclinaciones definidas desde la afección que es “ocasión exterior” en la percepción actual transformando ésta en una nueva percepción. Toda percepción, como corte en el proceso apetitivo que define a la memoria-percepción, implica la integración de la situación presente (que es ocasión exterior o nace de ella) en el conocimiento pasado movilizado para afrontarla. El hábito surge de esta integración del pasado en el presente y del presente en el pasado; el hábito define desde esta perspectiva el principio interno que integra todos los estados interiores por los que pasa la mónada en su continuo devenir o cambio. No sólo el hábito da cuenta de esta integración que tiene lugar en la memoria-percepción y explica su devenir, sino que a su vez, el hábito nace de este proceso apetitivo renovado, es decir, que el proceso apetitivo que determina el cambio dentro de la memoria-percepción (desde el hábito, que gestiona la integración de los datos sensibles en inclinaciones y/o en la apetición) determina a su vez la realización del hábito dentro del devenir de la memoria-hábito como algo en continuo cambio.

¹⁶ A partir de aquí ofreceremos una interpretación de la *Monadología*, § 11-28 (§ 11-18 para lo relacionado con la memoria-percepción y § 25-28 con la memoria-hábito).

La apetición, actualización de los cambios dentro del devenir de la memoria-percepción, y el hábito, realización del cambio dentro de la memoria-hábito, son dos procesos que se alimentan de manera inmanente el uno al otro y que explican el famoso paralelismo entre el devenir del estado interno de la mónada: su espíritu o alma, y el devenir de su estado externo: su cuerpo.

Al igual que decíamos que un órgano se encontraba en continuo cambio, pues su función no subsumía la situación exterior sino que esta situación era capaz de afectarle, la mónada, dice Leibniz, está continuamente cambiando¹⁷. Por tanto su hábito no subsume la situación exterior sino que se inserta en ella, es la realización de la acción formando parte del acontecimiento nacido de un estado de cosas que entran en relación. Es este *acontecimiento*, que sobrepasa a la acción realizada (es siempre atmosférico), aquello que afecta a la mónada directamente, y lo hace en los dos sentidos, tanto en su corporeidad como en su naturaleza espiritual. El acontecimiento es de naturaleza espacio-temporal, encierra también una dualidad, es decir, se encuentra más allá de ella, la supera; afecta por una parte al ritmo desarrollado por el hábito y, por otra, a la percepción. Si consideramos la mónada como sujeto, los predicados que integra son acontecimientos, como “pasar el Rubicón”, “vencer a Darío y a Poro”... Estos acontecimientos son constitutivos de la esencia de la mónada.

La *Memoria*, definida como el conjunto de estos acontecimientos que sobrepasan las acciones de las mónadas y donde éstas se insertan, recoge esas esencias de las mónadas. Este sentido absoluto de la memoria encierra los dos términos de su dualidad en su articulación en cada una de las sustancias monádicas (memoria-hábito y memoria-percepción), sentido de unidad para la dualidad que se define como *virtual* y que encierra la dualidad actual-real¹⁸. Esta naturaleza virtual de la memoria que se conserva en sí misma (en Dios, como Memoria) nos explica tanto el hecho de que encierre percepciones (posibles) que han sobrepasado nuestra acción sin tener conciencia de ellas y que son actualizadas más tarde por requerimientos de la situación a través de la memoria-hábito¹⁹, como el hecho de que esa memoria-hábito no ponga en juego toda la Memoria, sino que sólo actualice la parte requerida, permaneciendo esa virtualidad no requerida en un estado no consciente. El que la mónada (en su ser dual) se vea sobrepasada y afectada por el acontecimiento donde introduce su acción (su perfección) se debe a su naturaleza imperfecta, que es incapaz de comprender la

¹⁷ *Monadología*, § 10.

¹⁸ Dualidad (actual-real) que recoge los procesos de actualización en la memoria-percepción y de realización en la memoria-hábito.

¹⁹ *Monadología*, § 23.

situación de la que participa (la interpreta, según dijimos)²⁰.

Leibniz distingue entre la esencia o idea de una mónada, que comprende todo aquello que expresa y que hace referencia a la virtualidad de la Memoria (expresa por otra parte nuestra unión con Dios), y su naturaleza o poder, que tiende siempre a alcanzar la perfección de su esencia o idea singular²¹, y que determina la percepción (actual) de la mónada mediante la relación íntima entre la memoria-hábito y la memoria-percepción²². La esencia singular o idea de una mónada constituye la perspectiva que tiene del mundo; de esta manera, dice Leibniz, la relación que existe entre el mundo y sus mónadas es la misma que tiene una ciudad y el conjunto de las perspectivas que de ella tienen cada uno de sus habitantes. Queda por garantizar la convergencia de todos esos puntos de vista sobre un mismo mundo, pues a diferencia del ejemplo de la ciudad, una mónada no tiene una perspectiva sobre el mundo, sino que *es* esa perspectiva, de tal modo que si el mundo es el conjunto de todas las mónadas, y por tanto de todos los puntos de vistas sobre sí mismo, estos han de acomodarse unos a otros, evitando la divergencia entre puntos de vista que nos abren infinitos mundos posibles, convergencia de puntos de vista que se le impone a Leibniz desde sus convicciones racionalistas (presupuesto de máxima inteligibilidad del mundo). Garantizada la coherencia de todas las ideas o esencias, quedaría también garantizada al mismo tiempo la armonía entre los dos sentidos de la dualidad aplicados respecto al mundo; es la famosa **armonía universal** leibniziana. Basta que dicha conformidad entre las ideas se de en el entendimiento de Dios, cosa que de hecho se cumple (si hemos de considerarle como ser sumamente perfecto), puesto que ha tenido que hacer de este mundo el mejor, en el sentido que requiere la mentalidad racionalista de Leibniz: máxima inteligibilidad que implica una absoluta armonía o coherencia, mínima cantidad de principios para un máximo de efectos. Tal armonía hace que cada mónada contenga todo el mundo, aunque sólo de forma clara aquella perspectiva suya que es su memoria o esencia, el resto permanece en la oscuridad, pero se encuentra en unión con su zona clara de expresión en la medida en que a través de su esencia la mónada participa de Dios y el conocimiento de éste implica la conformidad de todos los puntos de vista en un mismo espacio (virtual)²³.

El orden existente entre las ideas en el entendimiento de Dios se repite a varios niveles dentro de la distinción dual. El dinamismo material encuentra una unidad en extensión,

20 *Monadología*, § 49. *Discurso de metafísica*, § 15. (Sólo podemos hablar del acontecimiento como algo ya inserto en el alma que lo expresa o actualiza y en el cuerpo que lo efectúa)

21 *Discurso de metafísica*, § 9.

22 *Discurso de metafísica*, § 16.

23 *Monadología*, § 71.

horizontal y colectiva, donde las melodías de desarrollo trazadas sobre su superficie entran ellas mismas en relaciones de contrapunto, desbordando cada una su marco y deviniendo el motivo de otra (su ocasión), de tal manera que la Naturaleza, en su totalidad, sea una inmensa melodía de los cuerpos y sus flujos. Sobre esta melodía horizontal encontramos, en armonía con ella, las series direccionales marcadas por los ritmos y/o hábitos, series que se encuentran acordadas entre sí sin mantener relación directa con las demás, que desarrollan su armonía vertical, coloreando en intensidad el devenir mecánico-material. Como vimos, sobre este concierto del mundo siempre pesa la amenaza de la divergencia disonante, razón por la que Leibniz le ha dado un director de lujo, nada menos que Dios, que recorre, persigue y acosa, que ya lo ha hecho desde la coherencia de su eternidad lógica, el devenir dentro de la dualidad de las mónadas, encargándose y habiéndose ya encargado desde siempre de la armonía. Resulta finalmente, para desilusión de algunos, que es entonces a través de Dios que se comunican esos sujetos divergentes y disonantes desde sus mundos carcelarios con el mundo más perfecto y ordenado, con el mejor de los mundos²⁴. Leibniz, que ciertamente profundiza y aporta con ello cierta claridad al tema del paralelismo, acaba por llegar al mismo punto desde el cual partía Spinoza, Dios. Resta sólo preguntarnos qué pasaría si eliminásemos tal recurso que hoy día parece menos justificable que nunca y cómo quedaría entonces afectado el problema del paralelismo, asunto absolutamente extraño al sentido común.

Bibliografía:

- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*, ed. Amorrortu 2002
- DELEUZE, G. *El pliegue: Leibniz y el barroco*, ed. Paidós 1989
- DELEUZE, G. *En medio de Spinoza*, ed. Cactus 2004
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas* Biblioteca de los grandes pensadores, RBA Coleccionables 2004, Traducción de Juan Gil Fernández
- DESCARTES, R. *Reglas para la dirección del espíritu*, ed. Alianza 2003
- LEIBNIZ, G. B. *Escritos de dinámica*, ed. Tecnos 1991
- LEIBNIZ, G. B. *Examen de la física de Descartes, Monadología, Discurso de metafísica, Nuevo tratado para la comunicación de las sustancias y Resumen de la Teodicea. Escritos filosóficos* edición de Ezequiel de Olaso, A.Machado Libros, S.A., 2003
- LEIBNIZ, G. B. *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. Alianza 1992
- RACIONERO, Q., ROLDÁN, C. (compiladores) *GW Leibniz. Analogía y expresión*, ed. Complutense 1994

²⁴ Pero esto estaba ya bajo otra forma presupuesto desde el principio, pues Leibniz establece el comienzo de la filosofía en la búsqueda de una definición de la verdad eterna desde la cual evaluar la certeza de los enunciados, la contención en el sujeto de un conjunto de predicados (principio de analiticidad). (Racionero, Q. *op.cit.*)

SPINOZA, B. *Ética*, ed. Alianza 2006

SPINOZA, B. *Correspondencia*, ed. Alianza 1988

Dionisos y la diferencia. Una nueva ontología: *en medio de* las oposiciones metafísicas. Diálogo entre Nietzsche y Heidegger

Juan Pablo Emanuel Esperón

“... ¿no se oculta detrás de la unicidad del querer algo más profundo que la voluntad misma, algo que Nietzsche sintió que debía definir de otra manera, recurriendo al lenguaje del mito? Tal vez Dioniso denomina un abismo, un abismo más profundo que el abismo de la voluntad”¹

1.-Introducción.

Es sabida la impronta que la filosofía de Nietzsche dejó en nuestro siglo, pero además es un filósofo cargado de futuro en el sentido de que plantea problemas que determinan los tiempos venideros. Dejó un gran legado que como motor pone en movimiento nuestro pensar. Ahora bien, al abordar la filosofía de Nietzsche nos encontramos con varios inconvenientes que disponen y profundizan equívocos en su interpretación. Por un lado, Nietzsche es un pensador actual, es un gran crítico de nuestra cultura, por lo cual se torna difícil tomar cierta distancia de su pensamiento; por otro lado, la recepción de Nietzsche desde la segunda mitad del siglo XX está marcada por la decisiva y unilateral interpretación heideggeriana² que fue elaborada en los seminarios que impartió entre 1936 y 1946 y publicados en 1961, marcando una unidireccionalidad en los estudios nietzscheanos posteriores al considerarlo esencialmente un pensador metafísico. Para Heidegger, Nietzsche es el último pensador de la historia de la metafísica, o mejor dicho, en quien dicha historia llega a su consumación, pues su filosofía piensa al ser del ente y se le sustrae el ser en cuanto tal. Por otra parte se han alzado varias críticas que le objetan haberse ocupado casi exclusivamente, en su interpretación, de las obras tardías, fundamentalmente los escritos póstumos y deja sin considerar las obras tempranas y medias de su filosofía que contienen una crítica radical a la metafísica, y que muestran muchas vertientes en las que Nietzsche se sustrae al pensar metafísico.

Para Heidegger la confrontación con Nietzsche constituye una de las tareas centrales de la filosofía de este siglo y de los siglos venideros. Ello se evidencia en la gran preocupación que la filosofía nietzscheana despierta en él a lo largo de todo su pensamiento. También se ocupó

¹ V. Vitiello, “*Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia*”, p. 69.

² La lectura heideggeriana de Nietzsche es impulsada para salvarlo de algunas lecturas parciales de su filosofía, a saber, la nacionalsocialista de Bäumler que juzga la voluntad de poder desde un punto de vista ctónico y deja sin valor al eterno retorno, la interpretación vitalista cuya tesis sostiene la irracionalidad de la vida y la de los biografistas que ponen particular énfasis en las anécdotas del “hombre” Nietzsche.

de Nietzsche en el ensayo “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto” de 1950 incluida en caminos de Bosque, “¿Quién es el Saratustra de Nietzsche”? publicado en 1954 en conferencias y artículos, además del trabajo heideggeriano sobre Nietzsche en el tratado “¿Qué significa pensar”? de 1954. Pero Nietzsche en varios aspectos es un precursor de las ideas heideggerianas, es decir, hay muchos puntos de contacto entre ambas filosofías: el combate que elaboran contra la metafísica que a su vez compromete al destino del hombre mismo, ambos sostienen que ella no es una disciplina fundamental sino que debe ser superada o dejada atrás del mismo modo que la ciencia, la religión, la razón; en definitiva hay en ambos un cuestionamiento fundamental del antropocentrismo moderno, mostrando y tematizando al nihilismo que llevan y un camino en torno a su superación. Pero Heidegger, asimismo, subraya y pone todo su esfuerzo en hacer de Nietzsche un pensador de un único tema metafísico, esto es, la voluntad de poder subrayando los aspectos calculantes y racionales de ella, y la íntima relación que tiene con el eterno retorno. Pensar a Nietzsche como lo hace Heidegger solamente desde esta perspectiva hace que su filosofía este totalmente cerrada y clausurada, ubicando a Nietzsche como filósofo cúlmine y consumidor de la metafísica de la subjetividad y de la tecnociencia. Con la unilateralidad interpretativa heideggeriana la filosofía nietzscheana es vaciada de riesgo, riesgo que supone todo pensar en la multiplicidad y en la diferencia, que en Nietzsche quizás aparezca bajo la forma del perspectivismo, porque esta asegurado en la lógica del pensar representativo que supone la identidad de la voluntad de poder como voluntad de voluntad, calculante de valores que aseguran las condiciones de su crecimiento. Por todo esto es que la filosofía de Nietzsche está muerta en Heidegger, ya que él es quién pienso lo impensado en su filosofía. Pero nosotros sostenemos que Nietzsche además de ser un filósofo en sentido pleno es un pensador ontológico; su atención está centrada en torno al problema ser. De este modo, la recepción de la filosofía de Nietzsche viene determinada más bien por factores periféricos de su obra que por la comprensión del núcleo de su filosofía misma. Nietzsche renuncia a pensar filosóficamente desde un ámbito demostrativo como método universal, absoluto y necesario para llegar a la verdad, sin embargo el llamado pensador de la sospecha no renuncia a pensar desde una crítica radical a la cultura occidental. Sospecha que las bases, los supuestos de ella han dado suficientes indicios para ponerlos en cuestión desconfiando de su valides. Es por esto que el problema que recorre nuestra investigación es mostrar si Nietzsche anuncia una nueva experiencia del ser o, si como plantea Heidegger, es un filósofo que piensa y se mueve con categorías metafísicas.

Lo que intentamos aquí es pensar conjuntamente algunos aspectos de la relación entre Nietzsche y Heidegger por medio y a través de sus filosofías de manera que ambos se sobrepunen mutuamente y no decidir y justificar a una por sobre la otra. Sobreponiéndolos y contrastándolos logramos pensarlos en conjunto. De este modo, Nietzsche se sustrae a la petrificante y unilateral interpretación heideggeriana y logramos que ambas fluyan y dialoguen dinámicamente. Ambos pensadores son indiscutiblemente actuales y sus filosofías son determinantes para comprender nuestro mundo pero a la vez transportan un gran flujo de pensamiento para el futuro filosófico. Aunque la interpretación heideggeriana de Nietzsche no puede ser pasada por alto, señalamos que debe ser matizada y corregida en los que a continuación proponemos y futuros señalamientos necesarios para seguir pensando. Pero de modo general tengamos presente que ambos filósofos tematizan desde su perspectiva la experiencia de la disolución de fundamento, ello sugiere, superar las estructuras metafísicas

El artículo que presentamos se inscribe dentro de la actual discusión sobre el lugar que ocupa la filosofía de Nietzsche en relación a la interpretación heideggeriana cuestionando y polemizando su unidireccionalidad al considerarlo como el pensador que consume “historia de la metafísica”, caracterizada por el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser y su diferencia con lo ente (la diferencia ontológica). Nosotros proponemos una lectura del joven Nietzsche donde consideramos que la noción de Dioniso que elabora en “el nacimiento de la tragedia”³ es la comprensión, la problematización y la expresión de la diferencia⁴ en cuanto que piensa de una nueva manera al ser junto al devenir y, en este sentido, dispone un movimiento que transita “entre” las oposiciones binarias hacia la superación del pensar fundamentador (metafísico).

En primer lugar, partimos en nuestro análisis del marco teórico heideggeriano donde la metafísica occidental se constituye y se caracteriza desde su comienzo histórico por estar determinada desde una estructura de pensamiento binaria que presupone la lógica de la

³ Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe - abreviadas como KSA – Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980*. En adelante utilizaremos para las referencias bibliográficas la sigla mencionada (KSA), el tomo y la sigla de la obra particular en cuestión, el capítulo y la página, en este caso, para el Nacimiento de la Tragedia, KSA, I, GdT. Por otro lado, todas las citas textuales de la obra de Nietzsche se harán según las traducciones de Andrés Sánchez Pascual y que pertenecen a la editorial Alianza de Madrid; en cualquier otro caso, será aclarada la procedencia de la traducción de los textos.

⁴ Las lecturas de Bernard Pautrat, Jean Michel Rey y Sarah Kofman de los años 60’ y 70’ piensan la diferencia basados en ciertos aspectos de la interpretación derridiana de Nietzsche, pero no problematizan la diferencia en sí misma, sino que sus estudios están orientados a responder qué es la diferencia, y en este sentido, siguen pensando metafísicamente. Cfr. B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Seuil, 1971; J.M. Rey, *L’enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil, 1971; y, S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, París, Seuil, 1972.

identidad. Está constituida por dos polos que se oponen entre sí para luego fundamentar la reducción de uno al otro, discurso que pone en marcha a la metafísica misma y a la propia historia de occidente. Tal estructura doble y de oposición que instituye Platón al establecer dos realidades opuestas en donde una funciona como fundamento de la otra, y donde la verdad opera del lado del fundamento en detrimento del otro, termina por adoptarse en toda la historia de la metafísica elaborando de diferentes maneras la reducción: de lo múltiple a lo uno (antigüedad griega), de las creaturas al creador (medievo), y de lo representado a la representación (modernidad).

Heidegger coloca a Nietzsche en un lugar particular de la historia al pensarlo como último pensador metafísico. Incorpora a Nietzsche en su proyecto filosófico y el lugar que ocupa pareciera ser, muchas veces, ambiguo, porque la noción misma de consumación es ya problemática dado que ella implica al mismo tiempo término y comienzo, es decir transición. En este sentido, Nietzsche consume y comienza a la vez, transita de un lugar hacia otro. Por ello, sostenemos que Nietzsche además de ser un filósofo en sentido pleno es un pensador ontológico; esto es, que su atención está centrada en torno al problema del ser y la diferencia. Socava las bases mismas del sistema de pensamiento binario, destruye su fundamento, la *arkhé* en torno al cual se ha constituido todo el pensamiento y la cultura occidental en su totalidad. De este modo, queda en suspenso todo par de contrarios de la lógica binaria y se des-oculta lo que verdaderamente hay que pensar: *el entre, el medio* del binarismo⁵ (la diferencia). Intentamos mostrar, por ello, que Dioniso es posibilidad, apertura del *entre*, del *Ereignis*. Es la transgresión de todo límite, es experiencia vital y sagrada a la vez que remite al límite, a la forma: lo apolíneo. Asimismo, lo dionisiaco transforma la tragedia de vivir en una experiencia, un éxtasis sagrado donde se es otro y con otros. Lo dionisiaco habita en el *entre* de las fuerzas de las oposiciones binarias de la metafísica. El *entre o medio* es la apertura originaria (*Ereignis*) al devenir múltiple.

2. Filosofía y metafísica.

La filosofía nace a partir del cuestionamiento del ser-humano por la totalidad de la realidad en la que está inmerso, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta qué es el ser, como asimismo, por qué es el ente y no más bien la nada;⁶ dando lugar, de este modo, a una íntima relación entre ser y hombre, dado que el hombre es el que pregunta por el ser y el ser solamente puede ser anunciado por el hombre. Cuando nos involucramos ante el problema

⁵ Cfr. M. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, p. 14 ss.

⁶ M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 39.

en cuestión e intentamos hoy contestar a estas preguntas, estamos, pues, ante la misma dificultad que da inicio a la filosofía en sentido propio, pero que ha producido, también, el desarrollo de lo que Heidegger llama “Historia de la Metafísica Occidental”. Replantear estas preguntas entre nosotros es situarnos ante el asunto del pensar propio que asume la filosofía en cuanto tal. Ante la urgencia de la gravedad de aquel asunto que los primeros pensadores griegos supieron escuchar y señalar, los filósofos posteriores resolvieron contestar que lo que tenemos delante es esto o aquello.⁷ Respondieron con una determinación expresada en la proposición “S es P”,⁸ Sucede, pues, que se dispone la respuesta al preguntar que inicia la filosofía bajo una estructura lógica⁹ de pensamiento que lo determina, lo fija y, por ende, lo limita. Ante la pregunta ¿qué es el ser?, se responde el ser es esto o aquello. En estos casos, y en cualquier otra definición que se pueda ofrecer, estamos respondiendo con un ente determinado, con algo determinado. Un ente es algo que “es”, pero no el “ser”. Preguntar por el ser y contestar con un ente revela un “desvío” (Irre), que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía tal como nos ha llegado a ser conocida (como historia de la metafísica), así también como de la propia historia de occidente. Nos señala,

“esto es lo que rige en la tradición desde el comienzo (*Beginn*),¹⁰ lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente¹¹ como lo que inicia (*Anfang*)”.¹²

El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama, “época”. Por ella entiende, pues, el exhibido ocultarse del ser. El ser

⁷ Con la expresión “primeros filósofos” nos estamos refiriendo a Heráclito y Parménides, y con la expresión “filósofos posteriores” a la tradición filosófica desde Sócrates y Platón en adelante.

⁸ Una proposición es una relación de carácter atributivo entre términos, la cual tiene la propiedad de ser verdadera o falsa. La estructura de toda proposición es vincular o relacionar un término llamado sujeto con otro llamado predicado a través del verbo. De ahí la sigla S es P. Lo que aquí está en cuestión no es ni el término sujeto ni el término predicado, sino qué comprendemos por la noción “es” que los vincula. La tradición filosófica adoptó como respuesta al problema la conceptualización que Aristóteles señala en el libro delta de la Metafísica “el ser se dice de muchas maneras”, se dice primariamente de la sustancia y secundariamente de los accidentes. Aristóteles, *Metafísica*, delta, 2, 1003^a, p. 162.

⁹ La lógica es una ciencia formal que estudia los métodos y principios para diferenciar un razonamiento correcto de otro incorrecto; y, a su vez, establece las condiciones de la proposición, la definición y la inferencia correcta.

¹⁰ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿Qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (*Historie*) que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (*Geschichte*), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior.

¹¹ La diferencia ontológica.

¹² Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, p. 111.

se sustrae al desentrañarse en el ente, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *aletheia*. Al producir el des-ocultamiento de todo ente, funda el ocultamiento del ser. Pero cada época de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser.¹³ El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso está destinada a constituir a través de los entes las distintas épocas de la historia del ser. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido. La historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente desocultándolo, pero ocultándose él mismo.

3. El principio de identidad. La puesta en marcha de la metafísica.

Desde su comienzo, entonces, la metafísica nace ligada, de modo general, en torno a una lógica binaria de pensamiento que permita la búsqueda de un fundamento o principio (arkhé) que permita explicar la relación entre las cosas existentes y el pensamiento. Asimismo, esta lógica asume una disposición y determinación particular del discurso (logos) de aquello pensado y fundamentado cuya nota distintiva es el acercamiento a la verdad. Cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, convierte en una exigencia racional que este dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas,¹⁴ asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo porque caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida, lo que destruiría la su esencia misma. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no la requieren, dado que son absolutas, universales y necesarias, además deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes.

“La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar su reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales”.¹⁵

¹³ Esta difícil concepción se halla en íntima conexión, como es evidente, con la idea de tiempo. Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (*Geschichte*), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (*Historie*) óptica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, L. alfa, p.74, 982^a.

¹⁵ E. Corti, “*La inteligencia y lo inteligible*”, p. 23.

En su historia encontramos que la identidad se ha constituido como principio fundamental, es su pre-sub-puesto supremo. ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado,¹⁶ y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento. Según Heidegger, al adoptar la identidad como pre-sub-supuesto, la filosofía desvía el camino iniciado por Parménides y Heráclito,¹⁷ dando comienzo,¹⁸ a la metafísica y constituyendo la historia misma de occidente.¹⁹ De este modo, sólo será pensado lo ente y se dejará sin pensar al ser, como así también la diferencia entre ser y ente.

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental gracias a Parménides, la cual reza: “*tò autó (estin) eînaí te kai lógos*”,²⁰ que Heidegger traduce: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*”.²¹ Reparemos en la cita; *to autó*, en griego significa “lo mismo”, pero es comprendido bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como igualdad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que en la frase de Parménides leída desde la tradición filosófica opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué?, porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó* en griego, *idem* en

¹⁶ Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

¹⁷ El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de *Physis* y *Logos*.

¹⁸ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿Qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (*Historie*) que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (*Geschichte*), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior.

¹⁹ Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (*Geschichte*), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (*Historie*) óntica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

²⁰ VV.AA, *Los filósofos presocráticos*, tomo I, p.436-438.

²¹ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 69, “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein”.

latín, *das Selbe* en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se comprende al “es” como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente como lo fundado se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia-diferenciante* con lo ente. De este modo, la identidad, presupuesta en la metafísica, dispondrá un lugar privilegiado determinado por el ser o por el pensar que permitirá un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real. En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto *adaequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos en sentido lógico y forman una unidad en sentido óntico. Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto certeza, certeza que tiene el yo-sujeto ente la objetividad del objeto (certeza de la representación). Pienso, luego soy.²² Dado que fuera del pensamiento nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna esta determinada como *Identidad Subjetiva*. La identidad es comprendida entre la representación y lo representado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo, ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, este se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.²³ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo

²² “Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –**pienso, luego soy**– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba”. R. Descartes, *Discurso del Método*, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

²³ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”.

representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto.²⁴ Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya en ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad en cuanto tal queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí la identidad sujeto-verdad-objeto. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad la ciencia se asegura el éxito de su dominio a través de la técnica porque le está garantizado de antemano la unidad de su objeto.

4. De la técnica hacia su esencia

Si comprendemos al ser o al pensar como fundamento de lo ente, cuyo presupuesto es la identidad, estamos, de este modo comprendiendo al ser como lo técnico que es producto de nuestra obra, que podemos manejar, organizar, clasificar, producir y destruir. Ahora bien, según Heidegger, nuestra época está determinada por el dominio técnico, esto es, la época de la consumación de la metafísica; esto significa, por un lado, no que esta haya acabado o finalizado, sino que ella misma ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; por otro, al desplegar todas sus posibilidades muestra sus propios límites, lo cual nos coloca de algún modo fuera de ella. Esta disposición en la que el ser se relaciona con el hombre bajo la forma de asegurar todo sometiéndolo al cálculo pero que, al mismo tiempo, el hombre mismo es tomado como cosa, a quien le viene impuesto lo técnico, constituye nuestra constelación.²⁵ En esta constelación ser y hombres están relacionados pero como cosas; se toma al hombre como ente y al ser como ente, en ambos casos como objetos manipulables, disponibles y calculables. El hombre mismo mentor de la técnica omniabarcante es, de este modo, desafiado por el ser de la misma, es decir, el hombre mismo se convierte en objeto de la tecnociencia. La constelación regida por la técnica, cuya consecuencia se despliega como consumación de

Descartes, *Discurso del Método*, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

²⁴ Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se lleve a cabo; llevando a su fin a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, las cuales quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado “idealismo alemán”, y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí está en cuestión.

²⁵ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 81.

la metafísica y sus posibilidades, es lo que Heidegger nombra con la palabra *Ge- Stell*, que traducimos por com-posición. Esta refiere a la esencia de la técnica. El *Ge* indica en alemán un conjunto, un colectivo, el guión indica que fijemos la atención en el verbo alemán *Stellen* que significa poner colocar. Si ponemos la atención en la com-posición de nuestra época técnica comprendemos esta constelación como lo calculable y asegurable, que a su vez, es mutua provocación alternante entre el ser y el hombre.²⁶ En esta mutua provocación el ser aparece como algo disponible y almacenable; y el hombre, como medio para un fin: material de trabajo, objeto de ciencia, de propaganda o de destrucción. El hombre es, desde esta perspectiva, mercancía, capital disponible.

5. El lugar que ocupa Nietzsche en la interpretación heideggeriana.

La metafísica es la historia del olvido del ser y la diferencia a favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos. Cuando el olvido del ser es total, la metafísica desplegado totalmente su tendencia. Se explicita a través de la técnica el nexo que une metafísica, dominio y voluntad. Ello es el sistema total de articulación de lo real en causas y efectos que prefigura en su imagen del mundo y que la técnica moderna realiza se constituye en la expresión de la voluntad de dominio como disposición del mundo y como sujeción del sujeto en estructuras de dominio. De este modo el pensamiento ha interrogado siempre al ente en cuanto a su ser pero identificándolo con un principio, desde Platón, con la presencia de lo presente. En la última época de la metafísica, la moderna, como último paso en torno a su consumación, es pensado el ser como ser-representado por un sujeto re-presentante, es decir que todo objeto se funda en la posibilidad de ser representado por un sujeto. Como se sabe, para Heidegger, Nietzsche no puede ser considerado como un pensador de la diferencia dado que en su filosofía se consuma la metafísica, esto es, el pensamiento objetivador donde se ha olvidado por completo al ser y su diferencia con lo ente. Esto sucede cuando Heidegger interpreta la noción de voluntad de poder que el mismo Heidegger traduce como voluntad de voluntad. Si se acepta esto la relación de Nietzsche con la diferencia sería solamente negativa y Nietzsche vendría a terminar el plan comenzado por Platón y continuado con Hegel. Pero la noción misma de consumación es ya problemática dado que ella implica al mismo tiempo término y comienzo, es decir transición, en este sentido, Nietzsche consume y comienza a la vez, transita de un lugar hacia otro.

Como afirmamos en el apartado anterior, a partir del cambio esencial de la verdad

²⁶ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 83.

integrada a la certeza moderna, el sujeto moderno esta seguro de sus representaciones. El objeto está asegurado en la representación del sujeto. Desde esta perspectiva el sujeto quiere tal representación, esto es la voluntad de representación. Lo que mueve a la representación es la voluntad, así la representación es concebida como producto de la voluntad de poder que violenta lo real. Esto es lo que sale a la luz en Nietzsche según la interpretación heideggeriana. Lo que el sujeto representa en sí mismo y para sí mismo se convierte en la entidad del ente, o mejor se convierte en la objetividad del objeto. Ahora todo es voluntad de poder. La voluntad de poder consuma la metafísica moderna en cuanto piensa a la substancia como voluntad de poder y como sujeto; por eso Heidegger interpreta al superhombre como el hombre guiado por la voluntad de poder, el hombre que es amo y señor de todo lo real en cuanto consumación de la tecnociencia, y todo ello para darse seguridad (todo tipo de manipulación tecnocientífica). Así, Heidegger también pone en relación la noción de eterno retorno que es el modo de realizar la voluntad de poder puesto que la manipulación técnica, desarrollo que implica más desarrollo, hasta el infinito, devenir que no tiene dirección, se repite constantemente como lo mismo, y el superhombre es aquel hombre capaz de asumir la voluntad de poder, lugar en que la historia de la metafísica lo a puesto para dominar al mundo es su totalidad a través de la tecnociencia moderna. El ser representado coincide, ahora, con el ser puesto por un sujeto. Las cosas son en cuanto son producidas y organizadas por la actividad (voluntad) del hombre. En consecuencia las sociedades modernas se presentan cada vez más integradas en su organización productiva y más controladas, a la vez. El hombre mismo es capital disponible, es materia para el trabajo. En la época de la metafísica realizada como técnica el ser mismo se ha sustraído completamente.

“... ¿no se oculta detrás de la unicidad del querer algo más profundo que la voluntad misma, algo que Nietzsche sintió que debía definir de otra manera, recurriendo al lenguaje del mito? Tal vez Dioniso denomina un abismo, un abismo más profundo que el abismo de la voluntad”.²⁷

6. La diferencia: “entre” la identidad.

Habíamos afirmado que la noción de identidad es por primera vez anunciada por Parménides: “ser y pensar son lo mismo”. Pero, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser que se halla en la frase de Parménides procede de más lejos que de la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de esta. La mismidad de pensar y ser es

²⁷ V. Vitiello, “*Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia*”, p. 69.

mutua pertenencia (*Zusammengehören*)²⁸ entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar.²⁹ Pero, ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional – con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente – el ser-humano³⁰ es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia ontológica originaria.³¹

Según Heidegger, el salto (*der Absprung*) nos conduce hacia los límites de la metafísica³² permitiendo pensar hoy cómo se manifiestan ser y hombre. Es un salto en dirección al ser mismo y su sentido, es el movimiento de retorno a la mutua pertenencia de ser y pensar; y, por otro lado, es un salto fuera de la razón lógica, fuera del ser en cuanto fundamento de lo ente, es decir, más allá de la identidad como presupuesto metafísico. Al llegar a este punto, el salto nos trae de regreso a la época actual donde la com-posición de ser y hombre en la forma de provocación propia de la constelación técnica nos permite pensarla como la mismidad parmenídea. Así, Heidegger afirma que:

“la mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*”.³³

La *Ge-Stell* nos lleva al *Ereignis* que podemos traducir como acontecimiento de transpropiación, pero Heidegger afirma que esta palabra, como palabra conductora de su pensamiento, no se deja traducir al igual que el *logos* griego. Ella remite, etimológicamente a *Er-Auguen*, que significa asir con la mirada, apropiar.

En la com-posición ser y hombre están referidos el uno al otro, el uno se apropia del otro; pero si penetramos con la mirada en lo profundo de la com-posición experimentamos el

²⁸ Heidegger dice que el pertenecer (*gehören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. La frase de Parménides habla de mutua pertenencia, donde la pertenencia determina lo mutuo. Cfr. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, pp. 68-73.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, pp. 68-73.

³⁰ En la noción *ser-humano* se devela la *relación presente entre (zwischen)* ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima unión entre la Identidad y la Diferencia. La Identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la Diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, 1990, pp. 68-73.

³² M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 77.

³³ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 85.

Ereignis, en donde ser y hombres están en relación de mutua pertenencia, y de este modo, acontecen. Pero Heidegger dice:

“lo que experimentamos en la composición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es solo el prelude de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la composición no se queda necesariamente detenida en su prelude, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la composición para llegar a un acontecer más originario”.³⁴

Esto es el llevar adelante la posibilidad de trascender la *Ge-Stell* en dirección al *Ereignis*, el sobreponerse a la composición transformando radicalmente la relación del hombre con la técnica, ya no como dominio de lo ente en general sino como al servicio del hombre y lo ente. Luego afirma

“el Ereignis es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica”.³⁵

Así, mediante el salto, abandonamos el lugar de la representación, donde la identidad está presupuesta, propio del pensar metafísico; y es posible, de este modo, la manifestación de un ámbito diferente, propio de un pensar contemplativo, donde ser y hombre mutuamente se pertenecen, se experimenta de un modo originario lo ente, y a la vez, se expropian las determinaciones metafísicas propias de la representación sujeto-certeza-objeto. Este es un ámbito donde la llamada del ser se deja escuchar, y donde el hombre reconoce su pertenencia al ser, que a su vez, es mutua. La esencia de la identidad nos condujo, entonces, a este dejar pertenecer mutuo que es el *Ereignis* y aquí acontece la diferencia. En un ensayo de 1929 llamado “*La esencia del fundamento*” Heidegger afirma:

“El desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser de lo ente, ya sea esta efectivamente real o no. Inversamente, en el desocultamiento de lo ente ya está implícito siempre ese mismo desocultamiento de su ser. La verdad óptica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a lo ente en su ser y a lo ser de lo ente. Ambas se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la diferencia de ser y ente (diferencia ontológica). La esencia de la verdad, que se desdobla necesariamente en óptica y ontológica, en general solo es posible cuando se abre esta diferencia”.³⁶

Aquí la diferencia se da “*entre*” lo que aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura que posibilita la aparición del ente. De esto se desprende el problema que está a la base de la metafísica y de por qué la diferencia es olvidada,³⁷ porque se ha reducido todo

³⁴ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 87.

³⁵ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 89.

³⁶ M. Heidegger, “*La esencia del fundamento*”, pp. 117-118.

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 469.

ente intramundano a la objetividad de la presencia. En definitiva el problema es *¿por qué la diferencia?* Ello nos lleva a plantear el problema de la diferencia en sí misma. Por ello, no podemos pensar la identidad sin referirla a la diferencia. Pensar la diferencia ontológica (*Unterscheidung*)³⁸ significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo³⁹ objetivo⁴⁰ y genitivo subjetivo⁴¹ a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente, y en el segundo se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir en cuanto “diferenciante”. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al “es” en el lenguaje como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad-viene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se “da” entre (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así Heidegger puede afirmar que

“sobrevvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra”.⁴²

Este ámbito oscilante quizás pueda pensarse como el devenir en cuanto devenir, esto es la diferencia-diferenciante.⁴³ Como movimiento propio, donde ser y hombre devienen, sea como el vaivén de las olas en la mañana intensa, sea como la serenidad del crepúsculo que se sumerge en el abismo (*Ab-grund*). Este abismo es el *Ereignis* que dispone el acaecer de un lugar común propiciando una triple inter-relación entre ser, hombres y entes. Esto es posible porque al hacer cuestión del pensar a la identidad en cuanto mismidad, ser, hombres y entes se encuentran en un claro, en un lugar abierto (*Lichtung*) en donde el hombre recupera su condición originaria, contemplativa del ser y los entes; y asimismo, tolerante, comprensiva y dialógica con respecto a los suyos.

Heidegger afirma en el prólogo a “*Identidad y Diferencia*”:

³⁸ Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevvenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevvenida y la llegada”. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p.141.

³⁹ El genitivo indica posesión o pertenencia.

⁴⁰ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

⁴¹ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

⁴² M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p.141.

⁴³ Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevvenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevvenida y la llegada”. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p.141.

“La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar”.

Un nuevo pensar tiene la tarea de cuestionar cómo la identidad se constituye en la diferencia y la diferencia en la identidad. La dificultad fundamental que encontramos en este nuevo camino es el lenguaje del que disponemos para expresar el pensar. Compartimos junto a Heidegger esta preocupación donde nos advierte:

“la dificultad se encuentra en el lenguaje, nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico”.⁴⁴

Pero, ¿no es esta mutua pertenencia “*entre*” diferencia e identidad la que Nietzsche señala en la tensión (inter-cisión) del espíritu trágico que deviene por “*medio*” de lo apolíneo y lo dionisiaco?

7. Lo trágico como transición a un nuevo pensamiento. Dionisos en *medio* de Apolo.⁴⁵

Nietzsche se vale de la tragedia griega para expresar su experiencia ontológica de lo existente en su totalidad. En el acontecimiento trágico se expresa el ser – múltiple, el uno-todo, el caos-forma: experiencia ontológica, no solo como par de opuestos de una lógica binaria, sino que expresa la tensión que se mantiene “*entre*” ambos, y que constituye lo real en cuanto tal. Nietzsche reconoce aquí el límite de nuestro lenguaje occidental que tiende a conceptualizar, objetivar la realidad, esto es, limitarla y dominarla. Entonces, para acceder y expresar su experiencia ontológica se vale de máscaras o figuras que la traducen en una experiencia ontológica. El eje central que se presenta como hilo conductor, en este sentido, es la pareja apolíneo-dionisiaco. Ello es, a la vez, una interpretación de la cultura griega que provoca una revolución filosófica y estética, pero también una crítica de la cultura contemporánea con perspectiva de superación. Como afirmamos antes, el problema aquí tratado es la experiencia ontológica nietzscheana cuya peculiaridad es la tragedia. Es por esto que no es relevante si su estudio sobre la tragedia griega tiene rigurosidad filológica o no, porque es ella traza las líneas maestras de su ontología originaria, dado que en el fenómeno de lo trágico comprende la verdadera esencia del devenir múltiple de lo real. En este sentido la experiencia devenir-multiplicidad se traduce en mutación artística necesaria para toda comprensión intuitiva que adquiere una preponderancia capital como expresión originaria del

⁴⁴ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 155.

⁴⁵ Recordemos que en la cultura griega los dioses Olímpicos son el modelo por el cual los griegos dan sentido y soportan su propia existencia, dado que en ellos se muestra el nacimiento y el exterminio de todo y es experimentado de un modo tan profundo, que muestra una similitud en el conocimiento que tienen los griegos de lo real. En este sentido justifican y dan sentido a la existencia. En los dioses olímpicos los hombres contemplan su vida en una esfera superior.

mundo-cosmos y, a su vez, como acceso y captación primordial del ser.

Ahora bien, en las cuatro primeras frases del texto en cuestión está condensado el núcleo de la ontología trágica:

“Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo Apolíneo y de lo Dionisiaco ...entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente”⁴⁶

Lo trágico es la primera experiencia nietzscheana para expresar al ser. En este sentido, las metáforas para expresarla es el antagónico par de contrarios Apolo-Dioniso. En la experiencia trágica, vida y muerte, nacimiento y decadencia, se encuentran inseparablemente entrelazados. Remitiéndose a la experiencia trágica griega ve Nietzsche la antítesis entre ser-múltiple que deviene y se disuelve en aniquilación in-finita y que, de este modo, nuevamente funda la multiplicidad devenida en particularidades. Es por esto que lo apolíneo y lo dionisiaco, que en un principio pareciera que son solamente un par de opuestos, en realidad conforman lo real en una unidad indisoluble.

El pensamiento trágico es la experiencia y la intuición del constante fluir-devenir de multiplicidades que des-encubre y encubre sobre el flujo del tiempo que todo lo crea y todo lo destruye. Ahora bien, aquí la estética aparece como el horizonte de comprensión para el planteo de la ontología nietzscheana y proclama a la intuición como fuente de todo conocimiento. La intuición es la mirada previa que penetra en la esencia misma del devenir. Los conocimientos fundamentales poseen siempre la forma de iluminaciones frente a lo dado, ya sea esto algo individualizado, producto de lo apolíneo, o, caótico, infinito, expresión dionisiaca. El pensamiento nietzscheano permanece extraño a la especulación, su pensamiento proviene de una fundamental fuente poética, muy cercana a la expresión simbólica; es por esto que la intuición posibilita llegar a la esencia última, a lo uno-todo primordial, cosa para la cual está vedada la razón porque solo se queda en lo fenoménico-formal. Aparece aquí una interpretación ontológica del mundo que en el arte griego se revela. A través de la obra de arte griega se experimenta la comprensión ontológica del devenir-múltiple de la totalidad de lo real.

Adentrémonos en las metáforas ontológicas planteadas para expresar la experiencia del ser. Nietzsche afirma que intrínsecamente en el arte, y más específicamente en la tragedia griega antigua funciona una duplicidad de poderes, de instintos antagónicos, a los que denomina

⁴⁶ KSA I, GdT 1, p. 25. NdT 1, p. 40.

contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco,⁴⁷ que el hombre griego trágico conoce intuitivamente. Con estas dos divinidades artísticas Nietzsche simboliza el espíritu intuitivo del griego en las tragedias, y, a partir de aquí, descubrirá una nueva forma de concebir y vivir en el mundo. Lo apolíneo es la experiencia de lo figurativo, *principium individuationis*, la claridad, la forma, la medida, hace distinguible y particulariza las cosas, es, a su vez, la disposición bella,

“... en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador (...) la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo”.⁴⁸

Pero la greicidad no puede comprenderse si no la remitimos a la metáfora antitética y constitutiva de la originariedad griega: Dionisos.⁴⁹ Lo dionisiaco es, en cambio, la disposición caótica y desmesurada, lo in-forme, el oleaje de la vida, el frenesí sexual, el dios de la noche, de la música que desenfrena y enloquece. Ahora bien, para ilustrar estos poderes antagónicos e instintos artísticos desde la perspectiva del ser humano, Nietzsche acude, por analogía, a la contraposición fisiológica humana del sueño, en donde se refleja la actividad apolínea, y la embriaguez, en donde se refleja la actividad dionisiaca. Afirma Nietzsche:

“Para poner a nuestro alcance estos dos instintos imaginémoslos, por el momento, como los mundos artísticos separados del sueño y la embriaguez; entre los cuales fenómenos fisiológicos puede advertirse una antítesis correspondiente a la que se da entre lo apolíneo y lo dionisiaco...”.⁵⁰

El sueño es la actividad creadora de imágenes, es

“la bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es artista completo, es el presupuesto de todo arte figurativo”.⁵¹

Es una fuerza creadora y plástica a la vez. Da forma al caos, produce la bella apariencia, lo individualizado y particularizado y trae felicidad frente a la contemplación. Pero Apolo no solo es dios del sueño que produce la forma bella, sino el dios que produce la forma real de las cosas y el mundo en general. Es el *principium individuationis*, es el fundamento de la particularidad que aparece en el espacio y el tiempo. Por otro lado, la embriaguez es aquel estado en que salimos de nosotros mismos, aparece todo lo caótico, se está fuera de sí, se

⁴⁷ En el nacimiento de la tragedia se presenta muy difícil de captar, y que es objeto del artículo, qué entiende Nietzsche por dionisiaco. El significado de lo apolíneo es más comprensible dado que el principio de individuación es el mundo de fuerzas en el cual vivimos y en el cual nosotros mismos estamos individualizados. Pero el devenir-multiplicidad del caos o fondo primordial parece algo que está envuelto en tinieblas. Nietzsche acude a imágenes o metáforas para hablar de ello: habla del uno primordial, las madres del ser, el núcleo de existencia, el uno viviente. Es la presunción de una experiencia mística más que aprehensión a través de conceptos.

⁴⁸ KSA I, GdT 1, p. 27. NdT 1, p. 42.

⁴⁹ Recordemos que ambas metáforas ontológicas que parecieran aparecer de forma contrapuesta están en íntima relación ontológica constitutiva y originaria a la vez.

⁵⁰ KSA I, GdT 1, p. 26. NdT 1, p. 41.

⁵¹ KSA I, GdT 1, p. 26. NdT 1, p. 41.

forma parte de un todo informe dado que:

“...cuando se produce esa misma infracción del principium individuationis, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo dionisiaco a lo cual la analogía de la embriaguez es la que más la aproxima a nosotros (...) en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí...”⁵²

Todo es uno en el fluir del devenir infinito,

“el ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte para suprema satisfacción deleitable de lo uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez”.⁵³

La embriaguez destruye todo lo particular, es el devenir vital del ser. Apolo y Dioniso se contraponen, luchan, pero se necesitan. Su discordia es concordia tensionante. El mundo apolíneo, juego de la medida y el orden, reposa sobre la desmesura del devenir. Apolo no puede sin Dioniso y Dioniso no puede sin Apolo.

Ahora bien, entender lo apolíneo solo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco es reducir el ser a principio, esto es, al instinto de auto conservación con caracteres onto-teo-lógicos de la ciencia metafísica. Pero lo que Nietzsche persigue aquí es abrir un camino, entre otros, cuya noción del ser supere las vías de fundamentación metafísicas socavando su presupuesto fundamental, el de su unidad. Ello también lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser – ente, donde la problema por pensar sea el *medio*, el *entre* de aquellos polos y no la decisión por uno de ellos. Desde la perspectiva del el Nietzsche del nacimiento de la tragedia el problema podríamos enunciarlo así, lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa como liberarse de lo dionisiaco es en realidad, en vías a la superación de la metafísica y del pensamiento binario, liberar lo dionisiaco. Si partimos de la tesis general de la obra donde lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real pareciera que en el transcurso de la obra Nietzsche va inclinando la balanza y en última instancia reduce lo apolíneo a lo dionisiaco. Esto es así, pero debemos señalar como debe interpretarse esto, porque leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una decisión por uno de los polos donde lo dionisiaco se presenta como el presupuesto onto-teo-lógico;⁵⁴ pero liberar lo dionisiaco significa en el contexto nietzscheano la imposibilidad de un cierre dialéctico en la comprensión de lo real, que posibilita la apertura múltiple del uno – todo. Lo dionisiaco es el escalón que nos lleva al

⁵² KSA I, GdT 1, p. 28. NdT 1, p. 43 y 44.

⁵³ KSA I, GdT 1, p. 30. NdT 1, p. 45.

⁵⁴ Recordemos que para Heidegger la metafísica se ha constituido, en cuanto tal, onto-teo-lógicamente. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 133. “La constitución de la esencia de la metafísica yace en la **unidad** de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)”; “In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik”.

medio donde aleatoriamente con necesidad se producen multiplicidades y se destruyen.

“En el efecto de conjunto de la tragedia lo dionisiaco recobra la preponderancia; la tragedia concluye con un acento que jamás podría brotar del reino del arte apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisiaco, el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisiaca y en que se niega a sí mismo y a su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso”⁵⁵.

Liberar lo dionisiaco significa la afirmación del ser como devenir cuya inter-cisión forma al mundo de las apariencias ordenadas, en el sentido de libre ejercicio de las fuerzas metaforizantes de una vitalidad inventiva originaria que no se contenta con haber alcanzado un plano de seguridad y libertad garantizada por la ciencia.⁵⁶ Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia Deleuze sostiene que

“Dionisos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador”⁵⁷

porque Dionisos se expresa en multiplicidades de fuerzas que resultan ser afirmativas; ello es, afirmar el dolor del crecimiento más que los sufrimientos de la individuación. Dionisos es el dios que afirma la vida, a través de quién la vida resulta afirmada, y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que en el sufrimiento y el desgarramiento dionisiaco no hay posibilidad de sustracción, ello convierte al sufrimiento en plena afirmación vital del devenir de fuerzas. De este modo puede afirmar Deleuze

“Dioniso afirma todo lo que aparece, incluso el más áspero sufrimiento, y aparece en todo lo que afirma ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico”.⁵⁸

En este sentido lo trágico afirma la vida, ello es, la fiesta de lo múltiple como única dimensión, y solo lo trágico se halla en la multiplicidad, en la afirmación de lo diferente en cuanto tal.

“Trágico designa la forma estética de la alegría”.⁵⁹

Lo trágico es alegría que afirma el devenir que se resuelve en diferencia-diferenciante. Desde aquí podemos afirmar que lo trágico no está fundado en una oposición binaria reduccionista y totalizadora a la vez, sino en una relación esencia con la alegría de afirmar lo múltiple que es movimiento. Es por ello que Nietzsche reivindica contra el pathos de

⁵⁵ KSA I, GdT 21, pp. 139 y 140. NdT 21, p.172.

⁵⁶ G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 51.

⁵⁷ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 23.

⁵⁸ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 28.

⁵⁹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 29.

pesadumbre y dramatismo de la tragedia al Dionisos heroico, afirmador que baila y canta. El arte trágico, de este modo, afirma la vida y la vida se afirma en el arte; asimismo, el artista se coloca en su obra y otras veces por sobre ella.

“Según Nietzsche –afirma Deleuze – lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico = alegre (...). No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirmar el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir, y por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno”.⁶⁰

8. Una nueva ontología. Dionisos por medio de la diferencia. Diálogo Nietzsche – Heidegger.

Dionisos es la posibilidad, apertura del *entre*, del *Ereignis*. Es la transgresión de todo límite. Es experiencia vital y sagrada a la vez que remite a la forma: lo apolíneo. ¿No es esto pensar lo *mismo* que Heidegger señala a partir de la mutua relación *entre* identidad y diferencia? Lo dionisiaco transforma la tragedia de vivir en una experiencia, un éxtasis sagrado donde se es otro y con otros. Lo dionisiaco habita en el *entre* de las fuerzas de las oposiciones binarias de la metafísica. El *entre o medio* es la apertura originaria (*Ereignis*) al devenir múltiple del flujo vital. Esto es el don como regalo que no es ni intercambio ni reciprocidad sino que es dar-se. Ello pone en jaque toda lógica de la identidad. El don, asimismo, pone en crisis la noción de *lógos* como reunión, dado que lo que deviene multiplicidad impide cualquier tipo de totalización o unificación conforme a la lógica de la identidad, que suprime las diferencias para que lo otro sea asimilado como lo igual, es decir, la imposibilidad de justificación, de fundamentación al modo de la metafísica tradicional. Es la supresión de toda *arkhé* contrariamente al pensar metafísico cuya lógica nos obliga a identificar uno de los extremos del binarismo como fundamento.

Podemos, también, caracterizar lo dionisiaco como el “*quizás*” que deja abierta toda posibilidad, noción sumamente extraña para el vocabulario filosófico de la metafísica cuyas palabras fundacionales son las de verdad, certeza y fundamento. El *quizás* nietzscheano pretende pensar y penetrar en la posibilidad de lo múltiple, del porvenir, del don y del acontecimiento originario. El *entre* de las fuerzas supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad, ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras. Por otro lado, el *medio* permite la creación de sentidos admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable. Pensar en el *medio* es como caminar entre las ruinas del edificio de la

⁶⁰ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 55.

metafísica, reconociendo que la existencia tiene carácter trágico y no considera que lo diferente debe ser lo manipulable, objetivable y disponible. Recordemos que con la categoría de disponibilidad el sujeto moderno el sujeto moderno pensó la relación con lo real convirtiéndolo en material disponible, categoría que presupone la identidad. Pero el perspectivismo supone la creación y la inseguridad en esa creación de sentido que estructura y desestructura lo real dado que todos ellos están sometidos a la inseguridad y peligrosidad del devenir multiplicidad. Esto implica un riesgo que debemos asumir pero al que no debemos temer. El riesgo es no ser apropiadores de sentidos en cuanto fundamentos últimos dado que una vez creados son multiplicados y diseminados de tal manera que impiden la apropiación. Si no hay fundamento las interpretaciones siempre se hallan sobre un abismo (*Ab-grund*), ámbito oscilante y peligroso. Este modo de pensar opera siempre sobre el movimiento que genera sentidos como modos de enfrentamiento con lo caótico. Es por ello que este modo de pensar se encuentra en el *medio, entre* las oposiciones de la metafísica eludiendo respuestas últimas, instaurando la incerteza en el seno mismo de la *arkhé*. No existe centro fundante de todo lo existente que lo justifique. La oscilación siempre juega en el *medio, entre* la presencia y la ausencia, *entre* el ser y lo ente.⁶¹ Este es con camino sin *telos*, son caminos de bosque, citando a Heidegger, donde quiénes se aventuran desorientados igualmente se lanza creando sendas y claros, dejando marcas *entre o en el medio*, no hay dirección establecida de antemano, mejor dicho no hay camino, es por esto que ello desconcierta, genera peligro porque que no hay algún punto de referencia identificable sobre el cual apoyarse, justificarse, orientarse y, así, descansar.

Otro elemento a tener en cuenta para sostener por qué Nietzsche no consuma la metafísica de acuerdo a la interpretación unilateral heideggeriana, o mejo dicho, la consuma pero consumir no sólo significa llevarla a su fin, al despliegue de todas sus posibilidades, sino también consumir es transitar, ello implica una transición que hiere de muerte al modo de pensar metafísico, es el hecho de que Nietzsche intenta pensar al ser y al devenir conjuntamente. De este modo, si concebimos al ser como estabilidad, permanencia, esto es orientándolo al ser de lo ente, Nietzsche los piensa de manera contrapuesta, opone ser a devenir; pero si es pensado dinámicamente como devenir los piensa conjuntamente. Ello evidencia como su pensamiento se inserta en un punto de transición de modos de pensamiento. Combate contra la concepción metafísica que piensa al ser como unidad e igualdad consigo mismo, esto es, la presuposición de la identidad. El ser es devenir, el ser

⁶¹ Cragnolini, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, p. 124.

tiene tiempo y el tiempo tiene ser.⁶² El arte trágico experimenta lo figurativo pero en su inquietud goza en destruirlo porque precisamente en eso consiste lo trágico. En la concepción trágica del cosmos, uno-todo, se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables aparentemente y su destrucción y retorno al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. Al concebir al ser como devenir, el movimiento es movimiento del límite de la cosa. La nada es pensada como aquella que produce el movimiento del límite, ello es la diferencia-diferenciante, *el medio*, donde el devenir crea y aniquila las cosas continuamente, en el tiempo total dionisiaco que repite sin cesar el movimiento infinito de creación y destrucción. Dioniso es la santidad como donación del ser y el tiempo.

En este sentido, Nietzsche en ningún momento de su pensar intenta responder qué es la diferencia sino que con la noción de Dionisos piensa y problematiza de un modo nuevo qué diferencia y por qué la diferencia cuya elaboración, de este modo, no se deja aprender por el pensamiento objetivador de la representación. Ello está sintetizado en la frase

“Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dionisos”.⁶³

Aquí observamos un gran acercamiento entre Heidegger y Nietzsche en torno a pensar a la diferencia en sí misma y problematizarla dado que ella misma rehúye a todo tipo de encierro estructural y a todo tipo de reducción que identifique su objetividad en el concepto. En la consideración de lo apolíneo y lo dionisiaco Nietzsche expone y dirige una intencionada y explícita lucha directa contra las bases de la metafísica donde ella misma comenzó, contra Sócrates y el socratismo, que por extensión, le permite cuestionar la historia del pensamiento en su totalidad. Así, la filosofía trágica de Nietzsche se presenta como una crítica de la cultura en general, ello es, una crítica al ser como estabilidad, al sujeto y a la verdad. Tal crítica lo acerca de sobremanera al pensar filosófico de Heidegger en torno a la destrucción de la metafísica como historia onto-teo-lógica, y en este sentido ambos están pensando sobre “lo mismo” (la relación entre identidad y diferencia o entre Apolo y Dionisos). Heidegger tiende a no reconocer la experiencia ontológica nietzscheana expresada en Dionisos porque ello le obligaría a aceptar que Nietzsche está muy próximo al pensar que interroga por el sentido de la diferencia y desde este lugar no puede ser considerado un filósofo metafísico.

En Heidegger el problema de la diferencia está planteado a partir de la noción de *Ereignis*, esto es, a partir de la consideración del ser como evento o acontecimiento de transpropiación, como algunas de sus traducciones posibles. Ello refiera a que todas aquellas estructuras que

⁶² E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 199.

⁶³ KSA I, GdT 21, pp. 139 y 140. NdT 21, p.172.

forman lo real, el mundo de las formas apolíneas, como por ejemplo la sustancia, la verdad como adecuación, la matematización de los entes físicos, etc., son eventos, dimensiones, aperturas históricas del ser. En este sentido, la historia que Nietzsche consume según Heidegger es la historia del ser, la historia dominada por la presencia, por el ideal de objetividad; pero entonces podemos decir ¿esta no es también la historia de la diferencia? Problematizar la diferencia es la junta de apertura hacia un diálogo entre Nietzsche y Heidegger que no sea monológico, y también la posibilidad de pensar nuevamente la diferencia. La diferencia esta a la base de cualquier apertura del ser, de cualquier época histórica, dado que no hay historia sin una repetición original y originaria de la diferencia ser-ente, y a su vez, nuestra historia es la historia de la metafísica como repetición del olvido del problema que plantea la pregunta por qué la diferencia. Llegados a este punto nos encontramos con un problema al que Heidegger muchas veces se le ha sustraído. La diferencia ontológica es aquel carácter por el cual el ser se retrae al desentrañarse en el ente. La metafísica es consecuencia de ello como destino histórico del ser. Pero pensada así, la conexión ocultarse-desocultarse y destino parece ser una estructura objetiva que se sustrae a la diferencia como modo de apertura, eventual-dionisiaco. Pareciera que el ser del que habla Heidegger es estable y se renueva al implicarse en la apertura y ocultación. Pero nosotros que perseguimos el pensamiento de la diferencia para problematizarla es que no debemos caer en las estructuras objetivadoras de la metafísica para pensar por el *medio* por donde la diferencia es diferencia móvil, evento y flujo vital que genera y destruye multiplicidades: Dionisos. Además, cuando Heidegger dice que la historia de la metafísica se produce por el olvido de la diferencia no apunta solamente al hecho de que no se haya pensado al ser mismo, sino también al olvido de la diferencia como problema, a la diferencia en su eventualidad. La metafísica es historia de la diferencia porque ella la constituye, porque desde ella se da. Por qué la diferencia es lo que muestra Dionisos en su danzar trágico. Desde esta perspectiva es que lo dionisiaco nos permite problematizar y pensar la diferencia como devenir que fluye por *medio* de las oposiciones binarias, como movimiento de multiplicidades, o dicho en lenguaje heideggeriano, problematizar a la diferencia en su eventualidad. Para ello es necesario que estemos en el punto de inflexión de la metafísica, por eso Nietzsche aporta elementos importantísimos desde su modo de pensar, dado que lleva a cabo la transición que permiten problematizar la diferencia. Uno de esos elementos es la noción de lo dionisiaco como devenir múltiple que fluye por el *medio* de las oposiciones binarias, y que señala un nuevo lugar para pensar la diferencia que se rehúsa a la conceptualización. Pero la estructura de la pregunta por qué la diferencia es una pregunta cuya estructura es metafísica y su respuesta

pide una reducción a un fundamento último (el concepto). Es por ello que pensar la diferencia desde la noción de Dionisos abre puertas inconmensurables de nuevos lugares para pensar lo real irreductibles a la lógica de la identidad.

Por último, desde la perspectiva de una filosofía de la diferencia la subjetividad no resulta absoluta concebida al modo cartesiano, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde la filosofía de Nietzsche la presencia del otro es pensable desde el *entre* como modo de articular la propia subjetividad y construirla dado que ella se configura en el *medio* del entrecruzamiento de fuerzas,

“no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del nos-otros”.⁶⁴

La idea de *entre* indica desapropiación frente al sujeto moderno que se asegura en lo real como lo disponible al modo de objetivación. Esta noción supone la inseguridad de todo lo que se construye se construye en relación con y en los otros. Cragnolini afirma desde la comprensión de la noción del *medio* de las oposiciones binarias

“el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad”.⁶⁵

Quizás el *entre* sea el lugar del acontecimiento originario comparable al amor que sin resguardo, oscilante y temblando ama la extrañeza no apropiable del otro, del ser y de la naturaleza. Así lo expresa Nietzsche:

“Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil y subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre...”.⁶⁶

Bibliografía:

- Aristóteles: *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1998.
- B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Seuil, 1971.
- E. Corti, *La inteligencia y lo inteligible*, Pensamiento y Realidad, Bs. As. Usal, 1985.
- E. Fink, “*La filosofía de Nietzsche*”, ed. Alianza, Madrid, 2000
- F. Nietzsche, *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980.

⁶⁴ M. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, p. 129.

⁶⁵ M. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, p. 130.

⁶⁶ KSA I, GdT 1, p. 29. NdT 1, p. 44.

- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1986.
- G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 2003.
- G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1986.
- G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla Bs. As., Paidós, 2002.
- J.M. Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil, 1971.
- M. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La Cebra, 2007.
- Heidegger, Martin, "La esencia del fundamento" en *Hitos*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza 2000, pp. 117-118.
- Heidegger, Martin "Ser y tiempo, FCE, México, 1971, p. 469.
- M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990.
- M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, Bs. As., Nova, 1969.
- R. Descartes, *Discurso del Método*, Trad. R. Frondizi, Madrid, Alianza, 1999.
- S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, París, Seuil, 1972.
- VV.AA. *Los filósofos presocráticos*, trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Gredos, 1994.
- Vitiello, Vincenzo, "Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia", en "Secularización y nihilismo", ed. Jorge Baudino-UNSAM, Bs. As., 1999

Pierre Klossowski: La pornografía del pensamiento

Jorge Fernández Gonzalo

Les grands trous bleus que font méchamment les oiseux
Stéphane Mallarmé

[...] no hay original, el modelo de la copia es ya una copia, la copia es una copia de la copia; no hay más máscara hipócrita porque el rostro que encubre la máscara es ya una máscara, toda máscara es sólo la máscara de otra; no hay un hecho, sólo interpretaciones, cada interpretación es la interpretación de una interpretación anterior; no hay sentido propio de la palabra, sólo sentidos figurados, los conceptos son sólo metáforas disfrazadas; no hay versión auténtica del texto, sólo traducciones; no hay verdad, sólo pastiches y parodias. Y así hasta el infinito.

Pierre Klossowski

El pensamiento de Pierre Klossowski (1905-2001) pasa por ser uno de los menos conocidos de nuestro tiempo en el ámbito de la filosofía y de la teoría literaria. Fuera de los circuitos académicos al uso, ajeno, incluso, a la estela que otros autores de la periferia más rebelde y subversiva han proyectado en el pensamiento actual (nos referimos a Bataille, Blanchot), es casi imposible encontrarse en programas académicos o bibliografías al uso con el nombre de Pierre Klossowski, quien apenas es recordado por inspirar a Deleuze algunas de sus ideas más controvertidas como será la necesidad de *invertir el platonismo* (Deleuze, 1988: 132-133), en un intento por hacer del pensamiento *una agresión* (*Ibid.*: 33).

Inversión, agresión: transgresión. La obra de Klossowski se consolida desde la mirada paródica que pretende resolver el problema platónico del privilegio del original sobre la copia desde su reversión irreverente. Klossowski es el pensador del *simulacro*, de la sucesión de copias que borran decididamente el ser, el origen, la mismidad que entrapa a nuestro pensamiento. Es el filósofo de la parodia, porque parodiar es ya de entrada construir simulacros, como apuntará el filósofo, para quien la teoría del *eterno retorno* nietzscheana no era otra cosa que una parodia de todas las teorías posibles. De ahí que la abrazara sin reservas en sus libros de ensayo.

Klossowski había nacido en París un 9 de agosto de 1905. En su familia ya destacaban figuras del mundo del arte y de la literatura: Erick Klossowski, padre de nuestro autor, fue pintor y crítico de arte. Balthus, su hermano, alcanzaría fama como pintor, tarea que Pierre habría de desempeñar prácticamente a la sombra de su hermano durante sus últimas décadas de vida. Además, la madre de ambos mantuvo una apasionada relación con el poeta Rilke, de la cual se ha conservado correspondencia.

Pierre pronto conocería al novelista André Gide, e incluso llegaría a ser pupilo suyo y a

escandalizar al maestro con algunos de sus más tempranos dibujos. Más tarde trabaría amistad con George Bataille, con quien crearía la revista *Acéphale*, revista de pensamiento que, a pesar de su brevedad (duró menos de un año) supuso la forja de ambos pensadores y un revulsivo de gran importancia contra las telarañas de la razón: un cuerpo sin cabeza, como pronosticaba el propio título (cfr. Vázquez Rocca, 2007).

En aquellos años de rebelión y vanguardia, el pensador contactaría con el grupo surrealista *Contre-Attaque*, en 1935, al tiempo que asistiera a las famosas conferencias que Kojève impartió en París sobre el pensamiento de Hegel. Más tarde, Klossowski habría de emprender estudios de teología, a pesar de que su vocación religiosa siempre ha mostrado una mueca irreverente, y quedara, en cierto modo, *en suspenso*, como reza el título de una de sus novelas (*La vocación suspendida*), si bien fueron muchas las razones que le desviarán de la opción religiosa. Entre ellas, hay que destacar su matrimonio en 1947 con Denise Morin Sinclaire, la mujer que aparecería en el ciclo de sus novelas con el nombre de Roberte, así como en sus obras pictóricas y de alto contenido erótico de los últimos años. Por aquella época emprende decididamente su carrera como escritor, en donde alterna estudios sobre Sade o Nietzsche, así como diversas obras de ficción, principalmente novelas. Sin embargo, en los años 70 abandona definitivamente la escritura para dedicarse a la pintura, primero en negro y más tarde a color, para lo cual recupera toda una serie de motivos recurrentes en su obra escrita: cuerpos desnudos, escenas sexuales, placeres prohibidos, etc. Incluso llega a participar en una película dirigida por Pierre Zucca y titulada *Roberte*, en la que aparecerá junto a su esposa. El reconocimiento en los últimos años no alcanza, sin embargo, a proyectar su figura en el panorama filosófico reciente.

El pensador habría de morir a la longeva edad de 96 años.

SIMULACROS

Toda la obra de Pierre Klossowski se desarrolla en una zona de extremo peligro para el arte y el pensamiento (García Ponce, 1975: 13). Hay cierta tendencia al malditismo, a la demonización del cuerpo y de sus códigos, que tiene como fin la parodia antes que la herejía, y que sirve de enclave desde donde romper con los discursos y la representación domesticada de nuestra realidad. El objetivo de la propuesta klossowskiana pasa por mostrar todas las adulteraciones posibles de la ley, por desgarrar los códigos tanto semióticos, pulsionales y ontológicos, como religiosos o legislativos. Pero no se trata de una ruptura que nos atraiga hacia ese espacio vacío de la *diferencia* derridiana, sino que se mueve pendularmente hacia las formas *rotas*, hacia los deshechos inservibles, afirmando su componente paródico,

estableciendo, por tanto, un paradigma entre la ley y la infracción que por su sola formulación explícita es ya consecuentemente de(con)structiva.

¿Qué son, por tanto, los simulacros? El simulacro es la versión que rompe con la ley por el efecto de su encadenamiento. El paradigma, decimos, de la ley y de su contrario o de sus sucesivas deformaciones paródicas representa una manera de dar escape a la ley, de plantear por dónde debe ir la ilegalidad, qué barreras debe trastocar, qué límites vencer. En la imitación deformante de la ley se muestran ya las vías para romper sus designios, aunque Klossowski no pretenda llegar hasta una consumación de la ruptura y prefiera mantenerse estratégica y complacientemente en los contornos del juego. El simulacro no tiene poder, no supondrá un nuevo dominio desde donde la ley se regule por *nuevas leyes*, por *leyes contra la ley*, sino que constituye ese cuerpo infiel que hace germinar la duda allá donde la fidelidad había quedado patente. En la medida en que la ley (toda ley, insistimos: la ley de las religiones, la ley que ata nuestros cuerpos, la ley que codifica nuestra experiencia de la realidad) se resuelve como la única vía posible, acumula para sí todo el poder. Sin embargo, la ley acaba por mirarse en el espejo grotesco de su propia dispersión, de sus posibilidades infinitas, en ese instante en que entra en confrontación con su propio simulacro, con sus múltiples repeticiones inoperantes.

El simulacro rompe con el privilegio del original. Desde Platón, el original representa en la jerarquía de sucesos el punto a partir del cual se ejerce el poder, el momento en que la Idea alcanza su vocación más perfecta. A partir de ahí, las sucesivas copias de este modelo supondrán una degradación progresiva: por ello, nuestra percepción, desde la caverna platónica, de un mundo de sombras, no tendrá de ningún modo la intensidad y lucidez de un perfecto mundo de las Ideas. Nietzsche, y más tarde Klossowski y Deleuze, propondrán justamente lo contrario: es el movimiento hacia sus sucesivas “copias” (*simulacros*) en donde se genera, y se destruye, el movimiento de la verdad, el punto en que el original rompe con las leyes que lo hacen idéntico a sí mismo, que le confieren el poder reductor del modelo, para encontrar en la degradación de la copia el límite dinamizador con que opera la realidad. El Ser es devenir, por lo que se restituye como aquello impensable, ya que el pensamiento sólo se acoge a los cuerpos estables del original y la copia. Entonces, el simulacro se encarga de dispersar y difuminar esa relación de poder, de dinamizar lo pensable por el juego, para que, en ese movimiento infinito de simulación, alcanzar al Ser como devenir y no como estado, mostrar la fábula de los sucesivos simulacros que lo ocultan y no la representación estática de la verdad.

El simulacro no es una copia, sino la copia como inversión, como rotura con respecto a las

fuerzas que sostienen la identidad y la eficacia de *lo mismo*. El simulacro ocupa el lugar de la copia, simula, ante todo, ser una copia de un original pero que, por el efecto mismo de su gestualidad, de su parodia cruzada, no hace sino romper con la tensión en esa partitura de la semejanza por desgaste. Los simulacros se afirman en la divergencia y el descentramiento, en el límite y contra la limitación, sin privilegios entre sí, sin relación de obediencia con el modelo o de sumisión con la copia, haciendo gala de una plena autonomía y, al mismo tiempo, construyéndose por el trazado de diferencias que alejan entre sí al resto de simulaciones. De ahí que por la obra klossowskiana se paseen tantos *demonios*: el demonio es el gran *otro*, el que reproduce paródicamente los juegos reglados de Dios, quien entorpece sus leyes, las recupera por orden de una escabrosa asimetría, en un enfrentamiento que tiene más de inversión que de lucha, de mueca que de gesto:

“entre el innoble Macho Cabrío que se exhibe en el Sabbat y la diosa virgen que se hurta en el frescor del agua, el juego está invertido” (Foucault, 1996: 183).

Es el terreno que abonará Klossowski en su libro *El baño de Diana* (1990): Acteón es el simulacro profanador de la diosa, el animal lascivo, el sátiro que va a contraponerse a la virginidad de la diosa y a transgredirla, a romper la ley, la pureza. Y sin embargo, es la misma diosa, tal y como cuenta el autor, quien pierde el poder del privilegio divinal: Diana pacta con el Diablo para que su cuerpo etéreo de diosa se haga material, contorno perceptible, se convierta en un cuerpo deseable para Acteón y sostenido por la mirada del otro.

Este movimiento que se desplaza desde *lo mismo* para fraguarse en *lo otro* no se puede sostener sobre la verdad, no dará ningún tipo de fiabilidad a los discursos y fundará todos aquellos lugares de comunicación sobre la *fábula*, en los espacios otros de la *ficción*, a modo de simulacros que se retuercen contra los discursos de poder y que los parodian, al tiempo que se establece un lenguaje para la transgresión, una vía para eludir la representación y rehusar el privilegio de aquellos dominios y campos de saber que construyen nuestra realidad frente a los lenguaje artísticos y sus potencias imaginativas. Se trata, como afirma Deleuze, de conectar la diferencia con la diferencia para abolir la identidad sin pasar por el no-espacio de la negación:

El primado de la identidad, comoquiera que ésta se conciba, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, a la vez que de la pérdida de las identidades, y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la presentación de lo idéntico. El mundo moderno es el mundo de los simulacros. El hombre no sobrevive a Dios, la identidad del sujeto no sobrevive a la sustancia. Las identidades todas están simuladas, son fruto de un «efecto» óptico, de una interacción más profunda que es la de la diferencia y la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, y la relación de lo diferente con lo diferente, independientemente de las formas de representación

que los conducen hacia lo Mismo y los hacen pasar por lo negativo (Deleuze, 1988: 32).

Así ocurrirá con la traducción de algunos textos clásicos que hace Klossowski: cuando el pensador francés se decide a verter *La Eneida* al idioma francés no piensa en “copiar” el original, no accede a privilegiar el modelo latino y sopesar los fallos, contener las pérdidas en su traducción, sino que afirmará esa distancia, restablecerá la diferencia dinamizadora que intercede entre ambos, ofreciendo un texto que va a traducir una a una las palabras de *La Eneida* pero que va a conservar en todo momento la sintaxis del original. El resultado: la copia se vuelve parodia por la irrisoria proximidad con el original; la traducción se alza simulacro que antepone la diferencia entre dos lenguajes (el movimiento, el desplazamiento inasible) a los estados pensables de un original y de una copia. La mismidad del libro se ha desplazado, la identidad de la obra se tambalea.

Así, el simulacro rompe con el espacio de la mismidad, lo invierte, lo parodia, y anula la posibilidad de que nuestro lenguaje o nuestro pensamiento puedan identificarse con aquello a que apuntan. La palabra crea dispositivos capaces de dar textura a lo real a través de lo que Klossowski considera la construcción de simulacros: las figuras no representan un mundo, sino que sirven como moldes, huecos, *cuerpos* desde donde es posible alterar lo real y fundarlo en límites que ya proponen sus propias reglas del juego. Así ocurre por ejemplo con el simulacro de la fotografía: al fotografiar se retoma la realidad pero bajo unas nuevas coordenadas, en un código propio que es el de la perspectiva, el del marco, la luz, los tonos... En la esfera del lenguaje y la semiótica, los signos no sustituyen una realidad por una dimensión lingüística, sino que hacen de lo real un espacio para el lenguaje, introducen la palabra dentro de las cosas, configuran el mundo como texto (ciencia), el tiempo como relato (historia) y la existencia propia como estabilidad (sujeto). Los dispositivos figurales no representan, sino que *fundan* la representación y atraviesan lo real con sus códigos: lo *real*, tal y como sugiere el psicoanálisis lacaniano, pasa ahora a convertirse en una *realidad*, esto es, un universo de signos, de sustituciones simbólicas (pájaros que agujerean el azul del cielo, decía Mallarmé). El simulacro invierte este poder del signo, lo invierte lúdicamente, llega a decir Klossowski, a través de las múltiples simulaciones del arte: el poema no va a crear un universo de *vastos jardines sin aurora*, como escribe el poeta Luis Cernuda, pero por medio del simulacro va a contrarrestar el discurso aprendido sobre nuestra experiencia de lo real, de sus *jardines aurorados o no*: el arte renegocia los límites de nuestra realidad, aunque carezca de poder alguno para cambiarlos. Se trata, en cierto modo, de un juego adonde la regla no preexiste, porque la regla es ley, frente al juego de lo diferente confrontado a lo diferente, en donde la sucesividad rompe con las aserciones reguladoras. Juego sin regla, como una tirada

de dados incapaz de abolir el azar.

CUERPOS FORTUITOS

Como hemos podido observar a la hora de atender al mito de Diana que reelabora Klossowski, su obra presenta a veces los tintes de unas posmodernas *Metamorfosis*: ya no importan las transformaciones, sino los productos, los cuerpos transformados a través de los cuales es posible parodiar la humanidad misma, contravenir la excelencia de los dioses, sus atributos inmortales, por la bajeza de la animalidad más rastrera. Son cuerpos desnudos, cuerpos que rozan la brutalidad y que desde ese desorden del embrutecimiento más exacerbado se permiten parodiar las convenciones sociales que forjarían cada cultura. La excitación de los cuerpos, su voluptuosidad desordenada, no es más que una parodia de los mecanismos del poder, de las convenciones ideológicas, económicas, incluso, a través de las cuales se organiza y diseña nuestra realidad. Algunas conocidas representaciones pictóricas en su obra, como el hombre-bestia a punto de sodomizar a una mujer desnuda («Diana y Acteón», 1954), no supondrían sino un esfuerzo por desintegrar, a través del pecado, de la transgresión, las líneas que definen la moral, la humanidad, los cuerpos, sus leyes.

El cuerpo nunca es igual a sí mismo, defiende Klossowski en un fascinante ensayo sobre el pensamiento de Nietzsche (2004): tiende a una duplicación constante, a un deslizamiento que a cada segundo está rompiendo con su propia mismidad, sin historia, sin sujeto que posea o que centralice las tensiones de fuerza que constantemente se producen de puertas adentro:

Lo considerado ya no es el cuerpo en cuanto propiedad del yo, sino el cuerpo en cuanto lugar de los impulsos, de su encuentro: producto de los impulsos, el cuerpo se vuelve fortuito: no es a partir de ahí más irreversible que reversible, porque no tiene otra historia que la de los impulsos. Éstos precisamente van y vienen, y el movimiento circular que describen se significa tanto en los estados de humor como en el pensamiento, tanto en las tonalidades del alma como en las depresiones corporales, que sólo son morales en la medida en que las declaraciones y los juicios del yo recrean en el lenguaje una propiedad en sí misma inconsistente, así pues, vacante (Klossowski: 2004: 54).

Sólo la conciencia actuaría como arreglo, ficción contra ese constante desplazamiento, entregándonos la identidad, la forma acabada de un cuerpo como espacio o signo de lo estático, como recipiente para nuestra subjetividad, para un yo. Sin embargo, tal y como plantea Klossowski, el cuerpo es el resultado de un deslizamiento secretamente silencioso, por el cual finge significarse a sí mismo, finge entregarnos un signo, una semiótica de la mismidad que es, sin embargo, una ruptura con lo *real* a cambio de los dispositivos ficcionales de la *realidad*. Lacan resuena de nuevo en estas líneas: lo real no tiene forma, no es codificable ni conceptuable. La realidad, sin embargo, son los agujeros que hemos trazado

en su tejido, las burbujas bajo la líquida uniformidad de lo real. Del mismo modo, el cuerpo se organiza alrededor de un órgano, el cerebro, desde el cual todas las pulsiones van a estar reguladas, todas las inclinaciones y tentaciones va a moverse en una única dirección, al tiempo que el cierre o clausura de esa apertura infinita que nos entrega un cuerpo va ahora a concretarse en un modelo de mundo, en una realidad gobernable sobre la que instaurar un dominio, unos dispositivos de supervivencia (*voluntad de poder*). Ésta será la ley, tal y como hemos visto en nuestro artículo, que defina la corporalidad; Artaud hablaba muy acertadamente del *juicio de Dios* que reunía y codificaba todos estos órganos dispersos y sin finalidad alguna.

Klossowski juzgará, por tanto, el cuerpo como una construcción fortuita:

El cuerpo es el resultado de lo fortuito: es el lugar de encuentro de un conjunto de impulsos individuales por ese intervalo que constituye una vida humana, pero que no aspiran más que a desindividuarse. De esa asociación fortuita de los impulsos nace –con el individuo que éstos componen a merced de las circunstancias– el principio eminentemente engañoso de la actividad cerebral como algo que resulta de la liberación progresiva del sueño; pareciera que la conciencia está obligada a oscilar constantemente entre la somnolencia y el insomnio, y lo que se llama el estado de vigilia no es más que la comparación entre uno y otro, su reflejo recíproco, como un juego de espejos” (Ibid.: 50, en cursiva).

Klossowski parece tener en mente los análisis de Freud sobre el sueño y las representaciones que los pacientes ofrecen sobre su propia corporalidad: cuerpos que vuelan, cuerpos alterados, que reciben impulsos y no logran codificarlos correctamente, que aún no han construido esa maquinaria de la corporalidad, esa cerrada dimensión del espacio físico mediante el órgano (cerebro, pensamiento, conciencia, no importa tanto el nombre como la urgencia de señalarlo) que les sirve como conductor de esa construcción fortuita, que tome el mando y asuma y redirija el azar del trazado pulsional como una estrategia necesaria para su conservación (Klossowski, 2004: 51). El sueño es, por tanto, lo previo a la ley, el no espacio de la ley, de ahí que Klossowski incida en la posibilidad de pensar ese momento entre la somnolencia y la lucidez como un reflejo infinito a partir del cual la corporalidad establece un paradigma entre la realidad, sometida a los códigos e incardinada en el poder, y el sueño, imitación paródica, simulacro, de la realidad que se elabora cuando la conciencia está despierta.

El cuerpo no es igual a sí mismo y eso hace de cada pose una pantomima, un simulacro de cuerpo que no acaba por entregarnos nunca una experiencia del origen o de finalidad. El cuerpo es, en ese desplazamiento sin clausura, un texto roto, y no el relato construido y constituido que describiese Platón: un cuerpo como un texto, un texto como un cuerpo, con cabeza, tronco, extremidades... Para Klossowski, la experiencia de lo corporal es una

experiencia forjada en ese engaño que construye mi cuerpo como relato. Mi voluntad es la voluntad de un escribiente, que decide escribir su cuerpo, componer esa estrofa de nuestros sentidos a través de la cual mi cuerpo pasa a ser ese *fantasma* que me acompaña. El yo compone el fantasma de nuestro cuerpo, domestica sus impulsos y establece su unidad, su imagen, su mismidad, al tiempo que ha de ser, recíprocamente, el cuerpo el que va a configurar el yo por una construcción correlativa entre las fuerzas que establecen el pensamiento de la corporalidad y el pensamiento de la subjetividad. Sin embargo Klossowski es sensible a ese eterno retorno que rompe con nuestra precaria sensación de mismidad y afirma para ello el rumbo cambiante del rostro, de las formaciones del espíritu, la personalidad, como si el cuerpo estuviera constantemente erosionado y actuando, a modo de *máquina* (Deleuze-Guattari) con otros cuerpos en una red compleja que no se detiene. Hemos pensado el cuerpo como un nudo en esa telaraña cambiante de la existencia, y es hora de acceder a su *condición nomádica*, a su tensión constante entre umbrales y desplazamientos continuos que alteran y rompen en un círculo vicioso con la tendencia a la uniformidad con que pensamos el mundo y pensamos nuestro propio cuerpo, siendo el cuerpo el signo más visible del perpetuo cambio, del eterno retorno que rompe con las fronteras del ser y que aboca el pensamiento a una simulación sobre el vacío. Y es que, como afirma Cuesta Abad,

“para Klossowski no es posible un pensamiento puramente fisiológico del cuerpo porque [...] tal pureza no existe: el pensamiento es ya una sobredeterminación del cuerpo mediante la cual éste finge significarse a sí mismo, de manera que su complexión fisiológica se torna impensable fuera o más allá de su comprensión semiológica” (Cuesta Abad, 2008: 15).

Todo cuerpo es ya un cuerpo pensado, y todo pensamiento es un pensamiento regulado por la unificación de las pulsiones y por un enfrentamiento a la naturaleza de lo corporal. Habría, pues, un encadenamiento infinito entre cuerpo y pensamiento, una relación en resonancia que impide la clausura del cuerpo o la clausura del pensamiento sin vulnerar el otro elemento de la serie emparejada.

La obra de Klossowski trata, por tanto, de denunciar esa expropiación del cuerpo a través de la mirada del otro, de configurar los espacios desde donde aferrarse a la existencia y no tan sólo a su ficción, a las formas aprendidas, a los discursos de poder y sus lugares comunes. Sin embargo, ese espacio imposible ha de romper con la mismidad que nos conforma, con nuestro propio yo, con todas las identidades, tal y como sugiriera la teoría del eterno retorno en Nietzsche. El eterno retorno, afirma Klossowski, no será sino una suerte de secreta coherencia que surge tan sólo cuando he borrado la coherencia de mi yo, cuando rompo con las limitaciones y agrupamientos de mi propia mismidad y me lanzo al vértigo de sucesivos

centramientos y descentramientos, a la disolución de todas las identidades. Imposible, por tanto, aferrarse a algo en esa caída al vacío. Imposible, pues, la supervivencia sin los escollos de la ficción, sin los salientes de la falsedad, del lenguaje, de nuestro cuerpo construido. Entonces, si no hay realidad que pensar, si no podemos completar el tejido porque no hay unidad a la que amoldarse, sólo resta pensar los simulacros, sus infinitas repeticiones, sus cuerpos incesantes, sucesivos, hasta hacer del pensamiento una *pornografía* que compila cuerpos y más cuerpos desde donde hacer comprensible el mundo.

PENSAR, UNA PORNOGRAFÍA

Pensar es establecer un *cuerpo desnudo*. Allá donde no había nada, se crea la figura, se construye un dispositivo que interprete lo real y, sin embargo, este dispositivo está desnudo, es sólo el marco vacío para completar un paradigma de cosas, un hueco por rellenar aún. Un pensamiento siempre vulnera, rasga, el tejido de lo real y nos ofrece una realidad que, para colmo, es ya una ausencia, algo que no poseemos: nombro la cosa y ésta desaparece en los surcos del lenguaje, en su territorio de diferencias; su presencia es siempre una ausencia que interpretamos en el mundo. Los simulacros constituyen, por tanto, *cuerpos desnudos*, cuerpos con esa doble condición de bultos, pero también de carencias, que rompen con todo principio de identidad. Entonces, el pensamiento de Klossowski es un pensamiento *pornográfico*: pensar, decir, implica dar figura al cuerpo denso y uniforme de la realidad, supone componer un hueco, la *desnudez* de un concepto que no existía antes. *Pensar es pensar el simulacro*.

Por ello, cada signo representa una doble condición de bulto sobre lo real (resalte del objeto) así como carencia (el signo como distancia con lo signado). Nace un cuerpo, pero nace desnudo, y ese cuerpo-simulacro se enfrenta a reglas históricas, paradigmas sucesivos, rompiéndose y quebrándose a cada instante, recomponiéndose del mismo modo, como si quisiéramos desatar el nudo que nos une y a la vez nos separa de la realidad y en cada lazada que desliamos la maraña aparece más y más confusa. Foucault supo aprovechar esta idea para construir una *arqueología* del pensamiento: quitar hilos, excavar en la arena, hallar esa tensión sin fin de los simulacros que han tejido y enterrado el tesoro escondido de las cosas nos enseña que no había cosas, que faltaba el original, que nada queda sino las sucesivas paladas de arena, los innumerables simulacros a través de los cuales hemos hilado el objeto. Tanto es así, que el propio Klossowski equipará el pensamiento a la ficción, cada signo con una fábula que extiende ante nosotros nuestro mundo, hasta el punto de que

“todo lo que es pensable es irreal” (Klossowski, 2004: 107, en cursiva).

Pensar es figurar, es crear un cuerpo que reconstruye una ficción, que está desnudo. Pensar

es siempre una pornografía: en el vacío del cielo, la desnudez de los pájaros.

CONCLUSIONES

Klossowski es un maestro del engaño: allá donde creímos ver un cuerpo, Klossowski interpone un desnudo; donde se alza la ley, el pensador francés introduce una parodia, una transgresión; donde habría de aparecerse un dios, se oye la risotada lasciva de un demonio. El encanto de las simulaciones será otra de sus señas de identidad. Hemos visto en estas páginas hasta qué punto el simulacro se relaciona con la ley: constituye su burla, su inversión paródica, por lo que desempeña una relación paradigmática con respecto a ella: la ley se ve alterada en esencia por su propia parodia, por el simulacro; pierde su poder como original y se desgasta a medida que se suceden las “copias” o simulaciones. El simulacro, por tanto, a modo de juego sin reglas, rompe el privilegio de los originales, su poder que instituía la verdad, y no deja nada por interpretar que no sea esa sucesión, esa caída al vacío del eterno retorno.

En el nivel fisiológico también actúa la ley; ley del cuerpo, ley del *yo*, que anuda y da coherencia a la existencia, que regula la identidad. Klossowski, nuevamente, interpone su teoría de los simulacros para hablar del cuerpo, que ya no es idéntico a sí mismo, y que pasa a darse como una construcción que vulnera las infinitas posibilidades del cuerpo. De ahí que su obra pictórica, de alto contenido erótico, recurra a la pornografía explícita como reversión de los códigos morales y de las fuerzas que imantan la identidad, la subjetividad y sus fuerzas pulsionales.

Ese vértigo de las simulaciones tendrá en el arte una especial trascendencia, ya que el arte suspendería lúdicamente nuestra percepción de la realidad, la *desrealizaría* en la medida en que hace de cada dispositivo con que captamos la verdad un marco de atracción, un modelo de figuración que ata nuestro pensamiento a la ficción, a la fábula, y que convierte en relato nuestra experiencia vital. Klossowski, al anteponer la parodia a las leyes, completa su ontología mediante una constante sucesión de simulacros en donde nada es enteramente real, sino interpretación impostada, cuerpos y más cuerpos que nuestro pensamiento desnuda sobre el bloque impenetrable de lo real.

Por ello, hemos querido abrir aún más el objetivo del pensamiento *pornográfico* de Klossowski y le hemos dado en estas páginas un contenido ontológico: el simulacro establece una pornografía del pensamiento. Cada signo, cada dispositivo con que captamos el mundo, constituye una forma de desnudar la verdad. Pero como esa verdad no preexiste, como la regla no puede anteponerse a los términos puestos en juego, el pensamiento ha de crear el

cuerpo, cuerpos que no encuentra, y *desnudarlos*. Pensar es llegar al mundo como *cuerpo* (objetos, cosas, datos, percepciones, es decir: *simulacros*) y ofrecémoslos totalmente desnudos. Pensar consiste, por tanto, en llegar a una desnudez sin cuerpo que ha de inventar el cuerpo para hacerse viable, para aferrarnos a la existencia y permitir la supervivencia ante la desgarradura del devenir, al igual que Diana, la diosa incorpórea, lo real inefable, necesita hacerse material, un cuerpo totalmente desnudo, para entregarse ante la mirada del otro.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARNAUD, Alain (1990): *Pierre Klossowski*, París, Seuil.
- ARTAUD, Antonin (2004): *Oeuvres*, París, Gallimard.
- CASTANET, Hervé (2008): *Pierre Klossowski, la pantomima de los espíritus*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DECOTTIGNIES, Jean (1997): *Pierre Klossowski: biographie d'un monomane*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- DELEUZE, Gilles (1988): *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar.
- (2005): *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1973): *El antiedipo*, Barcelona, Barral.
- FOUCAULT, Michel (1990): *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI (14ª edición).
- (1996): *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós.
- GARCÍA PONCE, Juan (1975): *Teología y pornografía, Pierre Klossowski en su obra: una descripción*, México: ERA.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1976): *La vocación suspendida*, México, ERA.
- (1980a): *Tan funesto deseo*, Madrid, Taurus.
- (1980b): *El Baphomet*, Valencia, Pre-Textos.
- (1986): «Nietzsche, polytheismus und Parodie», en W. Hamacher, ed., *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt/Berlín, Ullstein.
- (1990): *El baño de Diana*, Madrid, Taurus.
- (1997): *Roberte, esta noche*, Barcelona, Tusquets.
- (1998): *La moneda viviente*, Córdoba (Argentina), Alción.
- (1999): *La revocación del edicto de Nantes*, Barcelona, Tusquets.
- (2004): *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid, Arena Libros.
- (2005): *Sade mi prójimo: precedido por El filósofo criminal*, Madrid, Arena Libros.
- (2006): *Orígenes culturales y míticos de cierto comportamiento entre las damas romanas*, Madrid, Arena Libros.
- LACAN, Jacques (1972): *Escritos. Vol. I*, México, Siglo XXI.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000): *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2007): «La influencia de Nietzsche en Bataille y Klossowski», en *Escáner Cultural, Revista Virtual de Arte Contemporáneo y Nuevas Tendencias*.

La playa bajo los adoquines. Cuarenta años después de Mayo

Juan Carlos Fernández Naveiro

La crisis de valores en el mundo contemporáneo es ya una historia larga, casi un lugar común. Sean los ecologistas, los obispos o los poetas, en los lamentos por los tiempos que corren casi siempre hay un poso de nostalgia: de los tiempos en los que la naturaleza aún no había sido mancillada, en los que el orden social aún era un reflejo del orden divino, en los que las palabras aún producían un sentido no mediatizado por las tecnologías de la manipulación comunicacional. Tiempos idos que quizá nunca hayan existido, como si de una utopía estrictamente invertida se tratase, el reino que jamás tuvo lugar.

Hay otro aspecto según el cual la mencionada crisis de valores coincide con el auge del capitalismo y el ascenso del individualismo, de las sociedades de masas y de los ideales democráticos. Ya no se trata de una historia remota confrontada a sus orígenes más o menos míticos, sino de la historia de las sociedades europeas modernas en un horizonte temporal próximo: el siglo XX y, dentro de él, los procesos de reconstrucción y modernización social emprendidos tras la Segunda Guerra Mundial. Y si centramos un poco más el foco de nuestra atención en los modelos culturales que a partir de ahí se van implementando, consideremos la importancia de dos tipos de procesos: por un lado la descolonización, con la fuerza de la diversidad que irrumpe con ella; y por el otro, la elevación de la cultura de masas al rango de cultura planetaria. Tales son las coordenadas con arreglo a las que debe ser valorada la década de los años 60, una década clave para la definición de lo que todavía podemos llamar “el mundo de hoy”.

Cuarenta años después, los 60 no dejan de ser una década polémica, discutible y discutida. Pensemos en la especie de cruzada ideológica emprendida por el presidente francés Sarkozy, que basó su proyecto de futuro para Francia en la necesidad de superar lo que para él fueron los desvaríos de esa década, simbolizada en el espíritu del Mayo francés de 1968.

Según esa interpretación que sin duda tiene un cierto calado en el imaginario social actual, en esos años se encumbró una ideología libertaria que acabó teniendo variadas y nefastas consecuencias: disolución de las formas de autoridad (en la familia, en la escuela, en general en la sociedad), pérdida de los modelos socializadores, disolución de las referencias epistemológicas, relativismo de los valores, debilidad del pensamiento, decadencia de la educación, igualación radical de cualquier producto estético... Todo esto serían productos de

una cultura relativista y posmoderna, decadente y debilitadora; y para salir de esa decadencia no habría otra estrategia que la de un rearme moral que defiende de nuevo el ejercicio de la autoridad, que promueva el valor del mérito y la excelencia por encima del igualitarismo pedagógico, y que de paso ejerza un fuerte control selectivo de los flujos inmigratorios atendiendo a criterios de seguridad pública y de eficiencia económica. Contra los experimentos multiculturales que saltaron por los aires en las revueltas de las *banlieus* en 2005, llegó la hora del asimilacionismo cultural, que los inmigrantes asuman los valores republicanos y Francia recupere la *grandeur* perdida. *Sarko*, el nuevo héroe contra el legado de los años 60.

Pero una cosa son las estrategias políticas (y aquí, aparte de hábiles medidas destinadas a ocupar el terreno del adversario político, está por ver qué habrá de nuevo que no sea el ya bien conocido neo-liberalismo) y otra los ritmos filosóficos y culturales, que se vinculan con tendencias más lentas y profundas. Y es aquí donde el influjo de los años 60 no puede darse por concluido, no sólo porque en esos años se formasen intelectualmente algunas de las generaciones hoy en el poder, sino sobre todo por la singularidad de su posición en el devenir filosófico del siglo XX; una posición intermediaria entre lo que se podría llamar el *destino* de la modernidad –es decir, el grado en el que los ideales de la modernidad se encaminaron o no hacia su realización– y la definición de eso que, a comienzos del siglo XXI, antes llamábamos “el mundo de hoy”.

La pregunta sobre los años 60 se desdobra así en dos cuestiones diferentes: en primer lugar, ¿qué papel jugó esa década en el devenir de la modernidad? Esta cuestión la referiremos especialmente al activismo político que tuvo sus momentos culminantes alrededor de 1968, y sólo una vez abordada podremos pasar a la segunda: ¿qué ocurrió después con el legado del 68? Y aquí es donde habremos de acercarnos a las circunstancias de hoy.

Utopías de Mayo

El activismo político del Mayo francés sirve como muestra de la pulsión utópica que forma una parte esencial de la tradición revolucionaria de la modernidad ilustrada. La crítica al mundo capitalista y burocrático que encarnó el año 1968 es plenamente moderna por cuanto defendía una ruptura política que habría de servir para dar pasos en la dirección de la autonomía moral de los individuos y en la autogestión de las sociedades. Como dijo Cornelius

Castoriadis, el 68 fue “la última gran llamarada de los movimientos que comenzaron con la Ilustración”¹, prolongando el movimiento emancipatorio de la modernidad.

Ese impulso filosófico de los años 60 se manifestó de distintas maneras, que van desde las expresiones de alta cultura filosófica hasta las formas de la cultura popular. Un ejemplo de la primero sería el éxito de autores como Herbert Marcuse, con el que la crítica de las nuevas formas del capitalismo heredera de la Escuela de Frankfurt enlazaba con los proyectos de liberación sexual que provenían a su vez del psicoanálisis. Crítica de la alienación y crítica de la represión sexual aparecían así como aspectos complementarios de un mismo programa filosófico, y, al mismo tiempo, los experimentos de convivencia alternativos del tipo de las comunas o las experiencias psicodélicas de ampliación de la conciencia podían adquirir una cobertura teórica que las insertaba en un marco político y les daba alcance de alternativa global. Pero lo decisivo que quiero señalar aquí es que el espíritu rebelde de los años 60 venía a actualizar el proceso emancipatorio de la modernidad ilustrada y ponerlo al día en un contexto social que ya no era el del industrialismo que había servido de referencia para la crítica marxista tradicional, sino el de la nueva sociedad de masas que sin duda reclamaba nuevas herramientas teóricas y nuevas formas de lucha política.

Pese a lo dicho anteriormente, no debe verse ni en la psicodelia ni en los ensayos de vida en comunas verdaderas alternativas filosóficas, cuando su motivo fue siempre el de una reacción contra las formas refinadas y consideradas elitistas de la cultura, reacción significada ya desde el nombre que se le dio de “contracultura”. La contracultura tenía una vocación explícitamente marginal, pero aún así no fue ajena a ciertos movimientos sociales de fondo que desde entonces no han hecho más que intensificarse: el despertar del feminismo y del ecologismo, la desenmascaramiento del polimorfismo sexual, el advenimiento de la “sociedad del espectáculo” (por usar la expresión de Guy Debord). Aparecía un nuevo tipo de conciencia en la que coincidía tanto el pacifismo folklórico y naïf del movimiento hippie como las revueltas estudiantiles, una conciencia que consistía en considerar que la ideología del progreso ilimitado carecía por sí sola de sentido, que el sentido era algo precisamente ajeno a la ceguera del progreso, y por ahí comenzaba a formularse el concepto después exitoso de “sostenibilidad”. Hay que reconocer que en ese diagnóstico no les faltaba razón. Ciertamente, el trabajo no podía ya ofrecer una alternativa al capital, porque ambos eran finalmente deudores de un mismo modelo que entronizaba los valores de la eficiencia y la competitividad.

¹ Castoriadis, C., *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 89.

Las razones de la contracultura para oponerse al sistema productivo del capitalismo no iban sin embargo más allá de una mera cuestión de psicología (el sistema genera avaricia material, envidia y a la postre agresividad), cuando no caían directamente en el ensueño de una abundancia material que vendría a través de la automatización del trabajo. En esa unión entre la incipiente revolución cibernética y una psicología de la frugalidad y la desposesión material se fraguó el ingenuo sueño de que las luchas por los recursos ya no serían necesarias, puesto que bastaba con abrir la mano con desprendimiento y generosidad para que la riqueza fluyese. La utopía estaba a la vuelta de la esquina; como decía una de las a veces ingeniosas pintadas en los muros de Mayo: “*sous les pavès, la plage*”. De manera que sólo hacía falta levantar los adoquines de una civilización depredadora para encontrarse con esa playa paradisíaca en la que ningún bien sería negado. Tan sólo con el añadido de un poco de psicodelia y de tantrismo (gustos muy propios del exotismo de la época) se podía sentir más cerca que nunca la realización de la utopía.

El destino del sueño

Cuarenta años después de los acontecimientos del Mayo francés, ¿qué fue lo que ocurrió a partir de entonces? ¿Qué destino ha tenido el legado del 68? Ya antes mencionamos una de las ideas rectoras acerca de los procesos que desde entonces vienen teniendo lugar, me refiero al avance de las sociedades de masas. Pues bien, en relación con ello, justo en los años posteriores a 1968 comenzó a utilizarse otra idea general para designar el cambio de modelo socioeconómico que se estaba produciendo: me refiero ahora al concepto de una sociedad “post-industrial”². Con ello se aludía a cómo iba perdiendo relevancia en el mundo desarrollado la producción industrial, al mismo tiempo que crecía el consumo de masas y se desarrollaban las tecnologías de la información y la comunicación.

Ese cambio de modelo tuvo además un momento histórico preciso que actuó como revulsivo: la crisis del petróleo en 1973, el mismo año en el que apareció el libro citado de Daniel Bell. En el país puntero de la explotación petrolífera y de la producción industrial el precio de la gasolina llegó a duplicarse en tres meses, y surgió el fantasma de su escasez. Desde entonces hay cuestiones que ya no dejarán de formar parte del paisaje habitual de nuestras sociedades, como la cuestión medioambiental (suscitada al hilo del debate energético que en Europa se inició a partir del movimiento antinuclear), o la definitiva desaparición del

² Bell, D., *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza, 1991.

horizonte del pleno empleo, sustituido por la convicción de que el paro es un fenómeno estructural del sistema y no sólo un índice susceptible de aumentar.

El sueño contracultural de un trabajo adaptado a las necesidades de una personalidad creativa o que fuese la expresión de sus preferencias estéticas o vitales dio paso a la evidencia de que los recursos no eran inagotables, de que la competencia era inevitable, y de que los dividendos de la riqueza no llevaban necesariamente a atenuar la desigualdad. La escasez no iba a llegar a su fin, pero lo que sí se podía dar por concluido era el modelo de un crecimiento que no conociese límites, puesto que los había entrevisto de un modo bastante repentino e imprevisible. La ecología no ha hecho sino acreditar esa imposibilidad de un desarrollismo a ultranza, ciego a todo criterio ajeno a su propia maximización.

Todo ello coincide con un nuevo vector de la conciencia del presente: el imaginario de la catástrofe, el caos y la imprevisibilidad, que ocupan el espacio en el que antes se articulaban los proyectos colectivos de futuro. No sólo el trabajo es cada vez más trabajo precario, sino también los ideales y las relaciones interpersonales experimentan el mismo proceso de precarización. Declina la confianza en las posibilidades del futuro, surge el grito punk del *no future*, la pulsión utópica de la modernidad asiste a su cancelación. El horizonte temporal de la utopía se adelgaza hasta hacerlo coincidir con el estricto presente y disolverlo en la ideología de lo inmediato, la búsqueda de gratificaciones instantáneas nos instala en una provisionalidad crónica.

La sociedad de consumo será el marco en el que tenga lugar esa cancelación de la energía movilizadora y transformadora de la utopía. Después retomaremos esta cuestión pero volvamos un instante al marco económico-político en el que se produce. Junto al concepto de sociedad post-industrial, comenzará a hablarse de la entrada en una nueva fase en la evolución del capitalismo, lo que Fredric Jameson llamará “capitalismo avanzado”³, con el que se va perfilando el concepto de lo que en poco tiempo se llamará “globalización”. Pero el proceso estaba en ciernes en los años 60, en los que ya se emplea el término “multinacionales” para referirse a esas organizaciones del capital internacional que trascienden las fronteras, y que poco a poco irán desplazando a las ideologías sociales transformadoras que movilizaron a las conciencias durante gran parte del siglo XX. En los años 70 se incorpora a la terminología el vocablo “transnacional”, y es en el mismo 1973 que mencionamos antes a propósito de la crisis del petróleo cuando se produce la primera reunión del club de los países ricos, inicialmente llamado G 5. Los propios gestores del capital se encuentran entre los grupos que

3 Jameson, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

detectan por esos años la crisis del modelo de un crecimiento ilimitado, y comienzan a elaborar una respuesta de tipo economicista que en los años 80 se llamará “neo-liberalismo”, que se apoyará en el despliegue de las tecnologías de la información y la comunicación.

Se trata de una respuesta a la crisis que consiste básicamente en “desregulación” a todos los niveles: desregulación inicialmente financiera, a partir de la construcción desde principios de los años 80 de una red global que liberaliza las bolsas y las telecomunicaciones, y que después irradia su fuerza desreguladora hacia todo el cuerpo social; liberalización de los intercambios y de los flujos de capitales; fluidez de las redes planetarias; flexibilidad de las empresas (es decir, precarización del trabajo); ajustes estructurales (es decir, despidos masivos). La espada de Damocles del equilibrio presupuestario sirve para debilitar las políticas sociales, para dismantelar el espacio público trabajosamente construido por los Estados de bienestar, y para proceder a privatizaciones generalizadas que permiten al capital privado reapropiarse del nuevo margen de beneficios.

Es necesario señalar respecto a todo esto la peculiaridad del caso español. Aquí mal se podía dismantelar lo que apenas se había construido, y en los años 80, en pleno auge del reagan-thatcherismo que actuó como emblema de la primera oleada neo-liberal, nos tocó todavía armar un débil Estado de bienestar. Pero enseguida llegó la reconversión de un sector industrial cuyo desarrollo había acumulado el mismo retraso con el que aquí se adoptaron siempre los influjos de nuestro entorno europeo. Algo parecido es lo que había ocurrido con la pérdida del entusiasmo político, que aquí se prolongó un tiempo por las especiales circunstancias de nuestra transición democrática, pero para recuperar el tiempo perdido también llegó el desencanto.

Volviendo al asunto de la valoración retrospectiva de los años 60 en función de la evolución posterior hacia el neo-liberalismo, se podría precisamente por esa evolución establecer la tesis del fracaso del 68 (es por ejemplo la tesis que defiende Castoriadis). El activismo social y la movilización política de los años 60 acabarían por verse disueltos en la marea de un individualismo hedonista ligado a la explosión del consumo, lo que daría comienzo a una nueva fase regresiva en la vida política de las sociedades occidentales.

En ese contexto de crisis de las alternativas globales, el consumismo se nos aparece como el único resto de un naufragio generalizado de los valores que mueven a la transformación social, como si todavía pudiese servir para construirse una identidad gracias a la progresiva personalización de las ofertas comerciales, y así dotarse de algo mínimamente parecido a un proyecto vital. Es el imperio de la ideología del aquí y ahora, y de la búsqueda del placer sin mediaciones, obviando con ello toda la potencia así acumulada para las frustraciones y para

una agresividad difusa y generalizada. Hedonismo compulsivo inducido por las redes de la publicidad y el mercado, que adquiere modos de una sofisticación inaudita gracias a la capacidad tecnológica para digitalizar la información y, en suma, para crear simulacros que se igualan a lo real puesto que producen un mismo efecto de realidad. La energía utópica del futuro transformada en urgencia del goce, al tiempo que los proyectos potencialmente revolucionarios se disuelven en una corriente estética que es fácilmente subsumida por el mercado.

Coda final

Poco a poco, hemos ido llegando a un tiempo en el que, a tenor de lo dicho, casi parecería que la utopía puede ser construida a la medida del propio deseo. Un problema que ahí todavía subsiste es el de qué valor pueda tener ese tipo de experiencia vital de cara a la construcción de espacios de verdad comunes y colectivos, más allá de los ensueños de una existencia particular. Ciertamente la tecnología también abre nuevos espacios de acción, pero el hecho es que las filosofías del deseo fueron absorbidas con demasiada facilidad por las pulsiones particularistas, y que probablemente no sea ajena a ese hecho su preferencia por los espacios de lo marginal y lo minoritario. El problema es que la propia utopía acaba por entrar así en un “devenir-minoritario” (parafraseando a Deleuze), aunque tal no fuese precisamente la intención explícita de tal tipo de filosofías. Por el contrario, “devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa” que no sirve para desactivar la energía utópica sino para cumplir una función de resistencia frente al poder de las identidades, y que es “justo lo contrario de la macropolítica, y aún de la Historia, donde más bien se trata de saber cómo se va a conquistar o a obtener una mayoría”⁴.

¿Significa esto el fracaso del 68? Puede que tal no fuese sino un juicio que sólo se pudiera hacer a posteriori, y que quizá tampoco hiciera justicia a los hechos considerados en su globalidad. Porque lo queramos o no, para bien y para mal, somos herederos de las transformaciones que tuvieron su epicentro en esa década; hijos de esa década aún los que reniegan de ella. Y de la misma manera que se da una continuidad de fondo por la cual los años 60 se insertan en la tendencia genérica de las sociedades capitalistas hacia el crecimiento del individualismo –diagnóstico largamente acreditado, al menos desde la sociología del siglo XIX–, hay también una continuidad entre los años 60 y las décadas posteriores en un cierto tipo de nuevo activismo político, un activismo que se descuelga de los macroproyectos de

4 Deleuze-Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia-II*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 292.

transformación social y de los métodos disciplinarios ligados al imaginario de la revolución, y que se orienta hacia una micropolítica más atenta a los múltiples procesos que interaccionan en la construcción simbólica de la identidad en sociedades que, como las actuales, poseen una complejidad creciente.

Esta es la perspectiva que destaca por ejemplo el sociólogo Gilles Lipovetsky, cuando califica el Mayo francés de “revolución sin finalidad, sin programa, sin víctima ni traidor, sin filiación política”; y aún “una revolución sin proyecto histórico,... sin muerte, una revolución sin revolución”⁵. Desde este punto de vista el fracaso del 68 sólo puede ser relativo, puesto que aunque es cierto que no tuvo una inmediata repercusión institucional (cosa que en puridad tampoco podía pretender precisamente por su carencia de “programa”), sí tuvo efectos bien reconocibles en la posterior evolución cultural y filosófica: la eclosión del carácter espectacular de la representación política, el deslizamiento del discurso hacia el modelo de la seducción o la importancia adquirida por el diseño de los sistemas de comunicación son efectos cuya relevancia no ha hecho más que acentuarse, y que en gran medida forman parte de los signos mayores de nuestro tiempo. En tal sentido, podría entenderse que la utopía no ha sido traicionada sólo por la lógica del capital, sino que su final estaba de algún modo ya escrito desde las mismas barricadas de Mayo. “*Sous les pavès, la plage*”; pero no era una playa lo que se escondía bajo los adoquines, y si lo era estaba tan atestada como un lugar de veraneo o un centro comercial, no era precisamente la visión de un paraíso.

Por lo demás, creo que ese modelo de una revuelta difusa y carente de programa sí ha marcado un cierto estilo que encontramos en algunas de las revueltas del fin de siglo, como la incruenta caída del Muro de Berlín o la revolución checa de terciopelo o, ya en el siglo XXI, la revolución naranja en Ucrania. Revoluciones sin grandes proyectos alternativos pero que expresan bien a las claras lo que quieren en un momento preciso de la historia. Lo que no sabemos aún es si este será el tipo de revueltas que seguramente nos están esperando en las barriadas.

Bibliografía:

Bell, D.: El advenimiento de la sociedad post-industrial, Madrid, Alianza, 1991.

Castoriadis, C.: El ascenso de la insignificancia, Madrid, Cátedra, 1998.

Deleuze, G – Guattari, F.: Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2,

⁵ Lipovetsky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, ps. 45 y 127.

Valencia, Pre-Textos, 1988.

Jameson, F.: El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado,
Barcelona, Paidós, 1991.

Lipovetsky, G.: La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo, Barcelona,
Anagrama, 1986.

Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor **Un comentario sobre “*Fuentes del yo. La construcción de la* *identidad moderna*”**

Juan Carlos Fernández Naveiro

En el decurso histórico de la construcción moderna de la ciudadanía es frecuente presentar como sus elementos consecutivamente centrales las tradiciones liberal y socialista; siguiendo a Taylor, aquí trataremos de explorar otro tipo de referentes, que en general tienen que ver con:

- La crítica del liberalismo como componente de la modernidad.
- La dimensión comunitaria de la ciudadanía.
- La relación de esa dimensión comunitaria con una valoración crítica de la modernidad .
- La propia pluralidad del concepto de modernidad (Ilustración y el Romanticismo).
- La función de la religión y del ateísmo en la construcción de la modernidad.

Estos son los principales referentes conceptuales a los que quiero referirme. En cuanto a la lectura propuesta del trabajo de Taylor, "Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna", incidirá ante todo en los presupuestos históricos y morales del comunitarismo , que deben ser considerados a la luz del debate entre liberalismo y comunitarismo que tuvo lugar en el ámbito de la filosofía moral y política anglosajona a partir de los pasados años 80, en controversia con la “teoría de la justicia” de John Rawls, un debate en el que Charles Taylor ha sido uno de los más activos participantes.

Respecto de ese debate trataré de aclarar sólo su sentido principal, pero siempre pensando que lo que importa no es tanto una cuestión académica cuanto lo que nos puede aportar eso para afrontar problemas de nuestra realidad social e política.

A título de ejemplo propongo las siguientes cuestiones:

- El nacionalismo ; y en relación con él la cuestión de los derechos colectivos y el sentido del concepto de autodeterminación.
- El multiculturalismo ; y en relación con él los problemas de la inmigración y el sentido de la idea de tolerancia.

Muchos libros de ciencia política ni mencionan el comunitarismo; pero el polo de ideas hacia el que apunta el comunitarismo forma parte del acervo intelectual contemporáneo e incluso moderno en general –por no hablar del significado de esa idea en el pensamiento clásico.

De momento, mencionemos una pareja de conceptos que, bajo múltiples denominaciones, tiene un carácter fundacional en la Sociología: me refiero a la contraposición entre comunidad y sociedad tal y como la planteó Ferdinand Tonnies, una contraposición paralela a la de Emile Durkheim entre sociedades con solidaridad mecánica y sociedades con solidaridad orgánica; o a la más genérica oposición establecida por Max Weber entre sociedad tradicional y sociedad moderna.

Igual que la Sociología se forjó en la reflexión sobre ese tránsito desde las sociedades tradicionales a un mundo nuevo heredado de la Revolución Industrial, en el mismo siglo XIX también surge la moderna Antropología con una operación similar, consistente en forjar la hipótesis ideal de una sociedad primitiva de la que eran prueba los pueblos indígenas aún no tocados por el avance de la civilización. Las primeras imágenes de esa supuesta sociedad primitiva fueron pensadas como agrupaciones de individuos libres y propietarios que se unían para formar un poder político en un territorio; es decir, siguiendo las coordenadas de las teorías del contrato social, de raíces liberales.

Pero enseguida los antropólogos generarán otras visiones de las sociedades primitivas más próximas al referido contraste abordado por los primeros sociólogos: junto con la imagen de una sociedad civilizada y occidental definida por el Estado territorial, la propiedad privada y la familia monógama, se va conformando una nueva contra-imagen de la sociedad primitiva, definida ahora por lo que Martín Buber llama “comunidad de sangre”, es decir, por una agregación social a base de familias extensas (patriarcales o matriarcales), donde los derechos y deberes de los individuos dependían del status con el que nacían (en sociedades tendentes, por lo general, al nomadismo, a la propiedad comunal y a la promiscuidad sexual).

Encontramos así, en el imaginario construido sobre las sociedades primitivas, la imagen inversa de las sociedades occidentales modernas, de forma paralela a como la nueva ciencia social analizaba los procesos de racionalización burocrática y modernización como una inversión de los caracteres dominantes en las sociedades tradicionales.

Con todo esto quiere decirse que el polo comunitario era asociado con fases previas y superadas de la historia, mientras que en el mundo moderno que se afirmaba la conformación

ideológica procedía de la Ilustración y del Liberalismo –más el Socialismo, que viene a ser como una variante dentro del mundo industrial moderno-. El progreso de la Historia dejaba atrás la antigua primacía de las comunidades en el devenir de las sociedades.

I) Los límites del liberalismo

El comunitarismo contiene una crítica a la idea liberal de que el individuo es previo a la comunidad; por el contrario, la identidad individual siempre se conforma en un horizonte de valores compartidos dentro de una comunidad previa. Leamos a Taylor:

“No es posible ser un yo en solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores (...) El yo sólo existe dentro de lo que llamo “la urdimbre de la interlocución” (...) Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de “identidad” al dar respuesta a la pregunta: “¿Quién soy yo?” mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo. La completa definición de la identidad de alguien incluye (...) una referencia a una comunidad definidora (...) La cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo que presentan a la persona humana, al menos potencialmente, ensimismada, declarando su independencia de la urdimbre de interlocución que originalmente la formó, o, por lo menos, neutralizándola. Es como si la dimensión de interlocución sólo fuera significativa en la génesis de la individualidad, algo así como un andador en una guardería infantil que se descarta cuando deja de hacer falta y no desempeña ninguna utilidad en la persona adulta”.¹

Las críticas comunitaristas al liberalismo incluyen aspectos antropológicos, éticos y políticos que pueden relacionarse con los siguientes puntos:

- Crítica de la “razón desvinculada” e instrumental.
- Crítica del “individuo sin ataduras” ni horizontes de sentido.
- Crítica del universalismo individualista y atomista.
- Crítica del subjetivismo moral y del relativismo axiológico.
- Crítica de la prioridad del derecho sobre el bien.
- Crítica de la neutralidad del Estado.
- Afirmación de la diferencia frente a la homogeneidad estatal.

En lugar de los presupuestos del liberalismo, se trataría de proponer un modelo comunitario e identitario de ciudadanía, que la entendiese como una comunidad de pertenencia con un sentido moral. Ello supondría, en el plano político, defender la legitimidad de las pretensiones diferenciales de los grupos de carácter nacional, étnico o de otra índole, que

¹ Op. cit., p. 64.

reclamarían un trato también diferencial por parte del Estado. En el plano ético, se defendería la posibilidad de determinar la validez de determinadas fuentes morales o bienes constitutivos, de raíz habitualmente religiosa, que estarían por encima de las normas procedimentales del derecho. Y finalmente, en el plano antropológico y filosófico, se tendería a una consideración holista y organicista de la realidad humana, en la que el individuo no sería separable de los horizontes colectivos, culturales o espirituales que conforman su identidad, ni la instrumentalidad de la razón sería separable de la interioridad de los sentimientos o la expresividad de la imaginación.

Uno de los vectores principales de la cultura moderna que está en juego en esta contraposición de modelos aludida se refiere al valor del legado de la Ilustración, y en relación con ello estaría el valor de la religión como fuente moral en el mundo moderno, o a su disolución en un proceso de secularización correlativo a un avance de la increencia y el ateísmo. Es así que la Ilustración no podía dejar de radicalizarse y extremarse a medida que la racionalidad científica iba ampliando sus dominios de aplicación; en palabras de Habermas:

*“La fuerzas religiosas que antaño operaron la integración social han quedado paralizadas a consecuencia de un proceso de ilustración que, dado que no se ha producido de una forma arbitraria, tampoco puede ser objeto de abolición. A la ilustración le es propia la irreversibilidad de procesos de aprendizaje, que se fundan en que las ideas no pueden olvidarse a voluntad, sino que sólo pueden reprimirse, o ser corregidas por ideas mejores. De ahí que la ilustración sólo pueda remediar sus déficit mediante una radicalización de sí misma, mediante una ilustración radicalizada. De ahí que Hegel y sus discípulos hubieran de poner su esperanza en una dialéctica de la ilustración que hace valer a la razón como equivalente del poder unificante de la religión”.*²

Volveremos después sobre la valoración de la Ilustración dentro de la modernidad desde la perspectiva de Taylor, y sobre la función que le atribuye a la religión dentro de esa valoración. Ahora quisiera centrarme en la crítica que hace Taylor a la filosofía moral del liberalismo, ejemplificado en Rawls, y a partir de ello plantear los límites de un concepto central en la filosofía política del liberalismo como es el de “contrato social”. Aquí estaría el punto central del primer bloque de problemas que quiero abordar, y que serviría para marcar la precisa distancia teórica que mantiene Taylor respecto del liberalismo.

Taylor le hace un reproche a la globalidad de la filosofía moral contemporánea en la medida en que, tanto por la vía del utilitarismo como del formalismo kantiano y su concepción del deber acaban por negarse “a las distinciones cualitativas que separan lo

2 Habermas, “El discurso filosófico de la modernidad”, Taurus, Madrid, p. 110.

superior y lo inferior en el orden del cosmos o de la naturaleza humana”, distinciones que se avienen mal con una perspectiva hedonista de la felicidad pero que tampoco son aceptables desde una perspectiva kantiana, pues irían contra el ideal de la autonomía. El utilitarismo y la moral kantiana coinciden aquí en un mismo presupuesto individualista que no se haría cargo de esas pre-condiciones comunitarias de la identidad individual a las que aludíamos antes.

Sin embargo, esa discordancia Taylor la refiere sobre todo a un modo de concebir la acción en la que prima una búsqueda de sus principios reguladores, de manera que se convierte en “acción obligatoria”, en detrimento de la determinación de lo valioso en sí, de donde procedería un relegamiento de los bienes intrínsecos por la pura formalidad del derecho. Refiriéndose a esta filosofía moral dominante en el mundo contemporáneo dice Taylor:

*“Su enfoque está en los principios, los mandatos o criterios que guían la acción, mientras pasa totalmente por alto las visiones del bien. La moral concierne estrechamente a lo que tenemos que hacer y no, también, a lo que es valioso en sí mismo, o lo que deberíamos admirar o amar (...) La idea de que el pensamiento moral debería centrarse en las diferentes visiones de lo cualitativamente superior, en los bienes intensos, ni siquiera llega a plantearse nunca para la discusión. La conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas morales ha sido tan profundamente suprimida, que pensar en ello, según parece, nunca se les ocurre a muchos de nuestros contemporáneos”.*³

Llegamos así al asunto que considero medular para aquilatar la distancia que separa al comunitarismo de Taylor de las concepciones liberales: me refiero a los límites del concepto de “contrato social”.

Obviamente aquí tenemos un problema que no surge en las polémicas recientes sino que está presente desde las primeras formulaciones del contrato social, y que podríamos denominar como el problema de la formación de una voluntad colectiva. Ya desde las discrepancias entre las versiones del contrato en Hobbes y Locke se puede plantear esa duda relativa a los mecanismos por los que el contrato se hace efectivo en una sociedad, y mientras Locke es más confiado respecto de una continuidad entre el estado de naturaleza y el contrato, Hobbes ya advierte el carácter necesariamente coercitivo del contrato para escapar de las amenazas de la guerra. Y en el fondo se va decantando la sensación de que el contrato es sólo un constructo teórico con una función regulativa, pero sin validez descriptiva ni histórica. Esta última es ya una postura decantada en Rousseau, para el que el contrato está supeditado a otra idea más decisiva, la de la formación de una “voluntad general”, cuya concreción está sin embargo llena de problemas de procedimiento. La conciencia de la debilidad del contrato

³ Taylor, *op. cit.*, p. 129.

social e incluso la desconfianza respecto de su cualidad fundadora del orden social aparece en esa línea rousseauiana del pensamiento ilustrado, y recoge la percepción que ya había tenido Hume acerca de que en realidad no es el contrato sino la guerra y el dominio lo que organiza las comunidades humanas. Es cierto que en esto Hume recoge a su vez el espíritu con el que Hobbes inauguró el pensamiento político moderno, pero a él le sirve para renunciar a un uso efectivo del concepto mismo de contrato. Y de hecho esa conciencia de la debilidad del contrato va a permanecer, y a medida que avancemos hacia sociedades más democráticas aún se va a hacer más acuciante el problema de la cohesión social, en sociedades en las que los individuos son pensados de principio como entes “desagregados”, según el modelo del individualismo democrático.

Pues bien: es en este contexto en el que Taylor retoma la problematización del contrato, para recordarnos que su fuerza fundante respecto del orden social es muy débil si prescindimos de otros vectores comunitarios de cohesión; que las sociedades modernas llevamos con nosotros ese problema de desagregación de las voluntades; que los ideales éticos de justicia y los derechos humanos no tienen por sí mismos suficiente fuerza prescriptiva, si no hay una voluntad efectiva que actúe tras ellos impulsándolos desde el plano de los sentimientos compartidos; que, en definitiva, el contrato social carece de fuerza cohesiva si prescinde de su origen efectivo en la tradición antigua y medieval, con sus componentes estoicos y religiosos especialmente cultivados en las sociedades calvinistas.

A continuación expondré la estructura del recorrido argumental de Taylor en las páginas que le dedica al contrato social⁴.

- a. La idea de contrato tiene una raíz pre-moderna y comunitaria: en las ideas de “consentimiento” y “compromiso personal”, de raíz calvinista.
- b. Hay una constelación específicamente moderna de la idea de contrato, que consiste en considerarla desde la perspectiva atomista del individualismo.
- c. Esta nueva perspectiva convierte en problemático el origen de la comunidad política.
- d. La resolución de esa problemática conllevó la reapropiación de ideas provenientes de la esfera de la religiosidad.

A esta secuencia le podemos añadir un desenlace como el siguiente:

4 Íd., ps 267-272.

- e. La pérdida progresiva de la religiosidad que se producirá a lo largo de los siglos modernos reproblematicará la cuestión de la cohesión social, que no hace más que agudizarse en las democracias actuales.
- f. Finalmente, eso hace que la propia idea de contrato ya no tenga en la actualidad ninguna efectividad teórica (aunque sí vivimos las consecuencias del atomismo político y de la visión instrumental e individualista de la sociedad).

Veamos como ejemplo un amplio fragmento de Taylor al respecto:

“La teoría del contrato como tal no era nueva en aquel siglo (XVII). Existen precedentes de ella en la tradición. Tiene sus raíces en la filosofía estoica y en las teorías medievales de derechos. Además, en la baja Edad Media se dio un importante desarrollo de las teorías del consentimiento, especialmente en torno al movimiento conciliar en la Iglesia. Y el siglo XVI vió surgir importantes teorías del contrato en algunos grandes escritores jesuitas, como Suárez”.

“Sin embargo, había algo importante en lo nuevo de las teorías del siglo XVII. La teoría del consentimiento se había expresado hasta entonces en términos de un número determinado de gente que establece un gobierno por contrato. La existencia de la comunidad era algo que se daba por supuesto en todas las primeras versiones que se dan de dicha teoría. Incluso escritores como Gerson, que se remonta a la idea estoica original de que los hombres son ante todo vagabundos solitarios, entendían que el consentimiento que fundamenta una autoridad política es el consentimiento de una comunidad. Para el lector posterior al siglo XVII, esto plantea una pregunta obvia: ¿cómo comienza una comunidad? ¿De dónde proviene su autoridad para determinar la naturaleza de la autoridad política sobre los individuos que la constituyen? Esta pregunta no se planteaba antes del siglo XVII. La gran innovación de los teóricos del contrato, desde Grocio en adelante, consiste en plantearla; es entonces cuando comienza a parecer evidente que hay que plantearla”.

*“Las nuevas teorías añaden al gobierno fundado en el contrato tradicional un segundo contrato, que lo precede: el contrato de asociación. Este es el acuerdo universal que fundamenta una comunidad política y le confiere el poder de determinar una forma de gobierno. El giro entre esas dos clases de contrato refleja un giro en la comprensión de la situación moral humana. Hasta entonces se daba por sentado que las personas eran miembros de una comunidad. No era necesario justificarlo con respecto a una situación más básica. Pero ahora la teoría parte del propio individuo. Ahora es menester explicar por el consentimiento previo del individuo lo que significa ser miembro de una comunidad con poder general de decisión. (...) Pero lo que ahora ya no puede darse por supuesto es una comunidad con poderes de decisión sobre sus miembros. Las personas comienzan a ser átomos políticos”.*⁵

En los párrafos restantes del texto de referencia, Taylor relaciona la “desvinculación” moral del individuo respecto del orden cósmico con su “desvinculación” política respecto de

⁵ Íd., ps. 267-268.

la sociedad; rastrea el componente calvinista y puritano de la idea de “compromiso personal” que acompaña al consentimiento; y sobre todo destaca el hecho de la permanencia de la visión atomista e instrumental de la sociedad más allá de la inverosimilitud de la idea de contrato. Lo más interesante se da en relación a esto último, cuando Taylor, para contraponer al contrato, echa mano de un *“humanismo civil, que tiene como modelo a la antigua república o polis”*, y afirma que *“la noción de la virtud cívica, como la vemos definida en Montesquieu y en Rousseau, no puede combinarse con una comprensión atomista de la sociedad”*, y más adelante habla de esa tensión entre una política atomista e instrumental y *“las demandas de la política de participación ciudadana”*. Así que Taylor acaba por reclamar una república participativa de ciudadanos que lo aproxima a las demandas del republicanismo cívico⁶.

Para finalizar esta primera parte, acudiremos a algunas de las páginas finales del libro donde sintetiza la crítica a la sociedad atomizada e instrumental propia de la Modernidad, que a pesar de su predicamento indiscutible desde el pluralismo liberal dominante, no por eso deja de tener consecuencias negativas en la vida humana y en su dimensión política.

Taylor distingue dos tipos de consecuencias negativas del modo instrumental de vida, personales y vivenciales por un lado, y públicas y políticas por el otro. La crítica al instrumentalismo atomista en el plano vivencial ya había sido adelantada –como luego veremos– por el Romanticismo, y consiste en una pérdida de los bienes intrínsecos y de los significados vitales, lo que hace que la vida se afronte de una forma puramente comercial y desencantada: *“ya non queda sitio para el heroísmo, o para las virtudes aristocráticas, o para los elevados propósitos de vida, o cosas dignas de morir por ellas”*.⁷ La vida pierde riqueza, profundidad y sentido, lo cual tiene consecuencias en la relación con la naturaleza y en las relaciones sociales:

*“Adoptar una postura instrumental hacia la naturaleza es escindirnos de las fuentes de significado que hay en ella. Una postura instrumental hacia los sentimientos propios nos divide desde dentro, escinde a la razón del sentido. Y el enfoque atomístico sobre nuestros objetivos individuales disuelve la comunidad y nos divide a unos de otros”*⁸.

Esto último apunta hacia los efectos públicos y políticos del instrumentalismo moderno; pero aquí Taylor se limita a enunciarlos sin desarrollar la cuestión. La sociedad instrumentalista amenaza a la libertad pública y a la práctica del autogobierno porque le resta

⁶ Para esto último, véase op. cit., p. 272.

⁷ Íd., p. 675.

⁸ Íd., p. 676.

valor intrínseco a la propia libertad, debilita la voluntad de preservarla, y la convierte en un falso ídolo que es constantemente desmentido en la inmediatez de las prácticas sociales. Además, genera relaciones desiguales de poder, lo que hace de la igualdad otro falso ídolo; y genera también una “*irresponsabilidad ecológica que arriesga la existencia y el bienestar de la raza humana a largo plazo*”⁹. Al considerar que los perjuicios al medio ambiente son subsanables por la propia aplicación de la razón instrumental, se está impidiendo una reflexión sobre la globalidad del modelo social y una intervención efectiva en la raíz de tales perjuicios.

II) Genealogía y crítica de la modernidad.

El segundo bloque de problemas que quiero abordar se refiere a un análisis crítico de la Modernidad, especialmente desde el punto de vista de sus "fuentes morales", para ver en qué medida fueron alteradas o por el contrario perviven bajo nuevos ropajes.

Comenzaré por un fragmento extenso de Taylor para situarnos al respecto, y después haremos un repaso de los componentes de la Modernidad, articulado sobre lo que significaron (y significan) la Ilustración y el Romanticismo: la Ilustración como principal base teórica del mundo moderno, y el Romanticismo como crítica de la Ilustración pero también como nuevo componente de la Modernidad.

El fragmento anunciado nos introduce con precisión en un asunto central en toda la obra de Taylor: la pervivencia del carácter religioso de las fuentes morales.

“Rastrear el desarrollo desde las anteriores perspectivas metafísicas y religiosas a través del rechazo parcial de las mismas, no sólo es importante para definir más claramente la clase de transformación que dió lugar a ellas. También hemos de recurrir a esas perspectivas anteriores para obtener el modelo de la clase de sentido del bien que aún estaba plenamente admitido entonces, pero omitido en la conciencia actual. Por ejemplo, creo que la hostilidad que muestra el utilitarista moderno hacia los bienes “superiores” y la defensa de la felicidad cotidiana y sensual, brotan de lo que ha denominado la afirmación de la vida corriente, que en los albores de la modernidad ocasionó una repulsa similar de los modos supuestamente “superiores” de actividades en favor de la existencia cotidiana de la llamada y el matrimonio. La forma original de esta afirmación fue teológica e implicaba una visión positiva de la vida corriente como algo bendecido por Dios. Ser pensaba que dicha forma de vida tenía un significado superior, conferido por Dios, y en ello se cimentaba la afirmación. Pero el naturalismo moderno no sólo no puede aceptar dicho contexto teísta, sino que se ha despojado de los lenguajes de valor superior. No

⁹ Íd., p. 678.

obstante, quiero plantear la tesis de que algo de dicho sentido del valor de lo habitual sigue animándolo y le proporciona el poderoso motivo moral para su extendida aceptación. Al articular ese elemento omitido estamos obligados a acudir a su predecesor; y también a plantear la cuestión de hasta qué grado sigue nutriéndose de las nociones espirituales de ese mismo predecesor al que pretende haber rechazado por completo, ya que de alguna manera vive de una similar energía espiritual de la que, no obstante, no puede dar cuenta. ¿Podría dar cuenta de ello de forma coherente con sus propias premisas metafísicas? O, ¿no será que, en realidad, se basa implícitamente en algo que rechaza de manera explícita? Quizá la fuerza de las imágenes bíblicas espirituales, incluso en los sectores más laicos de nuestra civilización, debería hacernos sospechar, como hizo Nietzsche, aún cuando no podríamos sacar la misma conclusión que él”¹⁰.

Este párrafo sirve para enmarcar una de las ideas centrales del libro: las teorías morales modernas no pueden prescindir de algún tipo de “bienes constitutivos” que son fuente de respeto (por ejemplo, la dignidad humana); y a pesar de ello la moral moderna declara querer prescindir de sus fuentes religiosas, cosa que no puede llegar a hacer del todo, pues aunque sea bajo una apariencia secularizada, las fuentes morales siguen siendo operativas. (Ver por ejemplo las págs. 30-34, donde se refiere a dos principios morales decisivos y prácticamente indiscutidos en nuestro tiempo, a pesar de su carácter tardo-moderno: el “imperativo de evitar el sufrimiento”, y la “afirmación de la vida corriente” –que después veremos que va a jugar un papel muy importante en el recorrido por las fuentes de la identidad moderna-).

A partir de aquí “Fuentes del yo” articula su búsqueda de la identidad moderna en torno a tres grandes cuestiones, que se van conformando de forma históricamente sucesiva:

1. la interioridad
2. la afirmación de la vida corriente
3. la naturaleza como fuente moral (Ilustración), y el expresivismo romántico como elemento crítico respecto del anterior pero también como complemento suyo.

No vamos aquí a recorrer el argumentario tan prolijo que desarrolla la obra de Taylor: sólo destacaré algunos temas que considero medulares, sobre todo alrededor de las amplias conformaciones históricas que conocemos como Ilustración y Romanticismo (es decir, en la tercera de las grandes cuestiones mencionadas anteriormente, y por la que históricamente nos podemos sentir más concernidos).

¹⁰ Íd., ps 154-155.

Sin embargo, para no hacer un salto excesivo, aclararé brevemente los referentes de las dos cuestiones precedentes: la formación de la interioridad (el “yo” como “yo interior”) y el valor concedido a la “vida corriente”.

Respecto de la interioridad, Taylor hace un repaso de la formación de la identidad del sujeto moderno a partir de las fuentes antiguas, especialmente en Platón y San Agustín, para llegar en Descartes al momento decisivo de lo que llama “razón desvinculada”, despojada de cualquier determinante extra-racional, y con la que se inicia un proceso de subjetivación. Este proceso de subjetivación continúa con el “yo puntual” de John Locke, que al carácter desvinculado anterior le añade la idea de control racional, tanto sobre la naturaleza como sobre el propio sujeto. (Ver página 245, donde se plantea un interesante enfoque de la paradoja de esta “razón desvinculada”). Es en este contexto donde se hace el repaso crítico del concepto de “contrato social”, que vimos anteriormente.

En cuanto a la “vida corriente”, Taylor se refiere a los aspectos de la vida humana que tienen que ver con la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la sexualidad, incluyendo el matrimonio y la familia. Y frente al elitismo y aristocratismo de las morales de la Antigüedad clásica (cuyo modelo sería la moral heroica), entiende que la “vida corriente” es afirmada como valiosa a partir de la espiritualidad judeocristiana, y sobre todo, en el mundo moderno, a partir de la Reforma (centralidad de los quehaceres cotidianos, de la vocación personal y de su realización a través de la vida familiar y de la industriiosidad en el trabajo). Es evidente aquí la conexión con la ya clásica tesis de Max Weber sobre el origen del capitalismo, a la que Taylor añade una conexión histórica entre el puritanismo y la ciencia moderna. Sin embargo, lo que señala como decisivo es la confluencia progresiva de dicha ética de la vida corriente con el ideal de la razón desvinculada, confluencia que se da a través de tres fases que articulan todo el resto de la obra, y también de la problemática que quiero tratar aquí. Esas tres fases son:

- El deísmo, que aún retiene la perspectiva teológica.
- El naturalismo de la “Ilustración radical”.
- El expresivismo romántico.

Uno de los ejes centrales del libro consiste en valorar la función de esa perspectiva teológica a través de la Ilustración y el Romanticismo, y a partir de ahí proponer la vigencia de esa función religiosa en el mundo actual, aunque sea en contra de las visiones dominantes de la sociedad. Por ejemplo, la valoración universal del sentimiento de benevolencia, puesto

en primer plano por el deísmo inglés (la teoría de los sentimientos morales en Hutcheson o Shaftesbury), y que procede de la virtud teológica de la caridad.

Taylor comienza su análisis del naturalismo ilustrado con un juicio crítico de la tesis de Weber sobre la secularización moderna: según él el progreso de la ciencia no tiene por qué producir necesariamente la increencia, únicamente ocurre que se abren nuevas fuentes morales que no presuponen necesariamente a Dios. Por tanto, según Taylor, hay una continuidad que va desde el orden providencial y la interioridad agustiniana, pasa por el sujeto desvinculado y el deísmo, y atraviesa también por las nuevas fuentes no teístas del naturalismo ilustrado y su idea de “dignidad”. Más que eliminarse la religión como un obstáculo, lo que se da es un proceso de mutaciones históricas en el que hay múltiples interinfluencias y una pervivencia transformada de lo religioso.

Es cierto que la Ilustración tiende a rechazar el orden providencial y el bien constitutivo del deísmo, pero eso no le impide adherirse a ciertos bienes vitales de raíz religiosa: la dignidad, la benevolencia, la autoresponsabilidad, el valor de la vida corriente, la búsqueda de la felicidad, son motivaciones morales de origen religioso que actúan incluso en los más materialistas y ateos de los ilustrados radicales (D’Holbach, Helvecio, Laplace).

Las posturas de la Ilustración radical son de todos modos teóricamente endebles, y constituyen además una amenaza práctica (ver página 465). Sin embargo enseguida fueron corregidas, y así vemos que autores como Diderot o el propio Hume buscan fuentes morales alternativas en los sentimientos morales y en la aceptación de la propia naturaleza. Precisamente aquí es donde surge esa nueva línea que viene a añadirse, criticar o complementar a la Ilustración: el expresivismo romántico, que encuentra en la naturaleza una nueva fuente moral, idea prefigurada por Rousseau pero en la que también incide el nuevo énfasis de Kant en la filosofía de la voluntad, en tanto capacidad para determinar desde su autonomía qué sea el bien. Además, el expresivismo romántico introducirá una visión de las diferencias individuales y también nacionales que sobrevive hasta los tiempos actuales en tensión crítica con los valores de la Ilustración, dibujando una alternativa moral que también tiene una ascendencia cristiana. (Véanse las páginas 523-524).

Vivimos aún de la herencia cruzada y disputada de la Ilustración y el Romanticismo. Entre ellos se fueron conformando los ideales centrales de nuestra perspectiva moral actual, en la que se cruzan muchas influencias que no deben verse como un simple progreso en contra de

un pasado religioso a combatir. Entre esas ideas centrales de nuestra perspectiva moral, comúnmente aceptadas, estarían las siguientes:

- El imperativo de reducir el sufrimiento (idea fortalecida por la significación de la vida corriente, y por el ideal de la benevolencia universal).
- La libertad como un bien (obviamente postulada ya por la idea central en la modernidad del sujeto libre y autodeterminante).
- El imperativo moral de una justicia universal (impulsado también por el ideal de la benevolencia universal en relación con el postulado de la libertad), que se traduce en el lenguaje moderno de los derechos y en el asentamiento progresivo de la democracia.

Señalaré en relación con esto unas páginas especialmente significativas (ps.538-548), en donde se hace un análisis histórico del abolicionismo y se apunta a su raíz religiosa (combinada con los ideales propiamente ilustrados), como por lo general ha ocurrido con gran parte de las causas morales de nuestro tiempo.

Un tema medular en el desarrollo de la identidad moderna es su relación con el ateísmo. Aquí Taylor rechaza las explicaciones habituales que denomina científicista (para la que la causa principal del ateísmo estaría en el avance de la ciencia) e institucional (en este caso sería un efecto de los procesos de industrialización), y en su lugar destaca la importancia de una explicación moral del ateísmo. Según esto habría existido un heroísmo de la increencia, de nuevo unido a la benevolencia, lo que habría posibilitado que las posturas anti-religiosas fuesen moralmente aceptables, y en un momento dado (en el mundo anglosajón de finales del siglo XIX) casi exigibles. (Ver al respecto las páginas 552-553).

Y otro tema importante a señalar en relación con la crítica romántica a la Ilustración: su atomismo social tiene un efecto disgregador de las bases que procuran cohesión social; separa al hombre no sólo de su naturaleza sino también de los demás hombres; es por lo tanto una visión fragmentadora y unidimensional de la sociedad. Este tema es crucial en el mundo moderno pues guarda relación con el origen precisamente romántico del nacionalismo. (Ver aquí las páginas 564-567).

La parte final del libro explora los caminos que se abren en la época post-romántica, de los que nosotros nos limitaremos a señalar su dirección principal.

Por un lado, a partir de Schopenhauer, se da una inversión del carácter benigno de la naturaleza, que pasa a ser vista como algo inconmensurable y, sobre todo, amoral. (Hay aquí

obviamente una descendencia común que conecta a autores como Kierkegaard, Dostoievski e Nietzsche).

Y por otra parte está el modernismo artístico que, a partir de Baudelaire o Mallarmé, asume el arte como una nueva religión, con un fuerte componente moral. La nueva centralidad del arte (hacia el siglo XX) se advierte si consideramos que ya en Schopenhauer está la idea de una transfiguración de la voluntad a través del arte, lo cual tiene relación con la dimensión moral del modernismo y su crítica del mundo estandarizado y vulgar de la sociedad de masas.

También las filosofías de principios del siglo XX (Husserl, Heidegger, Wittgenstein) comparten con el arte modernista un mismo rechazo, de raíz romántica, del pensamiento mecanicista y utilitarista, en suma de la hegemonía de la “razón desvinculada”. Existe ahí un nuevo giro hacia la interioridad, pero en lugar de conducir hacia la esencia del yo lleva a su fragmentación (y en esto se diferencia de los románticos). Es, por el contrario, una herencia de Nietzsche, que se agudiza en el posmodernismo.

III) Áreas de tensión en la cultura contemporánea.

Para concluir, apuntaremos los problemas que quedan abiertos al final de la obra que estamos comentando, y finalmente mencionaremos los grandes problemas que desde una perspectiva comunitarista son decisivos en la problemática socio-política de hoy.

Hacia el final de “Fuentes del YO. La construcción de la identidad moderna”, Taylor deja constancia de las siguientes cuestiones irresueltas en la cultura moderna actual:

- Un problema genérico de incertidumbre respecto de los “bienes constitutivos” o fuentes morales (aún dándose grandes dosis de acuerdo relativas a los más concretos “bienes vitales”: la reducción del sufrimiento, el imperativo de justicia, los derechos humanos, la democracia..., tal como comentamos en el punto anterior). La cuestión problemática aquí es la discusión sobre el valor fundamentador que aún pueda tener o no la religión.
- Un problema central: el alcance que deba tener el instrumentalismo de la “razón desvinculada”, habida cuenta de las reacciones románticas y modernistas contra ella. Aquí tendríamos el argumentario crítico del comunitarismo contra el atomismo social, al que nos referimos al final del primer epígrafe.

- Y finalmente un problema de coherencia interna, que Taylor identifica como un problema de compatibilidad entre los bienes vitales que comúnmente admitimos y las exigencias de autenticidad, heredadas del Romanticismo y el modernismo. A veces se da también como un problema de compatibilidad entre los ideales privados y la ética pública, produciendo una discordancia que se convierte en un problema moral en muchas de las teorías posmodernistas.

En las últimas páginas del libro que comentamos, Taylor concluye que el análisis de las fuentes morales lleva a posiciones límite en las que tiene que haber por fuerza un margen de esperanza, que debe estar por encima de las exigencias de una coherencia radical. No todo lo que pudo tener efectos negativos tiene que ser necesariamente malo en sí mismo, como también pueden darse efectos positivos de principios censurables. Hay pues un principio erróneo producto de esa coherencia radical puesta por encima de las circunstancias históricas, según el que

“lo que generó una mala acción tiene que ser malo (por tanto, el nacionalismo debe ser malo por causa de Hitler, la ética comunitaria por causa de Pol Pot, el rechazo de la sociedad instrumental por causa de la política de Pound y Elliot, y así sucesivamente). Se pierde de vista que ahí pueden presentarse dilemas genuinos” (p. 679).

Así que los efectos históricamente negativos que pudo tener la religión no son por ello suficientes para rechazarla.

Acabaremos dejando otras puertas abiertas que no son abordadas en este libro pero que sí son importantes para una concreción de la perspectiva comunitarista acerca de las cuestiones polémicas de la actualidad socio-política, y para las que habría que acudir a obras posteriores de Taylor, especialmente al volumen colectivo **El multiculturalismo y la política del reconocimiento** (publicada originalmente en 1992¹¹). Me refiero a:

- La cuestión de los derechos colectivos en relación con las políticas de reconocimiento. Esta es una cuestión que tiene que ver tanto con los derechos de las diferentes minorías que conviven en una sociedad multicultural (minorías étnicas, sexuales, religiosas, identitarias en general), como con el hecho más estrictamente político del nacionalismo, y en relación con él la legitimidad del concepto de autodeterminación. A propósito de esto, reparemos en el hecho de que Taylor fue un defensor activo de

11 Trad. Cast.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

los derechos nacionales del Québec francófono, que en algunos momentos fue tomado como proceso modélico por parte de ciertos sectores del nacionalismo catalán.

- Otra cuestión obviamente relacionada con la anterior son los problemas de integración que tiene que afrontar todo proceso de inmigración, especialmente radicalizados en un contexto de crisis económica, y las conexiones posibles con derivas políticas de carácter autoritario. En esta línea es pertinente plantearse el significado y los límites del concepto de tolerancia. También son importantes el delineamiento de las políticas de discriminación positiva y la valoración crítica de los movimientos por la corrección política.
- Y finalmente está la problemática ecológica derivada del deterioro del medio ambiente, que lleva a plantear la cuestión de los límites del crecimiento y a problematizar el propio modelo de desarrollo económico.

Estas son cuestiones que habría que seguir abordando en diálogo con otras perspectivas diferentes a las que tomamos aquí como marco de referencia, y que de momento deberán quedar abiertas.

De otro modo que ser-(para-la-muerte)

Diego Fernández

I. Del saber sobre la muerte (o de su posibilidad)

Mi muerte es insignificante, a no ser que arrastre en mi muerte la totalidad del ser, como lo desearía Macbeth en el momento de su último combate.

E. Levinas, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

¿Cómo volver una vez más sobre aquello de lo cual no es posible hablar? Vale la pena declarar desde ya entonces: *no sabemos nada de la muerte*. No hay experiencia posible de la muerte, la muerte se anuncia como el límite de toda experiencia. Curiosa forma de decirlo, pues de alguna manera, la muerte es al mismo tiempo, lo que *nos* sucede, lo que *nos* pasa, la marca inminente e inevitable de un paso.

En este paso –paso de la vida a la muerte, paso que siempre nos pasa, o mejor, como veremos, que nos *sobrepasa*– es donde debiera centrarse toda la cuestión, toda la cuestión que en tanto cuestión se interroga por un saber de o sobre la muerte. La cuestión que permanece ahí, debiera ser aquella que se interroga por el paso mismo, permaneciendo en el tránsito, en la suspensión de ese tránsito, *entre* vida y muerte: no pensar más la muerte como un paso del ser al no ser, paso del ser a la nada, concepción que orienta toda relación de occidente con la muerte.

De cualquier forma, que no sepamos nada de la muerte, no quiere decir, desde luego, que no nos importe, pues no sólo nos importa, sino que –así es como Heidegger lo ha pensado– la muerte nos configura esencialmente en la estructura del *Dasein* como *ser-para-la-muerte*, como *la manera de ser en la que el Dasein está vuelto hacia su muerte*¹. Es en este sentido que Heidegger traza una serie de distinciones aparentemente semejantes (*fenecer*, *dejar de vivir* y finalmente *morir*), para decirnos que a diferencia de otros entes dotados de vida sólo el *Dasein* propiamente muere, en tanto la muerte (reservada sólo para el *Dasein*) designa un modo de ser de ese ente que somos, cuya constitución de la existencia propia es el *estar vueltos hacia el fin*².

Sin embargo, teniendo en cuenta el *de otro modo que ser*, con que Levinas discute con la ontología heideggeriana (al menos hasta *Ser y Tiempo*) es posible pensar la muerte no ya meramente por su relación al ser. Sin duda alguna para todo el proyecto que implica *De otro*

1 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1998. §49, Pág. 267

2 *Ibid.* §49 y §50

modo que ser o más allá de la esencia, aunque no explícitamente, la muerte debe volverse un ámbito privilegiado para pensar el ser y lo de otro modo que ser, precisamente porque la muerte aparece como ahogada frente al dilema de Hamlet: *ser o no ser*.

Desde el principio del texto recién citado, Levinas planteará la cuestión de otro modo (aunque plantearla no quiere decir todavía que se haya efectuado una ruptura, una “salida”, o ese movimiento que Levinas llama, a su modo, *trascendencia*, y ciertamente, el *modo* de decir este movimiento no es algo que quede por fuera del proyecto levinasiano). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* constituye debiera ser leído como un esfuerzo por emprender el movimiento de trascendencia que no quede prisionero de la dicotomía ser – no ser, precisamente en la medida en que el no-ser, o la nada, queda inmediatamente referido a la lógica del ser: la nada como ausencia de ser. Nos dice Levinas:

*Pasar a lo otro que el ser, de otro modo que ser. No ser de otro modo, sino de otro modo que ser.*³

¿Qué puede, pues, *significar* la muerte para un pensamiento y un *decir* que quiere *pasar a lo otro que el ser*? Ya está dicho: el paso de la muerte, pensado en el orden de la metafísica y la ontología, no puede significar el paso a lo otro que el ser, sino apenas el paso del ser al no ser. ¿Pero constituye la muerte, por tanto, la evidencia irrecusable de la imposible de salir de la lógica del ser, y por tanto, una demostración del fracaso del proyecto de Levinas?

Antes de responder, ciertamente, habría que interrogarse con Heidegger y más allá del él, por *eso* extraño que *es* la muerte, aquel no-fenómeno que sin embargo es esencial a nuestra condición de *Dasein*. Interrogarse, como decíamos –y permanecer– en el paso para detenerse ahí (tampoco es posible otra cosa, en la medida en que nada sabemos de la muerte). Sólo en cuanto podamos preguntar la muerte, y en cuanto podamos preguntarla *de otro modo*, quizá podamos saber algo sobre ella, o quizá apenas sobre el paso, pues tal vez no se trate de un saber, lo que sin duda nos abriría una pregunta por el trabajo mismo de la filosofía–*amor por el saber*, por decirlo con una torpeza extrema que no nos saque ahora del camino.

Si la muerte no encuentra en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* un tratamiento privilegiado, será necesario avanzar también por el curso que dictara Levinas en la Sorbona durante el año académico 1975-1976, curso titulado *La muerte y el tiempo*⁴ y que discute el problema de la muerte y su relación con la ontología y la metafísica. Y que es prácticamente contemporáneo a la publicación del llamado segundo gran texto de Levinas que acá seguimos con más detención.

³ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme, Salamanca/España. 1987. Pág. 45.

⁴ Levinas E. *La muerte y el tiempo*. En *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Catedra, Madrid, 1998.

Trazamos, pues, un camino: intentar pensar aquello que Heidegger reserva como exclusivo y esencial del *Dasein*, la muerte, en su relación con el ser de este ente que cada vez somos, para intentar pensar y discutir con Levinas cómo el movimiento de trascendencia que implica la salida del ser a lo otro que el ser, necesariamente requiere repensar la muerte más allá de las categorías tradicionales. Respecto de este *Dasein* (que muere), por lo demás, se centrará toda una discusión con Heidegger respecto de la reivindicación levinasiana del sujeto y de la subjetividad, no ya para volver a las categorías tradicionales –que ya Heidegger despacha para siempre en *Ser y Tiempo*, denunciando que el *Dasein* no es en ningún caso un sujeto– sino para repensar una subjetividad radicalmente descentrada en su constitución co-originaria a una alteridad jamás reducible a lo mismo. Algo de esto intentaremos vislumbrar también, pues la salida del *Dasein* como un no-sujeto hacia un *humanismo del otro hombre* se juega también en la relación de ese ente que cada vez somos con la muerte; discusión que debiera ceder también, y como consecuencia, a la propia reivindicación una de subjetividad de Otro tipo.

II. Del ser-para-la-muerte en Heidegger

Para especificar este modo de ser del *Dasein*, modo esencial de *existir* del *Dasein* (será preciso recordar que la *esencia del Dasein es la existencia*⁵), Heidegger ha trazado algunas distinciones que es necesario revisar para dar cuenta, precisamente, de este modo de ser particular que corresponde al *Dasein*. Una breve mirada a las distinciones trazadas por Heidegger nos ayudan a poder preguntar por la muerte –y a su vez, por lo que dejamos de preguntar con esa palabra– pues en lo que respecta a Levinas, éste se mantiene en principio dentro de la *analítica existencial del Dasein* (al menos éste es el recorrido en *La muerte y el tiempo*), sin que esto implique que su pensamiento quede consumido por la pregunta por el *sentido del ser* en sentido heideggeriano, tal como veníamos señalando al comienzo.

La segunda sección de *Ser y Tiempo* se abre, pues, con una declaración que dejará marcado el camino para lo que la muerte “implica” para el *Dasein*, es la declaración de que el análisis precedente se *Ser y Tiempo* (es decir, hasta el §44) no se ha llevado a cabo aún de acuerdo a una interpretación originaria del *Dasein*:

⁵ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Op. Cit. §9, Pág. 67 y ss.

*Si la interpretación del ser del Dasein, como fundamento de la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a luz el ser del Dasein en su posible propiedad e integridad.*⁶

Esta complemento en la determinación ontológica del *Dasein* es que el *Dasein* sabe su fin y existe con visitas a su fin, ‘*ser-de-cara-al-fin*’⁷. Pero éste fin, si la existencia queda determinada como la esencia del *Dasein*, es la muerte sólo en la medida en que se logre elaborar un concepto *ontológicamente suficiente, esto es, un concepto existencial de la muerte*.

Es sobre la base de esta exigencia fundamental que Heidegger se abre paso planteando y desechando algunos conceptos que hacen referencia a la muerte, pero que no son todavía conceptos ontológicos de la muerte. Como ya se ha adelantado, un concepto de la muerte que está a la altura de la ontología heideggeriana es aquel que permite dar cuenta del esencial *estar vuelto hacia la muerte* del *Dasein*, lo que Heidegger designará, como propiedad del *Dasein*, con ‘muerte’.

Es, en definitiva, el §49 el que se propone esta *delimitación* de un concepto estricto que corresponda al *Dasein*. Heidegger comienza por decirnos, pues, que *la muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida*⁸, lo que autoriza una interpretación e investigación *óntico-biológica*⁹ de la muerte. Estas interpretaciones e investigaciones (las que serían en distintos ámbitos, desde las investigaciones epidemiológicas, antropológicas, médicas y biológicas) se atienen a un concepto de muerte entendido como *término de lo viviente* (referido a todo aquello que tiene vida, y que en ese sentido es extensivo al hombre y a todos los seres vivos). Concepto vago, el más básico, genérico e inesencial, que Heidegger denominará *fenecer* [Verenden], tal como fenecen las plantas. Hay, sin embargo, todavía un concepto que Heidegger denominará *intermedio*, el concepto de *deceso*, de *fallecer*¹⁰ o también, meramente como *dejar de vivir* en la traducción de J. E. Rivera para *Ableben*. Con *Ableben*, concepto intermedio, Heidegger intenta designar la relación a la muerte propia del hombre, pero que no es *todavía* la muerte en sentido ontológico existencial. A diferencia del fenecer que es algo que le ocurre a la planta, por ejemplo, el fallecer es previsto por el hombre, como un acontecimiento sabido, esperado o temido.

⁶ Ibid. §45, Pág. 253.

⁷ Ibid. Pág. 254.

⁸ Ibid. Pág. 267.

⁹ Ibid. Pág. 267.

¹⁰ *Deceso y Fallecer* son los nombres que propone Derrida para traducir *Ableben* en Derrida, J., *Aporías: Morir –esperarse (en) los «límites de la verdad»*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998. Pág. 68.

Pero el *morir* propiamente será el término que Heidegger se reserva rigurosamente para designar este modo exclusivo de ser del *Dasein* (y no meramente del hombre, se sobrentiende) y que se acusa, por lo tanto, como la más originaria:

*la interpretación existencial de la muerte precede a toda biología y ontología de la vida*¹¹.

La reserva que contiene la *muerte*, es que designa este modo de ser propio de *Dasein*, como *ser-para-la-muerte*, *ser-consagrado-a-la-muerte*, *ser-relativamente-a-la-muerte*, *ser-que-tiende-hacia-(o hasta)-la-muerte*¹², modo esencial que le pertenece esencialmente al *Dasein*. En adelante, por lo tanto, ‘muerte’ ya no designará en ningún caso un mero dejar de vivir al modo de del fenecer o del fallecer, sino únicamente el estar vuelto hacia el fin como modo estructural del ser del *Dasein*. O, dicho de otro modo, la *muerte* implica el estar vuelto hacia su propio fin, la relación de cada *Dasein* con el fallecer, que no es meramente un *todavía no*, sino que más bien la propia *inminencia*¹³ [Bevorstand] del fallecer, es decir que ya está ahí, en tanto *inminencia*. ‘Muerte’ designa, entonces, esta *inminencia* perteneciente originariamente a la existencia del *Dasein*, a su *estar-en-el-mundo*.

Heidegger destaca acá que inminente pueden ser muchas cosas (enumera: *una tormenta, la transformación de la casa, la llegada de un amigo, etc.*), sin embargo la inminencia de la muerte tiene otro estatuto en la medida en que amenaza la posibilidad más propia del *Dasein*, esto es, su *poder-ser*, pues la muerte constituye la posibilidad para el *Dasein*, precisamente, de *no-poder-existir-más*. Por esto, ‘muerte’ designa para Heidegger esta posibilidad en tanto posibilidad, la inminencia que acecha el poder-ser del *Dasein*:

*la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable.*¹⁴

Ahora bien –y lejos de agotar los múltiples e inagotables problemas que a suscitado y que no dejará de suscitar el ser-para-la-muerte heideggeriano– en un párrafo anterior, Heidegger se pregunta por un problema que en vistas de la discusión con Levinas se torna tremendamente gravitante, a saber, la muerte de los otros, la muerte de los demás. No es casual que sea un párrafo anterior, en la medida en que Heidegger prepara rigurosamente el párrafo 50 que es el central del primer capítulo de la sección segunda. Antes de llegar ahí –donde definitivamente expone Heidegger a la muerte como el modo esencial de ser

11 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Op. Cit. Pág. 268.

12 Derrida, J., *Aporías*. Op. Cit. Pág. 71

13 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Op. Cit. Pág. 270

14 *Ibid.* Pág. 271.

del *Dasein*– Heidegger se pregunta por el sentido, podríamos decir, que tiene pasar por la experiencia de la muerte de otro *Dasein* (§47).

Heidegger comienza constatando la obviedad con la que comenzáramos, la imposibilidad de la experiencia de la muerte propia (digamos muerte acá en sentido lato, como fallecer):

*sin duda esta experiencia [la muerte] le está vedada a cada Dasein respecto de sí mismo. Tanto más se nos impone entonces la muerte de los otros.*¹⁵

Si no hay experiencia de la propia muerte, la relación más próxima a un acontecimiento del morir –y ya lo sabemos, este no es el sentido heideggeriano para ‘morir’, pues ‘morir’ ya no será más el en cuanto tal de ese acontecimiento– la tenemos respecto de la muerte de los otros, y puesto que, como recuerda Heidegger –como si lo pudiésemos haber olvidado– el *Dasein* es por esencia un coestar con los otros¹⁶.

Sin embargo es preciso tomarnos de esto que Heidegger nos recuerda: la muerte de los otros, la experiencia de la muerte de los otros, no es todavía la ‘muerte’ en el sentido ontológico existencial que mencionáramos más arriba. En primer lugar, porque tampoco es el caso que podamos tener, a falta de una experiencia propia de la muerte en cuanto tal (fallecer), una experiencia en cuanto tal de la muerte de los otros. Ciertamente que podemos presenciar la finalidad de otro (asistir a su funeral, por ejemplo, mientras yace el cuerpo del difunto), pero el *Dasein* que muere es algo que nosotros experimentamos como pérdida (el difunto [*verstorbene*], a quien se le recuerda, se le llora y se le rinden homenajes), pero es una pérdida para quienes quedan, los testigos de esa muerte, quienes, sin embargo no podemos dar testimonio de ese paso¹⁷.

*No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente “asistimos” a él.*¹⁸

15 Ibid. Pág. 259

16 Ibid. Pág. 259. El *co-estar* o *ser-con* [*Mitsein*] lo trabaja Heidegger en el IV capítulo de la Primera sección y específicamente en el § 26.

17 Hay dos palabras en latín –recuerda Agamben– para referirse al testigo: *testis*: *aquel que se sitúa como tercero en un proceso o litigio*; *superstes*: *aquel que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está pues en condiciones de dar testimonio sobre él*. Agamben, G., citado por Valderrama, M., *Posthistoria, Historiografía y comunidad*, Ed. Palinodia, Santiago de Chile, 2005. Pág. 19. Quizá en esta diferencia etimológica se juegue buena parte del problema de la relación con la muerte del otro. Precisamente, sólo podemos atestiguar, en el primer sentido del término (*testis*) la muerte del otro, casi como una cuestión jurídica (por mucho que nos pueda doler o sentir: tomar noticia, verificar y comprobar que el otro ha muerto, y que el otro muere (aunque éste sea un conocimiento que afecte, en el pleno sentido de este término, mi propia relación a la muerte). Mientras tanto, lo que nunca podemos, ni con la propia ni con la del otro, es ofrecer testimonio de la muerte, dar el paso y volver para contarle, hacer el viaje y llegar con un relato del viaje. Lo que, en otras palabras, es la imposibilidad de tener una experiencia de la muerte, si tenemos en cuenta la etimología alemana esta vez, en la *Erfahrung* [experiencia] que contiene una apelación al viaje [*fahr*]. Por esto, experimentar [*erfahren*] la muerte, podemos decir, es imposible, porque de ese viaje no se puede volver.

18 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Op. Cit. Pág. 260

Todo el camino queda despejado, pues, para la determinación del morir en un sentido ontológico-existencial, como ser-para-la-muerte, estar volcados, remitidos a nuestra propia muerte, que es cada vez la mía y sólo la mía y que tiene su radicalidad en tanto posibilidad e inminencia. No sólo no se puede hacer la experiencia de la muerte del otro, en sentido enfático, sino que tampoco es posible morir por los demás, pues en cada caso el estar-vuelto-hacia-la-muerte tiene que ser siempre sólo mi muerte, de lo contrario nos atenemos a un concepto de muerte aún no lo suficientemente fundamental (biológico, fisiológico o médico), es decir no un concepto que se atiene cada vez al modo de ser del *Dasein*.

Nos dice, pues, Heidegger:

Nadie puede tomarle al otro su morir [...]. El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del Dasein. En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia.¹⁹

¿Cómo no escuchar en Levinas una réplica enfática contra el “sentido” de la “muerte”, como propiedad única y constitutiva del *Dasein*? Justamente, en referencia a la cita anterior nos convoca y nos confronta lo siguiente. Dice Levinas:

La simpatía y la compasión, sentir dolor por el otro o «morir mil muertes» por el otro tienen, como condición de posibilidad, una sustitución más radical de los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin como si se fuera culpable. Es la posibilidad definitiva: sobrevivir como culpable [...]. Mi muerte es mi participación en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía.²⁰

III. De la muerte del Otro hombre

La muerte trabaja con nosotros en el mundo; poder que humaniza la naturaleza, que eleva el ser a la existencia, está en nosotros, como nuestra parte más humana; sólo es muerte en el mundo, el hombre la conoce sólo porque es hombre, y sólo es hombre porque es muerte en devenir. Pero morir es romper el mundo; es perder al hombre, aniquilar al ser; por tanto es perder la muerte, perder lo que en ella y para mí hacia de ella la muerte...

Maurice Blanchot, en *La literatura y el derecho a la muerte*.

Si nos abriéramos paso al pensamiento de la muerte en Levinas desde el ser-para-la-muerte de Heidegger, ello se debe, en principio, y tal como lo señaláramos ya, a la discusión de algún modo explícita que el pensador francés tiene con éste último, y precisamente a propósito del “sentido” que cabe darle a la muerte y más precisamente a la muerte del otro, del prójimo. Es necesario, a su vez, inscribir la meditación levinasiana sobre la muerte –aunque dicho de este

19 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Op. Cit. Pág. 261. Destacado en el original.

20 Levinas E. *La muerte y el tiempo*. Op. Cit. Pág. 53. Destacado en el original

modo, como si la muerte fuese un tema, un concepto, del cual Levinas se hiciera cargo, ya nos pone en aprietos— dentro del extenso proyecto que es *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Precisamente comenzábamos por poner de manifiesto la importancia que la muerte tiene para un pensamiento cuyo esfuerzo consiste en un movimiento de trascendencia hacia lo otro que el ser (y del no-ser). Por esto, no se trata sólo de reconocer que el texto citado funcione, por decirlo mal, como un “marco teórico” para abordar el problema o el concepto de la muerte en Levinas. Lejos de eso. Es preciso reconocer en la provocación de la muerte, en todo lo que ésta abre en tanto límite de la experiencia, un problema que le corresponde intrínsecamente al proyecto levinasiano.

Pero ¿qué de la muerte implica al proyecto de lo otro que el ser?, ¿por qué la muerte? ¿Puede, pues, la muerte ser arrancada de la lógica de la finitud y del dejar de ser, de la nada, en suma? ¿Puede la muerte ponernos en contacto con una experiencia radical de la temporalidad que no se remite a las categorías presencia y ausencia de ser? Sin duda, la muerte da qué pensar en relación a la temporalidad, a una relación al tiempo, y todo el sentido del ser-para-la-muerte heideggeriano remite a esta referencia ontológico-existencial que la muerte tiene en relación con la finitud del ser, que, como se ha dicho, no es que tenga “lugar” en el acontecimiento del morir, en el *Ableben*, sino en la existencia finita del *Dasein*. En *Ser y Tiempo*, es posible decir que el tiempo está concebido, remitido, referido y volcado —en sentido existencial de *Dasein*— hacia la muerte. La muerte está inscrita en la existencia del *Dasein*, en cuanto existe el *Dasein*, en su poder-ser, lo que implica una relación siempre presente a la finitud del tiempo. Es el tiempo mismo el que está inscrito ya en relación y remisión a la muerte, y sólo en esa medida hay *Dasein*, o en ese límite el *Dasein ex-siste*.

Pero el pensamiento de Levinas sobre la muerte —ya habíamos advertido tímidamente la dificultad y la errancia a la que nos vemos sometidos por el mero hecho de decir la muerte, el “pensamiento sobre la muerte”— podría quedar descrito como una ausencia de pensamiento, o un pensamiento de la ausencia, un vacío que precisamente señala la muerte, que la muerte (se) señala como vacío. Pues no se trata de que contra Heidegger, Levinas contraponga una tesis diversa sobre la muerte —por lo demás difícilmente en Heidegger ya se podría hablar de tesis sobre la muerte— sino de poder preguntar la muerte, y permanecer ahí, en tanto cuestión y pregunta por algo que no tiene respuesta, pero que sí tiene se las tiene que ver con la cuestión del sentido. Pues no es la muerte la que tiene sentido, ni en la inscripción que esta pudiera tener en la existencia en sentido ontológico (Heidegger) ni en la inscripción en el trasmundo, en sentido teológico; lo que hace sentido, más bien es la permanencia en el sin-

sentido radical que abre una interrogación desinteresada por la muerte, una interrogación que ya sabe de antemano que no puede ser satisfecha, y preguntar de todos modos, sin embargo, una vez más.

La muerte, en suma, antes que caer en cualquier modo de explicación (y esto es lo que en principio Levinas comparte con Heidegger), antes de ser *tematizada*, debe permitirnos pensar un *de otro modo que ser*, es decir, pensar un pensamiento que ya no sea deudor o esclavo de la lógica de la esencia, de la presencia, del interés y la inmanencia, un pensamiento que rompa con cualquiera de los modos en que ser y pensamiento buscan su unidad.

Es este el “no-lugar” que puede tomar la muerte para Levinas. Si para la ontología heideggeriana la muerte tiene un sentido, pues, como hemos insistido, la muerte participa radicalmente del tiempo y de la existencia del *Dasein* y puesto que la muerte es mucho más que el *fallecer*, Levinas intenta permanecer en lo que abre la muerte en relación con la imposibilidad de ser traída, inscrita e incorporada en la lógica del ser y de la esencia, en otras palabras, que la muerte tenga un sentido. La muerte mucho más que marcar un horizonte en cada momento de la existencia –y donde el tiempo es pensado siempre en relación con la presencia y su finitud, *su muerte*– es el señalamiento de un no saber radical por el vacío en el universo de la significación:

El no saber, el sinsentido de la muerte, la deferencia hacia el sinsentido de la muerte, constituyen lo necesario para la unicidad del yo, para la intriga de su unicidad [...]. La muerte, en lugar de dejarse definir por su propio acontecimiento nos afecta por su sinsentido. El punto que parece indicar en nuestro tiempo (= nuestra relación con el infinito) es un puro signo de interrogación: una apertura hacia lo que no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Tal interrogación es una modalidad de la relación con el más allá del ser.²¹

Este sinsentido, afecta pues, en cuanto a su sinsentido, lo que no es ya la disposición afectiva de la angustia ante la muerte, la que es, de algún modo, una introducción de la muerte en la existencia. Anterior y más originaria que la angustia ante la muerte, es, nos dice Levinas, la muerte por que ésta rompe con el sentido y la significación y señala por lo tanto la fractura misma del ámbito de la significación, señala su vacío. Ciertamente, podemos decir la muerte y darnos una re-presentación de lo que esta palabra *quiere decir*, pero a lo que el pensamiento de Levinas de algún modo convoca es a permanecer en una incomodidad extrema respecto de este sentido y este querer decir de la muerte. Para lo que, en un sentido enfático, Levinas quiere pensar en la muerte es algo para lo cual no tendríamos ni medida ni palabra, algo que nos envía fuera de lo que las palabras quieren decir, de su sentido, un no lugar radical que no

21 Levinas E. *La muerte y el tiempo*. Op. Cit. Pág. 32.

se reduce a la nada, pues la muerte, al decir de Blanchot, trabaja en el mundo, trabaja “positivamente” –en ésta paradoja reside la cuestión– no en cuanto sentido ni volcamiento hacia un fin, sino en cuanto a una nada más allá del no ser, una nada que rompe el mundo.

Por lo demás, toda la incomodidad respecto a *tener* que decir el pensamiento de Levinas sobre la muerte obedece al trabajo del ser, al interés que es la esencia y a *nuestras lenguas tejidas alrededor del verbo ser*²². Por esto, decir la muerte, decir *lo otro que el ser*, es una traición, una incorporación inevitable a la lógica del ser. Por esto no basta con *decir lo otro que el ser*, apelando al lenguaje en cuanto sentido y significación; porque el ser trabaja en el lenguaje y la salida hacia lo otro que el ser tiene que pagar el precio de decirse en él (en lo dicho) lo mismo que la muerte²³.

Pero –y otra vez– ¿Qué hay de la muerte que nos convoca en cuanto a un sinsentido, y porqué lo que ella convoca no puede inscribirse, ni pensarse, ni si quiera decirse, sino al precio de una traición (la mayor de todas), sino sólo dar qué pensar, ser una donación de vacío que nunca podrá llenarse, pregunta fundamental e insistente que no puede –ni quiere– ser contestada, donación que quiere permanecer libre, *más allá de ser*?

Es que la muerte no es nunca mi propia muerte, no es nunca *cada vez la mía*, sino precisamente la muerte del otro, la muerte del *otro hombre*. Y la muerte del otro hombre nunca es ya simplemente la muerte. Ahí donde Heidegger nos dice: *Nadie puede tomarle al otro su morir*. Levinas responde, desde la *nota preliminar* de *De otro modo que ser*, con lo siguiente:

*percibir en la sustancialidad del sujeto, en el duro nudo del «único» en mí, en mi identidad sin par la substitución del otro.*²⁴

La noción radical que resuena como contraposición a la frase de Heidegger es la de substitución. Ahí donde para el *Dasein* la muerte es cada vez la mía, para el “sujeto del otro hombre”, la muerte es ya siempre la muerte del otro, porque la muerte del otro, es un acontecimiento sin lugar. Yo soy responsable en tanto que el otro me es asignado, soy el

22 Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. de Antonio Pintor R. Ed. Sígueme, Salamanca/España, 1987. Pág. 46.

23 Sin embargo, respecto de esta *inevitable* captura de toda(s) la(s) lengua(s) en el ser, Levinas intentará trazar una distinción en el lenguaje respecto del *decir lo dicho*. Precisamente esta distinción nos permite pensar lo *inevitable* de la captura. Esta acontece sólo en la medida en que *el decir* es ya subsumido por *lo dicho*. La lengua, teñida por el ser, auspiciada por el ser, lenguaje en la medida en que *hay* (ser), parece formular este enunciado: *Todo está dicho ya. Nada* de lo que se diga puede escapar del ámbito del sentido y la significación, es decir, de lo dicho. Pero Levinas, en este movimiento infinito de la trascendencia piensa la “posibilidad” del decir también como un más allá de lo dicho si es que lo dicho es lo *ya* dicho, lo que está, al modo de la presencia, en el presente. El *más allá de la esencia*, necesariamente tiene que ser también un *más allá de lo dicho*. Pues el lenguaje como lo dicho es el ámbito en que reina el ser.

24 Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. Cit. Pág. 42.

rehén del otro, algo para lo cual no tengo opción ni decisión, pues no soy libre de responder por el otro, sino responsable de su propia muerte, como un afecto incomprensible, desmesurado, más allá de la angustia:

El para el otro de la responsabilidad para con el Otro no procede de ningún compromiso libre, de ningún presente al que germinaría su origen y donde tomaría aliento una identidad al identificarse.²⁵

Por esto, porque la muerte no es nunca en primer lugar mi propia muerte, porque la muerte es siempre ya la muerte del otro en la medida en que soy responsable por él o mejor, en la des-medida responsabilidad en que soy *por* él: soy por él –*rehén del otro*. La muerte es un “acontecimiento” irreductible al *sentido* de la ‘muerte’, pues no hay comprensión, palabra o medida para esa muerte, y porque la palabra es ya siempre comprensión y medida, reducción de lo otro a lo mismo, a no ser que pueda traicionarse hasta el límite, límite en que rompa con la significación totalizadora y totalizante del sentido²⁶.

Se trata de una responsabilidad que rebasa cualquier libertad; precisamente no soy libre respecto del otro en tanto responsable de él, en tanto responsable *por* él. No se trata, por tanto, de la muerte del otro en el sentido de otro *Dasein*, sino que, si la muerte trabaja ya en el mundo, es únicamente porque la única muerte que tengo, la tengo porque el otro me tiene a mi, como responsable por él, lo que hace a la muerte –que no podemos evitar decir– una muerte irreductible, justamente porque es la muerte del otro en tanto radicalmente otro.

Si hay una noción de subjetividad en Levinas –y desde luego la hay, explícitamente– ésta ya no puede reducirse en ningún sentido a cualquiera de los modos en que éste concepto ha quedado establecido por la tradición filosófica en sus diversos momentos. Principalmente no puede ser ya una subjetividad concebida como *autonomía*. La constitución subjetiva en Levinas es, pues, originariamente –o más precisamente dicho, pre-originariamente– exposición al otro como irreductible, a quien no puedo conocer ni nombrar: una *heteronomía* radical. Y es una heteronomía radical porque no se trata meramente de que el sujeto se constituya en *relación* con los otros -lo que correspondería al concepto socio-antropológico de *socialización*, por ejemplo, como un proceso mediante el cual un individuo se incorpora al espacio social, comprende las normas, respeta a los otros y se pone en el lugar de ellos porque comprende que los otros son tal cual él es. En definitiva, sabe esperar su turno y puede inclusive constituirse en un buen ciudadano. Esta es la dimensión que ya Heidegger

25 Ibid. Pág. 231.

26 Dice Levinas: *Si pudiese poseer, captar y conocer lo otro, no sería lo otro. Poseer conocer, captar son sinónimos de poder*. Citado en Derrida, J., *Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. En *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. Pág. 124.

había pensado (en el *convivir*) y desechado para llevarla mucho más lejos. Pero la radicalidad de lo que Levinas nos da a pensar con el nombre de subjetividad es la constitución del sujeto bajo la substitución del otro en mí, y que rompe cualquier identidad de un *para sí* del sujeto, alteridad que se cuele en ese pliegue que es el *sí mismo* de un yo.

Esta exposición al otro en tanto otro es lo que funda la relación ética, y es lo que hace que la ética adquiera así la gravitación de la *filosofía primera*, puesto que soy responsable y no libre del otro. La indecible muerte del otro, será siempre ya el propio modo en que la muerte trabaja en el mundo, primera en el sentido de que abre un sin-sentido en el cual somos convocados como responsables.

IV. Breve nota sobre lo infinito y la muerte

La relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal.

E. Levinas, en *La muerte y el tiempo*.

Si la muerte tiene un sentido, y si ésta tiene un sentido para el proyecto de la salida del ser, ‘muerte’ ya no puede designar más la mera finitud de la existencia del *Dasein*; ‘muerte’, más bien, es otro modo inevitable y traicionado de decir lo otro que ser, pues la muerte –que no podemos dejar de nombrar– es ya primeramente la muerte del otro. ‘Muerte’ designa –en una incomodidad extrema, pero inevitable– la muerte-del-otro en cuanto desconocido y extranjero. Sin nombre. ‘Muerte’, entonces, que en las comillas no porta el signo de un concepto, o el signo de la referencia a la palabra por contraposición a su uso, sino éste desajuste irrecuperable que la obliga a insistir en el lenguaje en cuanto a *lo dicho*, y puesto que el ser se *ejercita de este modo como una invencible persistencia en la esencia*²⁷.

Este modo en que el ser trabaja o se ejercita es el propio sentido del ser en cuanto a su interés: *Esse es interesse*²⁸, nos recuerda Levinas. El sentido del ser no es otro que el interés de los entes en su poder-ser como afirmación de sí en la presencialidad del presente, insistencia de cada ente a partir de sí mismo, en su propio presente, y puesto que el interés es dominación, voluntad y fuerza:

*La esencia es el sincronismo extremo de la guerra.*²⁹

Por esto, si la muerte tiene un sentido para la salida del ser, es por que ésta nos somete y nos obliga en cuanto responsables a una experiencia que rompe con el sincronismo extremo que domina la ontología, es decir, a una experiencia de la temporalidad donde ésta no es más

²⁷ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. Cit. Pág. 46.

²⁸ Ibid. Pág. 46.

²⁹ Ibid. Pág. 47.

pensada en relación a la muerte como final y agotamiento del ser, sino que la muerte en cuanto irreductible nos convoca a pensar y a experimentar otra relación con el tiempo.

Si lo otro que el ser implica la muerte, es porque lo otro que el ser está inscrito en el sentido de un movimiento de trascendencia, de *salida* hacia lo otro que el ser, lo infinito, experiencia de la muerte del otro en tanto sin-sentido radical, irreciclable dentro de la lógica del sentido y la significación, experiencia que no se acumula *a lo largo de la vida, a lo largo del tiempo*, sino que señala una ruptura de la temporalidad lineal y continua:

¿Acaso la proximidad del prójimo no se encuentra en mi responsabilidad por su muerte? Entonces, mi relación con el Infinito se invierte en esta responsabilidad. La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él.³⁰

Pero tal vez la relación al infinito la suscita una permanencia en la pregunta por la muerte del prójimo, pues la muerte del otro nos afecta, precisamente, en cuanto pregunta que no puede responderse. Del mismo modo, la muerte afecta y nos comunica el Infinito no ya en la muerte, y en todas las incomodidades e imprecisiones a que esta palabra da lugar, sino en un desinteresado interrogar por la muerte, por esa muerte que no es nunca ya la mía. Por eso la muerte parece mejor guardada, mejor resguardada y cuidada en cuanto cuestión y pregunta y que a cada rato se amenaza con responder. Pero será imposible atinarle a todo el despliegue de su sinsentido apenas respondemos por la muerte, respondemos y hablamos por el Otro como si lo conociéramos, como si supiéramos su nombre. En cuanto cuestión y pregunta respondemos por el Otro por su mero ser otro, con el asentimiento silencioso y desinteresado en que movemos la cabeza para decir: *hème aquí*.

³⁰ Levinas E. *La muerte y el tiempo*. Op. Cit. Pág. 138.

Del venir y lo común. Alteridad y comunidad en Jacques Derrida

Alejandro Fielbaum S.

“Sin intermediario y sin comunión, ni mediatez ni inmediatez, tal es la verdad de nuestra relación con el otro, la verdad ante la que el logos tradicional es para siempre inhospitalario”
Derrida¹

La distancia que Derrida toma respecto a las filosofías de la comunidad desarrolladas por Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy puede rápidamente interpretarse por el mero malestar, expresamente declarado, por aquel vocablo. Poco habría, por tanto, más que una semántica. Tal conclusión pareciera facilitarse por la renuencia de Derrida a la polémica directa, al señalar que tal desencuentro filosófico pareciera no ser sino una disputa fraternal sobre la fraternidad². Aquello ha llevado a que diversos intérpretes han considerado el pensamiento de Derrida como el de una comunidad sin comunidad³, o bien de una comunidad literaria⁴. Peor aún, se ha señalado que, para Derrida —a diferencia de los otros pensadores de la comunidad— el *dasein* no se pensaría como *mitsein*⁵. Nos interesa, precisamente, trabajar tal malentendido dando a entender cierta consideración de un “ser con” que no se subsume a un “ser en común”. Pero que se deja, más fundamentalmente, pensar como “ser con otros”. Tal desliz parece poco pensado en torno a Derrida. Incluso Nancy señala, después de tal debate, haber rechazado aproblemáticamente la figura de lo comunitario⁶, recordando que aquel rechazo por parte de Derrida resulta acompañado de la mutua preocupación por una filosofía del afecto⁷. Mas esto último parece seguir rigiéndose por pensamientos nancyanos de los que Derrida podría situarse algo más lejos. Al pensar, precisamente, una lejanía que no toca. Dicho de otra forma, que afecta la intimidad misma del cuerpo sin presentarse materialmente. Tal problema

¹ Derrida, Jacques, “Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 123

² Derrida, Jacques, “La razón del más fuerte. (¿Hay estados canallas?)”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p.77

³ Santos Guerrero, Julián, “El círculo de Yale”, en *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, ps. 40, 48, 52; Cornell, Drucilla, “The “Postmodern” Challenge to the Ideal of Community”, en *The philosophy of the limit*, Routledge, Nueva York, 1992, página 56. Dado el auditorio del presente escrito, hemos optado por citar traducciones al español de los textos que no han sido escritos en tal idioma. De lo contrario, lo realizamos en inglés —o, en último caso, en francés. La responsabilidad por las traducciones en estas dos últimas lenguas es exclusiva de quien firma el presente artículo.

⁴ Moreiras, Alberto, “Introduction”, en *The exhaustion of difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*, Duke University Press, Londres, Durham & London, 2001, p. 23

⁵ Hillis Miller, John, “Derrida enisled”, en M Mitchell, W.J.T. & Davidson, Arnold (Editores) *The Late Derrida*, University of Chicago Press, Chicago, p. 30

⁶ Derrida, Jacques, “Final words”, en Mitchell, & Davidson, *Ob. cit.*, p. 215

⁷ Nancy, Jean-Luc “Church, State, Resistance”, en de Vries, Henry & Sullivan, Lawrence (Editores), *Political Theologies. Public religions in a post-secular world*, Fordham University Press, Nueva York, 2006, p. 108

parece en la lectura que Nancy hace de Derrida parece cifrarse en su lectura de la *diferencia* como venida que, sin acabarse, viene⁸. Pues en Derrida la seguridad de la advenida no parece tan clara. En efecto, la invocación se funda en tal inseguridad. Aquel talante recorre la meditación derridiana sobre el gesto del “ven”. De ahí, por tanto, la importancia de ponderar la duda que el propio Blanchot enuncia respecto a Derrida:

“¿Sería entonces en la comunidad donde se escuchase antes de cualquier escucha y como su condición la voz apocalíptica?”⁹.

Es la reflexión sobre la figura póstuma de Paul de Man uno de los lugares privilegiados para leer la intrincada concepción derridiana sobre la alteridad. Ya aquel dato puede otorgarnos ciertas pistas en la lectura del asunto. Pues no deja de resultar una estrategia, al menos primeramente, extraña. Se trata de un discurso emitido ante un público norteamericano, mucho más situado en la tradición de la crítica literaria y la discusión sobre la retórica que en debates filosóficos. Inesperadamente, allí Derrida reflexiona sobre el otro desde la oportunidad que le presta un homenaje a una figura geográficamente lejana y temáticamente distinta. Pues incluso entre las varias incursiones de de Man en temas tradicionalmente filosóficos y los múltiples recovecos de Derrida en el espacio literaria, la atención temática hartó difirió. Y cuando así no fue, se caracterizó por el desencuentro en la interpretación –claro está, nos referimos a sus respectivos ensayos sobre la escritura en Rousseau. Así, en torno a la amistad reflexiona sobre una figura ya fallecida, con la cual sus encuentros resultaron hartó menos frecuentes que con otros pensadores. Generalmente, de hecho, su contacto habríase dado epistolarmente. Dedicó entonces un pensar de la alteridad a quien poco compartió sus temas, presencias u opiniones. Y en un texto que no ha gozado de gran recepción en las lecturas sobre Derrida realizadas desde estudios literarios, ni en las ejercidas desde el campo filosófico¹⁰. Dado que se centran los primeros en las lecturas derridianas de la tradición literaria y los segundos en lo realizado en torno a discusiones filosóficas, su locación parece restarle potencial interés. La intersticial ubicación de la crítica literaria parece mucho más ratificada en tal ausencia, que en las –por reiterativas, sintomáticas

⁸ Nancy, Jean-Luc, “El sentido y la verdad”, en *El sentido del mundo*, la marca, Buenos Aires, 2005, p. 31. No deja de resultar curioso que Nancy, tan atento a considerar la lectura de Derrida –y no sólo en lo referente a lo productiva de tal influencia–, en otros puntos lo traslade tan directamente a su pensar. Por ejemplo, al identificar en Derrida la escritura con cierta oralización; “(es el) *hacer resonar el sentido más allá de la significación o más allá de sí mismo. Es vocalizar un sentido que, para un pensamiento clásico, pretendía ser sordomudo*”. Nancy, Jean-Luc, *A la escucha*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 72

⁹ Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002, p. 38 (nota 1)

¹⁰ Valga mencionar, como interesante excepción, la reciente conferencia realizada por Alexander García-Dutmann en Santiago, en las dependencias de la Universidad Diego Portales. Igualmente, las breves y notables ideas ofrecidas sobre el texto por Critchley. *El libro de los filósofos muertos*, Taurus, Madrid, 2008, p. 336

(y aburridas)– declaraciones de interdisciplinariedad de tal campo discursivo. Ni siquiera entre las tan presentes y necesarias discusiones sobre memoria el texto en cuestión recibe escasa atención. Pareciera, entonces, poco nuevo presentar. Pero una lectura atenta debiese hacernos notar que aquella estrategia derridiana resulta bastante coherente con lo que el texto postulará, y que plantea problemáticas centrales en su filosofía. Partiendo por la necesidad, reforzada por el posterior descubrimiento de una temprana afinidad del homenajeado con el fascismo, de explicitar el exigente compromiso existente en la deconstrucción. Especialmente en lo que al pensamiento político refiere. Aquella cuestión, se sabe, desde aquel texto y de *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* se tornará cada vez más insistente. Sin que aquello, por cierto, pueda categorizarse fácilmente como filosofía del derecho o del poder. Tampoco, claro está, del Estado. Pues se trata de pensar cómo cualquiera de tales figuras resulta excedida por la inminencia del duelo como ineludible vínculo, por lejano que se halle el cercano. Y tal relación trasciende sin lazo común –idiomático, temático, copresencial o lo que se piense– alguno del que partan los enlazados. Acaso, como el existente entre Derrida y de Man –muy distinto, por ejemplo, a la relación que tuvo Blanchot con Bataille o Lévinas. Poco importa, en términos argumentativos, los andares biográficos de aquellas relaciones, claro está. Mas las reflexiones surgidas de la amistad desde allí, y la manera en qué difieren, puede ser reveladora para pensar el debate que intentamos describir.

Lo argumentado por Derrida postula la responsabilidad como aquella herencia que, previa a toda posible voluntad, acarrea quien vive. Antes a cualquier interioridad, se está exigido por otro, impresentable. Cada cual se constituye desde aquello legado por sus ausentes, quienes habitan su memoria desde la promesa allí establecida. Al punto que se torna imposible distinguir si quien sobrevive es quien recuerda o quien es recordado. Es decir, allí donde el éxito necesariamente fracasa –y viceversa– si lo deseado es la finalización de la pérdida. Testamentariamente, el otro no deja jamás de habitar la propia existencia, descentrando cualquier posible identidad que ésta pudiese buscar otorgarse autotélicamente:

“Si la muerte le ocurre al otro, y llega a nosotros a través del otro, entonces el amigo ya no existe excepto en nosotros, entre nosotros. En sí mismo, por sí mismo, de sí mismo, él ya no es más, nada más. Vive sólo en nosotros. Pero nosotros nunca somos nosotros mismos, y entre nosotros, idénticos a nosotros, un sí-mismo nunca es en sí mismo ni idéntico a sí mismo”¹¹.

Pues el ausente no deja de asediar, ni puede poseer un lugar claro que permitiese la refiguración del colectivo. De esta forma, el lazo social se establece desde un singular doblez que vincula lo imposible de vincular. Se trata, pues, de una pérdida que no deriva de presencia

¹¹ Derrida, Jacques, “Mnemosyne”, en *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 41

alguna por recuperar. Sino la de lo que siempre estuvo perdido y jamás se pierde del todo, de una deuda sin acreedor ni origen que establece la infinita responsabilidad por lo impresentable:

“Como si estuviéramos siempre ligados al ausente, como si por tanto no estuviéramos ligados”¹².

Así, el necesario vínculo entre la vida propia y la supervivencia de la ajena establece el límite de cualquier ser–en–común. Pues incluso el recuerdo comunitario no puede traer, nuevamente, a la presencia a quien ha muerto.

Quizás aquí es donde Derrida –precisamente, desde cierta distancia– más se acerca a lo pensado por Benjamin¹³. La fundamentación de la política en torno a la alteridad trasciende los interesantes usos de Derrida existentes en Laclau o el pensamiento postcolonial. Pues refleja una consideración estrictamente trascendente. Resulta, en efecto, lo que trasciende cualquier presente –esto es, una sutura intemporal, dada la la insistencia de lo anacrónico en un presente que no se basta a sí. Aquello exige la necesaria afirmación de un concepto alternativo de historia que parta desde un tiempo–ahora constituido en la cita que arranca su simultaneidad. Esta tensa e insuperable cohabitación del otro expresa un infinito duelo que ninguna figura podrá relevar. La relectura derridiana de lo prosopopéyico en de Man pareciera ratificar la inminencia de aquel tono como malestar en la representación ante la infinita, y perdida, alteridad. Quizás habría que dudar si aquella infinitud no transforma aquel duelo en irrestricta melancolía. No parece casual que un lector tan atento de la cuestión de la alegoría, como Idelber Avelar, haya señalado la necesidad de deconstruir –a través de Benjamin– la distinción entre duelo y melancolía, desde la imposible conclusión de este último tono¹⁴. Cuestionando la lectura de uno por el otro, bien señala que en Derrida, lo constitutivo no es la propia muerte, sino la del otro. Tal evento arriba e interpela como legado, como tarea y herencia¹⁵. Nadie puede restarse a tal resta. Esta aguda reflexión no carece de esbozos previos en el pensamiento de Derrida, aún cuando debamos destacar que la cuestión del duelo deviene inéditamente central cuando su lectura del psicoanálisis resulta más frecuente. Pero ya en *La Diseminación* señalaba que cualquier enunciación del “nosotros” se sitúa en el imperfecto eco

¹² *Ibid*, p. 45

¹³ Referimos, claro está, al escrito “El concepto de historia”, editado en *Dialéctica en suspenso* (LOM, Santiago, 2000). Ahora bien, huelga plantear cierta cautela ante identificaciones que poca justicia pueden hacer a lo pensado por ambos autores. El propio Derrida, en efecto, ha planteado su renuencia de Derrida ha considerar la deconstrucción como benjaminiana. Derrida, Jacques, “Del derecho a la justicia”, en *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 78

¹⁴ Ajens, Andrés & Avelar, Idelber & Thayer, Willy, “Apocalipsis y muerte del boom latinoamericano”. Diálogo sostenido en el lanzamiento de *Alegorías de la derrota*, disponible en www.elmostrador.cl

¹⁵ Avelar, Idelber, “Specters of Walter Benjamin. Mourning, Labor and Violence in Jacques Derrida”, en *The letter of violence. Essays on narrative, ethics and politics*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2004, p. 89

entre el presente y el pasado¹⁶. Tal espacio abre la historia, y la incompletud de sus figuras presentes. Mallarmé habría pensado esta imposibilidad de constituirse de cualquier colectivo, trazada entre imposibles bordes y extrañas temporalidades:

“El “nosotros” es el elemento no–presente, no–personal, imperfecto, ilimitado, en el cual el presente personal, la propiedad de las personas, vosotros, yo, él, recortamos, se recortan.”¹⁷.

Habría que añadir, claro está, lo pensado décadas después sobre la herencia en *Espectros de Marx*. Pues aquello suplementa la descripción del carácter no–unitario de la unidad social con la consideración múltiple de las herencias que constituyen aquellos vínculos, y el carácter espectral que no pueden dejar de adoptar. La indecidibilidad de lo heredado se piensa allí como asedio¹⁸. Precisamente por su radical e imposible cercanía, la ausencia perdida insiste impresentablemente. Perturbando, con ello, cualquier posible orden de presencias socialmente construido. Todo lazo se establece desde cierto vértigo inadministrable, cierta apertura que no puede saber qué ni cuando abre, según describía décadas atrás:

“Pues el otro fraterno no está en primer término en la paz de lo que se llama la intersubjetividad, sino en el trabajo y en el peligro de la inter–rogación; no está en primer término seguro en la voz de la respuesta en la que dos afirmaciones se casan, sino que es invocada en medio de la noche por el trabajo del ahondamiento propio de la interrogación”¹⁹.

Esta conservación de la muerte padecida inaugura una nueva estructura de la responsabilidad, fundada en un saber que se oculta incluso a quien lo porta. Resulta, así, la cripta del secreto más antiguo²⁰. Ninguna ética resulta posible sin esta ausencia, siempre diferida, de aquel cuyo secreto se resguarda como porvenir. Lo cual obliga a considerar la finitud de cualquier noción de colectividad como la suma de todos sus miembros. Pues su muerte no resulta relevada por el porvenir del colectivo. Al contrario, éste se hace cargo de su herencia desde la imposibilidad de que esta sea presentada como parte del grupo que le sobrevive. Su irreductible alteridad –infinitamente lejana, infinitamente otra, infinitamente inapropiable– sólo permite la promesa de actuar en nombre de quien ya no se halla. Pero esta impotencia es fundadora. Ningún enunciado resultaría posible sin este recurso al otro, desde cuya memoria se actúa. Toda la promesa de lo ido exige ser recuperada junto al nombre de quien sobrevive. Es decir, quien ha pasado deja su signatura como condición de posibilidad de un futuro que debe recordarlo, y sólo puede hacerlo fallidamente. Pues no hay posibilidad de

¹⁶ Derrida, Jacques, “La diseminación”, en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1995, p. 483

¹⁷ *Ibid*, p. 465

¹⁸ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1999

¹⁹ Derrida, Jacques, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 46

²⁰ Derrida, Jacques, *El otro cabo*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 20

pacto con la ausencia, ni linealidad alguna que permitiese recuperarlo. De allí su condición de chance múltiple, y la politicidad de todo intento de adoptarla. Sólo resta el riesgo y la decisión. Recién allí, la justicia que puede hacerse a la insistencia de su nombre. Al asedio e invocación que exige la dignidad como tarea de quienes le carguen sin mayor confirmación de la fe. En esta memoria disyuntiva se juega un futuro que se escoge en la imposible experiencia del borde la existencia:

“Con la nada de esta ausencia irrevocable, el otro aparece como otro, y como otro para nosotros, a la muerte o al menos en la anticipada posibilidad de una muerte, pues la muerte constituye y vuelve manifiestos los límites de un mí o un nosotros que están obligados a albergar algo que es mayor que ellos y es otro: algo fuera de ellos dentro de ellos”²¹.

Pues el amigo podría ser es quien podría nunca presentarse. Es decir, con quien se mantiene la amistad sin expectativa o certeza alguna de su futura aparición. Ni siquiera su separación se expone. Incluso el encuentro, ante la acogida de lo otro como fuente de sentido debe pensarse como separación²². Sólo se guarda su promesa entre quienes quedan, en una espera infinita cuya fidelidad se juega precisamente en esta combinación de urgencia y espera a quien nunca llega:

*“Todo lo que decimos del amigo, pues, e incluso lo que decimos al amigo, para invocarlo o evocarlo, para sufrir por él con él, todo eso permanece irremediamente en nosotros o entre nosotros los vivientes, sin cruzar jamás el espejo de cierta especulación”*²³.

Incluso entre los amigos que conviven existe la fatal ley consistente en que uno verá morir al otro. El diálogo sólo podrá mantenerse en el sobreviviente, quien quizás mejor que nunca guardará esta relación interrumpida. Insistente y repetidamente, sin finalización ni posible retiro. Pues la impresentabilidad del otro le obligará a continuar cargando la promesa en la cual se cifra la amistad. Quizás la jerga aquí utilizada por Derrida pudiese dar la impresión de carga y pesadez –acaso como el camello descrito por Nietzsche, imposibilitado de actuar por tanta deuda acumulada sobre su lomo²⁴. Por el contrario, precisamente para Derrida la posibilidad de la acción se da por esta herencia. Aquella no resta ligereza, mas le impone una dimensión irreductiblemente ética, la de la obligación a un recuerdo que exige la imposible fidelidad. Se trata, entonces, de una cita que no puede citarse. Pues inclusive su muerte podría jamás aparecer. En efecto, Derrida ve en el tema de la muerte que jamás aparece el límite de

²¹ *Ibid*, p. 45

²² Derrida, Jacques, “Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emanuel Lévinas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 101

²³ Derrida, Jacques, “Mnemosyne”, en *Memorias para Paul de Man*, p. 43

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1997, p.50

la fenomenología²⁵. Pues este inmemorial dato jamás podría presentarse ante la conciencia que la resguarda. Mas tal consideración resulta irreductible a la experiencia de la amistad. Esta figura parece establecerse como posible bisagra filosófica entre ética y política en Derrida. Pues también lo político será pensado en torno a una justicia que no considera tipo alguno de copresencialidad.

Así, la responsabilidad remarca la experiencia ética como lejanía. Más aún, de aquel con quien nada se comparte, de quien de nada se conoce. Su infinita demanda se cifra en la imposibilidad de que cualquier dialéctica relevase tal anonimato por su propio progreso²⁶. Esta imposible integración del difunto –por monumental que resultase– impide que la sociedad se erija como unidad de sus propios muertos. Así, el imposible cierre de sentido del grupo o la amistad es pensado incluso en la magnitud de la sociedad. También allí el asedio pluraliza cualquier posible identidad. La cuestión resulta harto más punzante que la construcción de un concepto “dinámico” de identidad, la cual podría rotar por momentos varios. Pues lo pensado aquí obliga a considerar que cada uno de aquellos momentos es más y menos que uno. Pues su heterogeneidad se constituye desde la incompletitud, cercada por ausencias y legados que impide cualquiera de sus cierres. Ninguna unidad posible podría entonces cohabitar entre sus trascendidos cuerpos. Pues esta se hallaría ya torcida por la diferencia que, modulando ausencias, la recorre:

“lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma... no poder identificarse, decir “yo” o “nosotros”, no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o, si ustedes lo prefieren, en la diferencia consigo”²⁷.

La imposible significación, entonces, difiere cualquier narrativa de la propia identidad. Torna fallida toda autorreferencia que buscase integrar, o excluir, la muerte. Mas no existe comunidad sin aquello, sin la muerte infinitamente ajena que invade cualquier posible interioridad. No podría existir aquel nosotros precultural postulado tardíamente por Husserl²⁸. Pues ya tal figura se halla atravesada por los propios espectros que le desapropian. Y que le comprometen, excediendo cualquier figura de lo común. Ni siquiera, la de la propia lengua. Pues todo lenguaje, incluso todo concepto de humanidad se halla precedida por el desobstante e incansable trabajo de lo espectral²⁹. En tal sentido, toda política es una política de la

²⁵ Derrida, Jacques, “Sobre la fenomenología”, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001, p. 61

²⁶ Derrida, Jacques, *Glas*, University of Nebraska Press, 1990, p. 136

²⁷ Derrida, Jacques, *El otro cabo*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 20

²⁸ Derrida, Jacques, *Introducción a “el origen de la geometría” de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000, p.82

²⁹ Derrida, Jacques, “Nietzsche and the machine”, en *Negotiations. Interviews and interventions, 1971–2001*,

memoria. No sólo por fundarse la acción en la fidelidad a lo acontecido, sino también porque tal imposible fidelidad es lo que abre el espacio a la decisión. Esto trasciende cualquier figura de “memoria colectiva”, entendida como memoria presente de los presentes. Antes bien, lo prometido al ausente y la vocación que éste ha legado exigen su selectiva traducción a un espacio inanticipable en tal legado. La política es precisamente el intento de hacerse de tal exigencia con la responsabilidad que amerita tal locura. Exige, así, la decisión. Tal importancia de la memoria marca el límite político de la copresencialidad. Pues, aún siendo juntos para recordar juntos, su posible rendimiento queda allí truncado por la necesidad de cierta figura del exponerse en su retirada –como parte del aquí y ahora en el que es toda existencia, para Nancy³⁰.

Toda vida en común resulta entonces atravesada por el fallecimiento ajeno, y no en el vivir o morir juntos. Su carácter múltiple permite allí considerar incluso a quienes murieron antes de la propia vida. Lo compartido es la imposibilidad de compartir siquiera la propia muerte –y ya no, la presentación de la irrecuperabilidad de la muerte ajena que se comparte. Desde esta distancia con la herencia batailliana de la comunidad como comunicación exterior de la incomunicable muerte propia podemos considerar la distancia que Derrida ha expresado respecto a la figura conceptual de la comunidad. Tal rechazo, bien comenta Peñalver, resulta constante en Derrida³¹. Aquello no debe rápidamente soslayarse, dada la buena fama del término. Raymond Williams recuerda que, a diferencia de cualquier otro término utilizado para describir la organización social –estado, nación, sociedad u otro–, tal vocablo jamás parece haberse aparejado a predicados desfavorables, ni poseído algún término positivo de oposición o distinción³². Derrida resulta allí una excepción. De hecho, dice no pertenecer a ninguna comunidad nacional, política o religiosa, ni desear hacerlo³³. Y que, incluso, siempre le ha molestado algo la palabra³⁴, la que utilizará como ejemplo de las nociones unitarias que busca objetar³⁵. Señala que la postulación de una comunidad inmediatamente presente consigo misma, sin diferencia alguna, es tributaria del logocentrismo³⁶. Podemos hallar

Stanford University Press, Stanford, 2002, p. 241

³⁰ Nancy, Jean-Luc, *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 22

³¹ Peñalver, Patricio, “Derrida y la Academia”, en *Archipiélago* n° 75, Mayo 2007. Edición digital de la Asociación de Revistas Culturales de España

³² Williams, Raymond, “Comunidad”, en *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 77

³³ Derrida, Jacques & Ferraris, Maurizio, *A taste for the secret*, Polity, Cambridge, p. 27

³⁴ Derrida, Jacques, “Ethics and politics today”, en *Negotiations. Interviews and interventions, 1971–2001*, Stanford University Press, Stanford, 2002, p. 310

³⁵ Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 210

³⁶ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1989, p. 176

ejemplo de aquello en su lectura de la consideración heideggeriana de la poesía de Holderlin como aquello que compromete, a través de la lengua, a la comunidad³⁷. Ejemplo poco casual, dada la ubicación del debate sobre la comunidad en torno a la complicada herencia del pensamiento heideggeriano a propósito de a la relación entre poética y política. Allí, Derrida discutirá transversalmente la idea de lo comunitario, antes que la posibilidad de una obra que lo encarnase. Pues si la deconstrucción de la obra de teatro impide considerar tal manifestación como constitución de lo comunitario, esto último también se somete al registro de envíos que despedazan toda presentación o representación de lo común. Al punto que la deconstrucción de la invención debe pasar por la de la comunidad, desde cualquier figura que la identificase a cierto “nosotros” –asociada bajo nombre de sociedad, contrato, institución o algún otro– que lo mentase³⁸.

Décadas antes del debate en cuestión, Derrida señalaba que todos los conceptos de Bataille eran hegelianos. Salvo el de la risa³⁹. Podemos entonces entender que la ideación batailliana de la comunidad sin comunidad resultaría hegeliana, o bien que se situaría en la excedencia a toda dialéctica que socavaría la carcajada soberana. Aquello no parecería poder decidirse fácilmente. Pues la comunidad resiste soberanamente al relevo dialéctico, pero desde el reconocimiento –de sus muertes. Tan cercano como resultó a la lectura de la muerte como realización en Hegel realizada por Kojève⁴⁰, Bataille no pudo sino saber que el saber entregado por la muerte se expone cuando ésta acontece. Con la salvedad, claro está, que en ello desrealiza toda potencia y saber de lo común. Tal tensa inserción en la lógica de lo común no puede sino darse en el marco de presencias que allí reconocen su límite. Esta persistencia de lo común guiará el cuestionamiento derridiano a los herederos de Bataille, quienes igualmente comparten el deseo de desplazar la dialéctica desde la figura de la presentación como lo que tal resistencia donaría. Esto es, la presentación de lo singular. La distancia tomada por Derrida respecto al pensamiento de Nancy y Blanchot sobre la comunidad se da, precisamente, sobre la cuestión de la distancia. Casi inaugurando *Políticas de la amistad*, Derrida expresa cierta afinidad hacia aquellos desarrollos teóricos⁴¹. No obstante, el nietzscheano *pathos* de la distancia allí repensado pareciese pensarse de forma más radical. Pues no sólo se trata de pensar la amistad desde la desproporción y al amor a la retirada, sino

³⁷ Derrida, Jacques, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-Textos, 1987, p. 130

³⁸ Derrida, Jacques, *Psyché. Invenciones del otro*. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar

³⁹ Derrida, Jacques, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reservas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 348

⁴⁰ Kojève, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1982

⁴¹ Derrida, Jacques, “Políticas de la amistad”, en *Políticas de la amistad: Seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p. 25 (nota 14)

además distante a cualquier concepción de copresencialidad. Sin origen ni destino común, las amistades no requieren de la certeza de cierta equivalencia para enlazarse. Ni tampoco del encuentro. Se diferencia así de la comunidad inoperante, la cual resultaría impensable sin la compartición de la apariencia y coapariencia cifrada en el tacto común –esto es, el ser–con como con–tacto⁴².

El haptocentrismo que Derrida lee en Nancy se hallaría, incluso, en continuidad con la que considera más grande, metafísica y cristiana fantasía de Artaud: La del cuerpo sin órganos⁴³. Pues se trataría de un cuerpo como unidad expuesta a la afección de lo que allí ya se halla. Nadie quedaría fuera de esta exposición del adentro. El encuentro se da con aquello que puede encontrarse. Así, Nancy identifica lo que no se puede exponer –o presentar– con lo inexistente⁴⁴. Este cierre hacia lo presente renuncia a la exigencia del pensar la incierta ausencia, el asedio heterónimo y desproporcionado de quien no se presenta. Mantiene, pues, cierta política de la presencia. Claro está, presencia singular que clausura el espacio representativo y se experimenta en la dimensión transitiva de la presentación transinmanente. En Derrida, por su parte, la trascendencia tampoco resulta experimentable como exterioridad pura. Mas tal impresentabilidad busca ser pensada sin referencia al orden de lo común ni lo presente. Resulta precisamente aquello que lo excede. De ahí la importancia de la invocación, propia de una originaria lejanía que resiste a cualquier fraternización. Partiendo desde allí, la filosofía de Nancy desconoce la herencia sexuada de tal figura. En tanto promesa de hermanos, su figura ya determina cierta similitud de órganos. Al contrario, el amor derridiano por la amistad indeterminaría su género, ante su exigente falta de exigencia de lazo alguno que se reconozca como común:

“Y, entonces, si hubiese una política de esta amancia, no pasaría ya por los motivos de la comunidad, de la pertenencia o de la partición, sea cual sea el signo que se les añada. Afirmadas, negadas o neutralizadas, estos valores “comunitarios” o “comunales” corren siempre el riesgo de hacer volver a un hermano. Hay quizá que tomar nota de este riesgo para que la cuestión del “quién” no se deje ya apresar políticamente, mediante el esquema del ser–común o en–común”⁴⁵.

Las preguntas de la política por venir se ligan entonces a la cuestión de esta desligadura. La infinita distancia exige formas de pensar desde un irreductible desliz de cualquier confianza en el sujeto y su capacidad de representar lo ausente. No podría ser allí consecuente lo que surja desde el criterio de total certeza o calculabilidad. Por el contrario, aquella

⁴² Derrida, Jacques, *On touching. Jean Luc Nancy*, Stanford University Press, Stanford, 2005, p. 115

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ Nancy, Jean–Luc, “Del estar–en–común”, en *La comunidad inoperante*, Santiago, LOM, 2000, p. 143

⁴⁵ Derrida, Jacques, “Políticas de la amistad”, en *Políticas de la amistad: Seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p.

indeterminación resulta precisamente la premisa ética para pensar la alteridad desde una infinita separación que ninguna política debiese desear anular:

“¿Qué hacer con el “qué hacer”? Y ¿qué otra política puede dictarnos esa otra comunalidad de lo “común”, pero tal que sea sin embargo una política, si es que la palabra resiste todavía ese mismo vértigo?”⁴⁶.

Las respuestas de Derrida pasarán por pensar precisamente agrupaciones sin órdenes de pertenencia o identidad. Aquello se desarrolla claramente en su postulación de una Nueva Internacional. Antes que en las propuestas aparejadas a tal tentativa, la desfiguración de lo común allí presupuesta más nos interesa –por su mayor radicalidad y desmesura. Lo que obliga a revisar ciertas señales presentes en otros textos, antes que lo planteado en *Espectros de Marx*. Derrida pensará, en efecto, la idea de comunidad literaria como posible espacio de resistencia a la hegemónica lógica del neoliberalismo y sus finalistas pretensiones:

“¿No es esa comunidad hoy en día, dentro de la saturación de la mundialidad geopolítica, justamente aquello que sigue siendo intolerable a la intolerancia de los sistemas teológico-políticos para los que, al no tener la idea democrática ninguna virtud incondicional, ninguna palabra puede sustraerse al espacio de la autoridad teológico-política, teologización absoluta como politización absoluta?”⁴⁷.

La incerteza que tal experiencia introduce deberá también ejercerse hacia quienes la experimentan desde un sí mismo que poco posee de identidad o unidad. Precisamente, la comunidad de lectura y escritura que cuestiona incondicionalmente hasta su propia figura será la forma de vínculo que Derrida buscará afirmar. Aquello partirá por la propia pregunta por el espacio filosófico, sus demarcaciones y reconocimientos. Pues una de las formas posibles de considerarla resultaría, precisamente, como comunidad de la cuestión. Es decir, una comunidad filosófica que se constituiría en la pregunta por aquello que resulta la filosofía.⁴⁸ Aquella mutua interlocución difícilmente debiese considerarse desde algún modelo de intersubjetividad o diálogo. Pues ambos postulados debiesen resultar parte de lo repensado una y otra vez, como cualquier otro posible fundamento. En efecto, esta difícilmente podría considerarse como filosófica si no pudiese cuestionar sus propios fundamentos⁴⁹. Desde la irreductible condición aporética del aunarse por el cuestionamiento común de lo que aún habría intentado operar, según Derrida, el Colegio Internacional de Filosofía que tiempo atrás fundase. Este vínculo surge desde un insuperable no-saber sobre sí, incapaz de adscribirse conclusivamente a determinaciones territoriales, temáticas o lingüísticas. Nadie allí tendría el

⁴⁶ *Ibid*, p. 329

⁴⁷ *Ibid*, p. 334

⁴⁸ Derrida, Jacques, “Privilege: Justificatory Title and Introductory Remarks”, en *Who’s afraid of philosophy? Right to Philosophy I*, Stanford University Press, Stanford, 2002, p. 12

⁴⁹ *Ibid*, p. 17

estatuto de miembro, ni ninguna de sus figuras aparejadas a cierta idea de pertenencia o inclusión. Lo que, claro está, no implicaría un trabajo secreto o privado. Precisamente, su tarea será la de circular públicamente sin ceder a las categorías de identidad imperantes. Su labor pasaría tanto por aquel cuestionamiento de la distinción entre lo público y lo secreto como por el de cualquier otra forma de pensar la sociedad a la cual se pertenece, desde la promesa de su exterior:

“Simplemente se mantendría heterogénea a la ley pública de la ciudad, el estado o la sociedad civil”⁵⁰.

Capaz de pensar contra sí desde la inseguridad que obliga a la decisión, los criterios de productividad de tal agrupación no podrían seguirse desde la lógica capitalista. Ni tampoco de la acumulación de saber filosófico, surgida de criterios claros de saber que permitieran avanzar o demostrar algún asunto planteado por la filosofía universitaria. Antes bien, su interrogación pareciera regirse por la tarea que exige su presente –partiendo por sus discursos sobre lo común, o lo cierto. Lo allí pensado difícilmente podría pensarse como un conocimiento seguro. Ni siquiera, como aquel que expusiera a la propia comunidad. En efecto, ésta sería incapaz de mostrarse en cualquiera de sus reuniones, sesiones o productos. Pues cualquier conclusividad anularía su propio gesto de interrogación. En tanto comunidad, jamás existe. O bien, lo hace sólo como guardia de la una promesa que jamás podría cumplirse. De forma que no es posible más que su invocación:

“De esta nueva responsabilidad a la que me refiero sólo puede hablarse apelando a ella. Se trataría de la de una comunidad de pensamiento para la cual la frontera entre investigación fundamental e investigación finalizada no resultase ya segura, al menos no en las mismas condiciones que antes. La denomino comunidad de pensamiento en sentido lato antes que de investigación, de ciencia o de filosofía ya que dichos valores están muy a menudo sometidos a la autoridad no-cuestionada del principio de razón”⁵¹.

De todas formas, este recurso a la comunidad resulta limitado en Derrida a la comunidad de pensamiento. Aquello ya se dejaba entrever en su temprano ensayo sobre Lévinas, en el cual se refiere a una posible comunidad de la cuestión, que cuestionase con intangible responsabilidad su cuestión⁵². Resulta difícil aventurarse en aquello que justificaría que Derrida mantuviese el concepto comunitario para pensar la relación entre pensadores –y por qué sólo se utiliza aquel nombre para aquel tipo de relación. Acaso el asunto pase porque precisamente aquella resultaría la comunidad que podría pensarse desde la lógica del “x sin x”, mas asumiendo que la deconstrucción impide leer aquello como sintagma susceptible de

⁵⁰ *Ibid*, p. 25

⁵¹ *Ibid*, p. 133

⁵² Derrida, Jacques, “Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emanuel Lévinas” *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p.108

ser reunido como carencia. A su vez, por constituirse en la escritura, ninguna ilusión de presencia quizás allí podría perdurar. Acaso la conjunción de ambas hipótesis es lo que autoriza tal, excepcional, nombre.

De todas formas, Derrida se alejará una y otra vez de cualquier otra concepción de lo común. En una tardía entrevista con Ferraris, dice que no tendría problemas al respecto si ésta se pensase desde la alegoresis⁵³. La cuestión de la obra retorna aquí. Derrida rara vez recurre a la consideración de la alegoría –a diferencia, por ejemplo, del central recogimiento que realiza de Man de aquella herencia benjaminiana⁵⁴. No obstante, la retoma al pensar la comunidad desde aquella obra que, sin exterioridad que representar, se socava a sí misma exponiendo la irrepresentabilidad de su interioridad, su imposible síntesis bajo símbolo alguno:

“La alegoría es el tropo de lo imposible, ella necesariamente responde a una imposibilidad fundamental, un quiebre irrecuperable en la representación”⁵⁵.

Impera remarcar que no se trata de la presentación de la irrepresentabilidad, sino del socavamiento de cualquier posibilidad de la presencia de lo que se busca representar, restándose así tal representación de cualquier posible contenido positivo. La comunidad como obra sólo daría a pensar la destrucción de ambas figuras. Su borde expondría tanto la inexistencia de presencia previa por imitar, como la insuficiencia de su propio presente respecto a sí. Se trata, entonces, de una imagen de la comunidad que no puede mentar imagen alguna:

“Si aquí se da la representación, entonces debe ser disociada de la noción de la presencia que la gente siempre liga a lo que es representativo. Lo que aquí se recita habrá sido la no presentación del suceso, su presencia sin presencia, pues tiene lugar sin tener lugar: el sin de la negación, la negación sin el sin; sin la negatividad del sin”⁵⁶.

El modelo del teatro también parece limitado para registrar la experiencia de lo común y ausente. Claro está, aquello no significa postular prohibición alguna de cierta práctica, mas requiere exceder la analogía nancyana de lo común con un teatro no representativo. Pues ninguna presencia, por espaciada y plural que resultase, podría manifestar los contornos de lo común. Ya que el coexistir carece de fronteras. Ajeno a cualquier obra, se trata del espaciamiento de sí que circula como tal. Esto es, una comunidad abierta de lectura y escritura que confiesa dudar, no obstante, en denominar comunidad. Antes que una comunidad

⁵³ Derrida & Ferraris, *ob. cit.* p. 24

⁵⁴ de Man, Paul, “Retórica de la temporalidad”, en *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la contemporánea*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1991.

⁵⁵ Avelar, Idelber, *Alegorías de la derrota: La ficción postdictarial y el trabajo del duelo*, Cuarto Propio, Santiago, 2000, p. 316

⁵⁶ Derrida, Jacques, “Sobrevivir”, en VVAA, *Deconstrucción y crítica*, Siglo veintiuno editores, México D.F., p. 94

inoperante, se trataría de una inoperancia que impediría cualquier comunidad. La posible metáfora teatral para una existencia necesariamente compartida y espaciada entre repeticiones performativas y presentaciones siempre parciales sólo resulta posible si no se lo piensa subsidiario de lógica alguna de representación, escena o libreto, sino como presentaciones socavadas por la sustracción de quienes no se encuentran ante la mirada—lo que, claro está, parece bastante lejano a cualquier tipo de teatro.

De hecho, Derrida confesará mayor cercanía con el concepto nanciano de *reparto*. Pues ya en la observación común ingresa la disfracción, al considerar la cuestión de la recepción de la obra. Rehúye la tentación de denominar como una comunidad a todos o la mayoría de quienes comparecen simultáneamente ante cierto signo. Tal rechazo se da en nombre de la singularidad de quienes, dispersos, observan la dispersión:

*“yo no querría denominarla así porque se forma desde lugares diferentes, con estrategias diferentes, con lenguajes diferentes; y el respeto de esas singularidades me parece tan importante como el de la comunidad”*⁵⁷.

La deconstrucción de la obra, por tanto, es también la de su observación. Nada habríase entendido si se buscara la causa de una en otra. Al contrario, los diferentes trazos desfiguran ambos, como cualquier otra pretensión aparejada. De ahí el problema de insistir en el nombre de la comunidad. Detrás de tal concepto podría existir un esquema identitario, filosóficamente problemático y políticamente inquietante. Pues la indudable existencia de formas de identificación no debiese llevar a una apresurada consideración de su unidad. Al contrario, leerlos como comunidad parece más bien una lectura identitaria de tales procesos de imaginación política. Esto sólo se explicaría por aquella premura, o por argumentos que difícilmente sostendrían tal decisión:

*“¿Por qué llamarla comunidad? ¿Sólo para conformar lo que nuestro amigo ha intentado realizar, la comunidad inconfesable de Blanchot o la inoperante de Nancy? Yo no tengo reparos con esas comunidades: mi único reparo es por qué llamarlos comunidades. Si siempre he dudado en usar esta palabra, es porque generalmente la palabra “comunidad” resuena con lo común, con el como—uno”*⁵⁸.

Mas a aquella confesión se añade la importancia de considerar la justicia, la cual no podría ser pensada desde la pura disparidad o la ausencia de comunidad. Algún tipo de lazo requiere ser pensado para no caer en la irresponsabilidad de quien considerase la distancia sin amistad alguna. Se sitúa aquí, precisamente, la aporética cuestión que para Derrida se halla en toda cuestión de la relación con el otro y su irreductible responsabilidad. Pues ésta debe pensarse desde una infinita separación que hace, precisamente, más intenso en lazo.

⁵⁷ Derrida, Jacques & Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión*, eudeba, Buenos Aires, 1998, p.22

⁵⁸ Derrida & Ferraris, *ob. cit.*, p. 25

Fiel al gesto deconstructivo de deshilar la promesa existente en un texto que pareciera guardarlo, Derrida reconsiderará lo pensado por Blanchot y Nancy. Para, de allí, obtener insospechadas ideas. El reparo sin reparo por el nombre escogido se sitúa, pues, coherentemente con aquella estrategia deconstructiva. En un afamado diálogo con Nancy, Derrida intentará rescatar la apertura indefinida a un quién –previo a cualquier subjetivación– que convoca a cualquier responsabilidad antes que ella misma lo realice. Aquello se dejaría entrever, señala, en aquellos pensadores⁵⁹. Pero la inseguridad de su advenida no hace más que obligar a la infinita petición de su encuentro. Ni la figura de quien pregunta ni la de quien responde se logran constituir tras esta originaria petición que, infinitamente, clama sin saber. Esto es, la enunciación del “ven” que Derrida pensará como gesto constituyente de la posibilidad de la ética y el acontecimiento. Convite puro de un pensar, por ancho camino, que experimenta allí su límite y sujeción a lo que se anuncia. Ya en Blanchot aquel gesto resultaría la invitación a un encuentro con otro desantropologizado, la palabra de acercamiento de un encuentro que no se deja pensar como nuestro ni apropiable por grupo alguno⁶⁰. Derrida recalcará en la extrañeza lingüística de aquella palabra, y la consiguiente pérdida del saber de la lengua o de cotidiana conversación que genera⁶¹. Por sutil, difícilmente se deja pensar desde la gramática del imperativo. Acaso pareciera más bien una pregunta desarticulada, un ruego dirigido ante un imposible eco. A su vez, Nancy ha insistido en la importancia que aquella enunciación posee en la filosofía derridiana, al punto que ha llegado a señalar que resultaría quizás su pensamiento más profundo⁶². En efecto, tras su muerte, no hace sino inscribir tal gesto ante su amigo⁶³. No habría posibilidad de distinguir la lengua en la que se dona esta llamada, repetitiva y demandante. Pero tampoco de responderla. Pues se distingue de la respuesta a una pregunta. Responder a una venida sólo puede realizarse, cual nochero, reiterando aquella convocatoria obstinadamente. Su imperativo, antes que la respuesta, es la obligación a responder invocando una y otra vez –esto es, la responsabilidad⁶⁴. Se trata de una infinita reiteración del clamor por lo imposible, aquello que anuncia e impide lo común. Tal interpelación resulta la condición de posibilidad de todo evento o subjetivación. Toda constitución del sentido y la espera nacen de esta llamada

⁵⁹ Derrida, Jacques & Nancy, Jean-Luc, ““Hay que comer” o el cálculo del sujeto”, en *Pensamiento de los confines* n°17, 2005

⁶⁰ Fynsk, Christopher, “Crossing the threshold. On “Literature and the right to death””, en Bailey Gill, Carolyn (Ed.), *Maurice Blanchot. The Demand of Writing*, Routledge, Nueva York, 1996, p. 86

⁶¹ Derrida, Jacques, *Parages*, Galilée, Paris, 1993, p. 21

⁶² Nancy, Jean-Luc, “Derrida da capo”. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar

⁶³ Nancy, Jean-Luc, “Reste, viens”. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar

⁶⁴ Nancy, Jean-Luc, “Exscription”, en *The birth to presence*, Stanford University Press, Stanford, 1993, p. 323

temblorosa sin presupuesto destinatario ni certeza de su arribo. Pues, ambas condiciones, sólo de aquel gesto surgen:

“Hay que pensar el acontecimiento a partir del “ven”, no a la inversa. “Ven” se dice al otro, a otros a los que aún no se estableció como personas, como sujetos, como iguales (al menos en el sentido de la igualdad calculable). Es con la condición de ese “ven” que hay experiencia del venir, del acontecimiento, de lo que llega y por consiguiente de lo que, porque llega del oro, no es previsible. Ni siquiera hay horizonte de expectativa para ese mesiánico anterior al mesianismo”⁶⁵.

Sin embargo, quien es convocado por el “ven” estaría siempre por venir. Lo anunciado no trasciende su desfigurado enunciado. Esto expone nuevamente la singular formalización derridiana de la condición de posibilidad como la de imposibilidad. Pues lo que posibilita al otro es aquello que, precisamente, anula la posibilidad incluso de su apocalíptica venida. El otro no existe antes de la llamada, mas esta resultaría superable si el otro llegase. Apocalipsis del apocalipsis⁶⁶, esta insuperable distancia abre la escena de toda singularidad y divisibilidad. La espera que inaugura es tan infinita como su ausencia de reciprocidad. Tal eco hiperboliza lo mesiánico, pues tal pequeña e intemporal abertura queda eternamente abierta, sin posibilidad de consumación. Su paciente impaciencia obliga, precisamente, a la acción en nombre de la venida que no deja de anunciarse o enunciarse, a la que no puede renunciarse – pero, jamás, llega. La imponente incerteza de lo aquí descrito, su anterioridad a cualquier sujeto o intersubjetividad, impiden considerarla desde alguna figura que la enunciase clara y distintamente. Lo que cuestiona directamente cualquier tipo de recuperación hermenéutica del otro como tal –en su lejanía. Pues ningún horizonte podría allí constituirse, ni mucho menos ser interrogado. No sólo porque la deconstrucción no deja de afectar la unidad del propio presente, sino también ninguna alteridad clara podría dejarse allí figurar para ser interrogada. En efecto, la forma de la pregunta resulta también cuestionada. El camino que abre se hallaría, de antemano, sellado. No dejaría de tributar de cierta gramática del sujeto, la cual se suspende ante la intempestividad de la arremetida ajena. La tarea, pues, será la de preguntar yendo más allá de la figura de la pregunta:

“por un lado, tratar de despertar preguntas hipnotizadas o inhibidas por la respuesta misma; pero, simultáneamente, por otro, asumir también la afirmación (necesariamente revolucionaria), la inyunción, la promesa, en resumen, la cuasiperformatividad de un sí que vela sobre la pregunta, precediéndola como su propia víspera. Un ejemplo de este ambiguo respeto por la pregunta (crítica o hipercrítica, incluso me atrevería a decir que “deconstructiva”) sería ese momento en que, proponiendo una nueva

⁶⁵ Derrida, Jacques, & Stiegler, Bernard, “Artefactualidades”, en *Ecografías de la televisión*, eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 23

⁶⁶ Derrida, Jacques, *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994, p. 25

*pregunta, sospecho inmediatamente, de manera casi simultánea, de una retórica de la pregunta*⁶⁷.

La filosofía como comunidad de la cuestión pareciera aquí, agudamente, hallar su límite. Su cuestionamiento de sí debe entonces serlo de la posibilidad de aquel cuestionamiento, y de la forma del cuestionar desde la exigencia de la justicia. Pues los caminos abiertos por el preguntar mentarían su sentido desde quien pregunta. Mas lo necesario es pensar aquello que lo convoca y excede antes de cualquier programa político o filosófico, en incierta y exigente situación. La justicia al porvenir y sus venidas se aparejará para Derrida en el gesto del “quizás”. Incluso la única forma de atestiguar la incondicionalidad de la justicia es someterla a tal registro de la inseguridad del acontecimiento:

*“Quizás” hay que decir siempre, quizás para la justicia*⁶⁸.

Resistente a todo concepto, verdad o permanencia, aquella enunciación afirma su propia inestabilidad sin mayor certeza que la del riesgo que lo circunda. Al punto que el pensamiento por venir, del porvenir, no sería sino un pensamiento del quizás –del quizás del por venir y del por venir del quizás:

*“Lo que va a venir, quizá, no es esto o aquello, es finalmente el pensamiento del quizá, el quizá mismo”*⁶⁹.

Predicción, claro está, socavada por su propia incerteza. Como cualquier respuesta que pudiese surgir desde aquella singular lógica –lo que complica, claro está, responder la ya citada pregunta de Blanchot. Claro está, difícil resulta hacer justicia a lo expuesto habiendo intentado “guiar” las distintas reflexiones desde una completa o lineal programación –así como intentar responder, ciertamente, aquella pregunta. No se considere esto último como excusa adelantada –mucho menos, como celebración de falta de elaboración en los argumentos o de arbitrariedades en la concatenación de ideas. En efecto, aquella indeterminabilidad no debiese hacer al pensar una tarea más laxa o caprichosa. Por el contrario, sólo yendo más allá del programa o el resumen todo el rigor filosófico puede –quizás– nacer.

Pues la opción más acelerada sería la de responder negativamente. Es decir, la comunidad no es el lugar del “ven”, pues lo convocado excede cualquier figura de reunión. Aquel desliz de Blanchot no sería sino un síntoma de la diferencia ya descrita entre su filosofía de la comunidad y lo pensado por Derrida sobre tal noción y sobre la forma de la pregunta, dada su petición de saber cuál sería el lugar del ven, cuando la consideración que le otorga Derrida es

⁶⁷ Derrida, Jacques, “Marx and Sons”. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar

⁶⁸ Derrida, Jacques, “Del derecho a la justicia”, en *Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 64

⁶⁹ Derrida, Jacques, “Políticas de la amistad”, en *Políticas de la amistad: Seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p. 46

la de ser previo a cualquier lugar o espaciamiento, sin los cuales no podría siquiera enunciarse su promesa. Podríamos entonces responder, tranquilamente, que no. Mas quizás habría que dar otro rodeo por el quizás y mantener cierta suspensión. ¿Sería entonces en la comunidad donde se escuchase antes de cualquier escucha y como su condición la voz apocalíptica? En el gesto de la repetición se aloja quizás su propio quizás, su impropia incerteza que acaso nos obliga a concluir transformando cualquier figura de la pregunta en la promesa de la pura promesa, la cita de la pura cita que acontecería allí en la comunidad de un ven que destruyese la autoinmunidad de lo común⁷⁰. Esposito ha planteado que, pese a su cercanía con la crítica de Derrida a Nancy, se distancia de su postura por su desconsideración del concepto de inmunidad que plantea como suplemento de lo comunitario o lo amistoso⁷¹. Antes bien, nos parece que el gesto derridiano es el de pensar tal inmunización desde su infinita e inconclusa suspensión, movilizada por el socavamiento del “ven” a todo cierre. Allí es donde se sitúa lo imposible –esto es, la justicia. Y, con ello, la posibilidad de pensar de otra forma común, como si anunciase quizás la comunidad imposible –el comunismo:

“A través, quizás, de otra experiencia de lo posible”⁷²

Bibliografía:

Ajens, Andrés & Avelar, Idelber & Thayer, Willy, “Apocalipsis y muerte del boom latinoamericano”. Diálogo sostenido en el lanzamiento de *Alegorías de la derrota*. Disponible en www.elmostrador.cl

Avelar, Idelber, *Alegorías de la derrota: La ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Cuarto Propio, Santiago, 2000

Avelar, Idelber, *The letter of violence. Essays on narrative, ethics and politics*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2004

Bailey Gill, Carolyn (Ed.), *Maurice Blanchot. The Demand of Writing*, Routledge, Nueva York, 1996

Benjamin, Walter, *Dialéctica en suspenso* (LOM, Santiago, 2000

Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002

Critchley, Simon, *El libro de los filósofos muertos*, Taurus, Madrid, 2008

⁷⁰ Derrida, Jacques, “La razón del más fuerte. (¿Hay estados canallas?)”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p.54

⁷¹ Esposito, Roberto, “Interviewed by Timothy Campbell”; en *Diacritics*, vol 36., n° 2, 2005

⁷² Derrida, Jacques, “Políticas la amistad”, en *Políticas de la amistad: Seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998 *Ob. cit.*, p. 42

- Cornell, Drucila, *The philosophy of the limit*, Routledge, Nueva York, 1992
- Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005
- Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona, 1995
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1989
- Derrida, Jacques, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-Textos, 1987
- Derrida, Jacques, *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994
- Derrida, Jacques, *El otro cabo*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1999
- Derrida, Jacques, *Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”*, Tecnos, Madrid, 1997
- Derrida, Jacques, *Glas*, University of Nebraska Press, 1990
- Derrida, Jacques, *Introducción a “el origen de la geometría” de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000
- Derrida, Jacques, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1995
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989
- Derrida, Jacques, “Marx and Sons”. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar
- Derrida, Jacques, *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989
- Derrida, Jacques, *Negotiations. Interviews and interventions, 1971–2001*, Stanford University Press, Stanford, 2002
- Derrida, Jacques, *On touching. Jean Luc Nancy*, Stanford University Press, Stanford, 2005
- Derrida, Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001
- Derrida, Jacques, *Parages*, Galilée, Paris,
- Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad: Seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p. 25
- Derrida, Jacques, *Psyché. Invenciones del otro*. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar
- Derrida, Jacques, *Who’s afraid of philosophy? Right to Philosophy I*, Stanford University Press, Stanford, 2002
- Esposito, Roberto, “Interviewed by Timothy Campbell”; en *Diacritics*, vol 36., n° 2, 2005
- Derrida, Jacques & Ferraris, Maurizio, *A taste for the secret*, Polity, Cambridge, 2001
- Derrida, Jacques & Nancy, Jean-Luc, ““Hay que comer” o el cálculo del sujeto”, en *Pensamiento de los confines* n°17, 2005
- Derrida, Jacques & Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión*, eudeba, Buenos Aires, 1998

- García-Dutmann, Alexander, “Derrida y yo”. Conferencia brindada en la Universidad Diego Portales, Santiago, Mayo del 2009.
- Kojève, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1982
- de Man, Paul, *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la contemporánea*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1991
- Mitchell, W..J.T. & Davidon, Arnold (Editores) *The Late Derrida*, University of Chicago Press, Chicago
- Moreiras, Alberto, *The exhaustion of difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*, Duke University Press, Londres, Durham & Londres, 2001
- Nancy, Jean-Luc, *A la escucha*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007
- Nancy, Jean-Luc, “Derrida da capo”. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar
- Nancy, Jean-Luc, “Reste, viens”. Disponible en www.jacquesderrida.com.ar
- Nancy, Jean-Luc, *El sentido del mundo*, la marca, Buenos Aires, 2005
- Nancy, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*, Santiago, LOM, 2000
- Nancy, Jean-Luc, *The birth to presence*, Stanford University Press, Stanford,
- Nancy, Jean-Luc, *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona, 2002
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1997
- Peñalver, Patricio, “Derrida y la Academia”, en *Archipiélago* n° 75, Mayo 2007. Edición digital de la Asociación de Revistas Culturales de España
- Santos Guerrero, Julián, *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005
- VVAA, *Deconstrucción y crítica*, Siglo veintiuno editores, México D.F
- de Vries, Henry & Sullivan, Lawrence (Editores), *Political Theologies. Public religions in a post-secular world*, Fordham University Press, Nueva York, 2006
- Williams, Raymond, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003

La concepción no heredada en historia y filosofía de la ciencia¹

Alberto Fragio

1. La concepción heredada, el positivismo lógico y el kantismo

Las nociones “received view”, “standard view” o, en lengua castellana, “concepción heredada” han gozado de una enorme difusión y popularidad entre epistemólogos, metodólogos e incluso historiadores de la filosofía de la ciencia. El éxito de esta denominación es comparable, en su modesta escala, al de expresiones como “secularización”, “desencantamiento del mundo”, “conglomerado arcaico” o incluso “paso del mito al logos”. Al igual que estos últimos constructos historiográficos, aquellos no sólo han servido para definir acuerdos locales en la exégesis de sofisticados procesos histórico-filosóficos más o menos bien establecidos, sino que han sido interpretados como enclaves decisivos para el desarrollo subsiguiente de la disquisición teórica. La revisión de estos lugares de consenso también ha supuesto casi siempre un cambio significativo en la forma de comprender dichos procesos históricos y en el modo de plantear el futuro inmediato reservado a las alternativas llamadas a ocupar su lugar. No obstante, cada una de estas nociones tuvo unas circunstancias de gestación específicas y, consideradas en conjunto, experimentaron un destino particular en función de sus peculiaridades y de los marcos epistémicos y disciplinares en que se movieron. Pero a diferencia de las expresiones de E. R. Dods, M. Weber o E. Troeltsch, la “received view” —en lo sucesivo concepción heredada— y sus variaciones han sido utilizadas para definir una postura a la que enfrentarse abiertamente.

Fue Hilary Putnam el primero en poner en circulación el concepto “concepción heredada”, en su famoso artículo “What Theories Are Not?”², y Frederick Suppe quien la consagró en su *The Structure of Scientific Theories*.³ Putnam pretendía identificar la función que desempeñan las teorías en la ciencia, cuestionando la visión, entonces vigente, de que constituyen cálculos parcialmente interpretados

¹ Este artículo, que forma parte de la tesis doctoral *De Davos a Cerisy-La Salle: la epistemología histórica en el contexto europeo*, se ha podido llevar a cabo gracias a la beca Roberto Fernández de Caleyá y Álvarez 2004/2007 de la Fundación Esquerdo, disfrutada en la Residencia de Estudiantes. Sin la generosa contribución de ambas instituciones el presente trabajo habría sido irrealizable. Agradezco también, además de su amistad, los variados y sugerentes comentarios de Miguel García-Sancho, Joserra Marcaida y Javier Moscoso. La responsabilidad sobre eventuales faltas y errores recae en exclusiva sobre el autor.

² H. Putnam, “What Theories Are Not?” en *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*, compilado por Ernest Nagel, Patrick Suppes y Alfred Tarski, Stanford University Press, 1962. Una versión castellana en L. Olivé y A. R. Pérez Ransanz (eds.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 312-329.

³ F. Suppe (ed.), *La estructura de las teorías científica* [1974], Madrid, Editora Nacional, 1979.

"en los que sólo los 'términos observacionales' están 'directamente interpretados'"⁴

La concepción heredada, asentada en la dicotomía observacional-teórico, consistía en sostener que

"los términos de observación se aplican a lo que podría llamarse cosas públicamente observables, y significan las cualidades observables de estas cosas, mientras que los términos teóricos corresponden a las restantes cualidades y a cosas inobservables".⁵

La imbricación entre términos observacionales y términos teóricos genera un sistema axiomático

"que, inicialmente, puede pensarse que no está interpretado, y que adquiere un 'significado empírico' como resultado de la especificación del significado de los términos de observación solamente".⁶

El debate de fondo era, por tanto, y aunque suene paradójico, si la observación permanece o no "cargada de teoría". Hilary Putnam se situaba en la estela de filósofos como Hanson y Popper, que afirmaban que sí lo estaba.

Frederick Suppe, por su lado, iba un poco más allá, incidía también en la caracterización sintáctico-axiomática de las teorías científicas pero buscaba más bien dilucidar la procedencia del fracaso del positivismo lógico con el objetivo de transitar hacia otros desarrollos filosóficos entonces incipientes. Esto es, reposicionar los límites de las reacciones historicistas a esta supuesta concepción heredada y establecer el alcance de los enfoques semántico-estructurales, representados en la figura de P. Suppes⁷, y notablemente desarrollados por J. Sneed⁸ y, en otro contexto, W. Stegmüller⁹, W. Balzer y C. U. Moulines¹⁰, entre otros.¹¹ En el trabajo mencionado, *The Structure of Scientific Theories* [1974], Suppe estudió los fundamentos históricos y el desarrollo de la concepción heredada, incorporando no sólo la visión de Putnam, centrada en la duplicidad términos teóricos/terminos observacionales y en la epistemología de teorías, sino en la cuestión de las reglas de correspondencia, de la formalización y del estatus de la lógica condicional. En ese texto resumía la versión final de la concepción heredada, promovida principalmente por Carnap y Hempel —y con la contribución de personalidades tan variadas como Bergmann, Duhem, Braithwaite, Reichenbarch, Campbell, Ramsey, Margenau, Narthrop, Nagel o

⁴ H. Putnam, *What Theories Are Not?* en L. Olivé y A. R. Pérez Ransanz (eds), obra citada, p. 312.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ P. Suppes, *Set Theoretic Structures in Sciences*, Stanford University Press, Stanford, 1970.

⁸ J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics* [1971], Reidel, Dordrecht, 1979.

⁹ W. Stegmüller, *The Structuralist View of Theories*, Springer, Berlin, 1979.

¹⁰ W. Balzer y C. U. Moulines (eds.), *Structuralist Theory of Science*, Walter de Gruyter, Berlín, 1996.

¹¹ Un desarrollo más detallado de estas cuestiones se puede encontrar en Javier Echeverría, *Introducción a la metodología de la ciencia* [1999], Ediciones Cátedra, Madrid, 2003, pp. 35-84 y pp. 167-224 y en José A. Díez y C. Ulises Moulines, *Fundamentos de Filosofía de la ciencia* [1997], Editorial Ariel, Barcelona, 1999, pp. 167-308 y 327-366.

Kaplan—, como sigue:

1) Existe un lenguaje de primer orden, L (susceptible de ampliación con operadores modales) en términos del cual se formula la teoría, y un cálculo lógico K , definido en términos de L .

2) Las constantes primitivas, no lógicas o descriptivas (esto es, los 'términos') de L , se dividen en dos clases disjuntas:

V_o , que contiene sólo los términos de observación;

V_t , que contiene los términos no-observacionales o teóricos;

V_o debe contener al menos una constante individual.

3) El lenguaje L se divide en los siguientes sublenguajes, y el cálculo K se divide en los siguientes subcálculos:

a) El lenguaje de observación, L_o , es un sublenguaje de L que no contiene cuantificadores ni operadores modales, y contiene términos de V_o , pero ninguno de V_t . El cálculo asociado K_o es la restricción de K a L_o y debe ser tal que todo término no- V_o (esto es, no primitivo) de L_o esté explícitamente definido en K_o ; además de esto, K_o debe admitir al menos un modelo finito.

b) El lenguaje de observación ampliado lógicamente, L_o' , no contiene términos V_t y puede considerarse que está formado a partir de L_o , añadiéndole los cuantificadores, operadores, etc., de L . Su cálculo asociado K_o' es la restricción de K a L_o' .

c) El lenguaje teórico, L_t , es el sublenguaje de L que no contiene términos V_o ; su cálculo asociado K_t , es la restricción de K a L_t .

Estos sublenguajes juntos no agotan a L , porque L también contiene enunciados mixtos —esto es, aquellos en los que al menos aparece un término V_t y otro V_o —. Además se supone que cada uno de los sublenguajes anteriores tiene su propio stock de predicados y/o de variables funcionales y que L_o y L_o' tienen el mismo stock, el cual es distinto del de L_t .

4) L_o y sus cálculos asociados reciben una interpretación semántica que satisface las condiciones:

a) El dominio de interpretación consta de acontecimientos, cosas, o momentos concretos y observables; las relaciones y propiedades de la interpretación deben ser directamente observables.

b) El valor de cada variable L_o debe designarse mediante una expresión de L_o .

De aquí se sigue que cualquiera de estas interpretaciones de L_o y K_o , ampliada mediante apropiadas reglas adicionales de verdad, se convertiría en una interpretación de L_o' y K_o' . Se pueden concebir las interpretaciones de L_o y K_o como interpretaciones semánticas parciales de L y K , y se requiere además que no se dé ninguna interpretación semántica observacional de L y K distinta de las dadas por tales interpretaciones.

5) Una interpretación parcial de los términos teóricos y de los enunciados de L que los contienen se consigue mediante las dos clases de postulados siguientes: los postulados teóricos T (esto es, los axiomas de la teoría) en que sólo aparecen los términos de V_t , y las reglas de correspondencia o postulados C , que son enunciados mixtos. Las reglas de correspondencia C deben satisfacer las siguientes condiciones:

a) El conjunto de reglas C debe ser finito.

b) C debe ser lógicamente compatible con T .

c) C no contiene términos extralógicos que no pertenezcan a V_o o V_t .

d) Cada regla de C debe contener, esencial o vacuamente, al menos un término V_o y al menos otro V_t .

Sea T la suma de postulados teóricos y C la de las reglas de correspondencia. Entonces la teoría científica, basada en L, T, y C, consiste en la suma de T y C y es designada como "TC".¹²

Semejante caracterización, acarrea una gran cantidad de discutibles compromisos ontológicos y de soluciones *ad hoc* encaminadas a solucionar problemas técnicos¹³ que el propio Carnap venía arrastrando desde su *Der logische Aufbau der Welt*.¹⁴ Pero aquí nos interesa resaltar que la concepción heredada iba más allá de un sofisticado repertorio de postulados básicos relacionados con las teorías científicas, implícitamente compartidos por los filósofos de la ciencia de los años cincuenta del siglo pasado y derivados de la labor intelectual del círculo de Viena. Más bien, en la concepción heredada cristalizaba una manera de hacer filosofía de la ciencia que, en el fondo, partía de una interpretación sesgada de la significación del programa del positivismo lógico y, por extensión, de las consecuencias filosóficas de su posterior fracaso.

Recientes estudios como los de Alberto Coffa¹⁵, Michael Friedman¹⁶, Alan Richardson¹⁷, Ramón Cirera, Andoni Ibarra y Thomas Mormann¹⁸, Thomas Uebel¹⁹ o incluso los de Nancy Cartwright²⁰, han puesto de relieve que en última instancia no estaba tan claro cuál era el legado vienés —una vez ampliado el debate teoreticista—, aunque sí resulta palmaria la “visión convencional” transmitida a partir de los trabajos pioneros de sistematización y clarificación de A. J. Ayer²¹, N. Goodman²² o W. v. O. Quine.²³ En explícita o implícita oposición a estos últimos, aquellos estudios muestran que junto con la influencia del empirismo de Locke, Berkeley, Hume, Mach o Petzoldt; de la lógica moderna de Russell, Frege o Wittgenstein; de las teorías físicas de Lorentz, Einstein o Planck; o de las innovaciones en ciencias exactas de Weierstrass, Hilbert o Riemann, también hay que considerar con mucho detenimiento la evolución de los juicios sintéticos *a priori* de Kant en

¹² F. Suppe, obra citada, p. 71.

¹³ J. Echeverría, obra citada, p. 44.

¹⁴ M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago and La Salle, 2000, pp. 82-3.

¹⁵ J. A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge University Press, 1991

¹⁶ M. Friedman, *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge University Press, 1999.

¹⁷ A. Richardson, *Carnap's Construction of the World: The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*, Cambridge University Press, 1998.

¹⁸ Véase el colectivo editado por Ramón Cirera, Andoni Ibarra y Thomas Mormann, *El programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 1996.

¹⁹ T. Uebel, *Overcoming Logical Positivism from Within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circle's Protocol Science Debate*, Rodopi, Amsterdam, 1992.

²⁰ N. Cartwright, J. Cat y T. Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*, Cambridge University Press, 1995.

²¹ A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* [1936], Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.

²² N. Goodman, “The Significance of *Der logische Aufbau der Welt*” en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, 1963.

²³ W. v. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico* [1963], Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

la *Aufbau* carnapiana —su metamorfosis en el convencionalismo geométrico de Poincaré—; la epistemología psicofisiológica de Helmholtz; la incómoda presencia del neokantismo de Marburgo, de la fenomenología husserliana o incluso de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Tendencias, todas ellas, dominantes en el ámbito cultural germano:

Extraídos de la tradición intelectual alemana que constituía su contexto filosófico original, los positivistas fueron asimilados como una versión simplificada del empirismo radical. De hecho, este proceso había comenzado ya con la temprana publicación de A. J. Ayer *Lenguaje, verdad y lógica* [1936], una popularización extremadamente influyente del positivismo lógico. En el centro del pensamiento positivista, de acuerdo con esta imagen, se situaba el principio de verificabilidad, el principio de que sólo las proposiciones que tienen implicaciones directas en la experiencia sensorial son “cognitivamente significativas”. Todas las demás proposiciones, no sólo de la metafísica tradicional, sino, por ejemplo, de la ética y la religión eran ahora declaradas como enunciados desprovistos de sentido. Al mismo tiempo, una ingenua concepción de la ciencia natural, entendida como el modelo de discurso significativo, era el complemento genuino y necesario de esta visión.²⁴

En definitiva, revisiones como las de M. Friedman han hecho evidente hasta qué punto la matriz intelectual del círculo de Viena, y en especial la de Carnap, no es tanto (o sólo) la incorporación de la lógica a un empirismo radicalizado y reificado en las ciencias físicas de principios del siglo XX, como el intrincado repertorio de secuelas derivadas de la crisis de la filosofía kantiana del conocimiento científico. En última instancia, la recepción estadounidense, marcada por el pragmatismo, no habría enfatizado suficientemente la pervivencia de motivos kantianos y neokantianos en el positivismo lógico, motivos como las relaciones entre intuición pura y formas *a priori* de espacio y tiempo; entre razonamiento matemático y construcción epistemológica; entre geometría euclídea y geometría riemaniana o entre cinemática galileana, dinámica newtoniana, física estadística y mecánica cuántica. Con demasiada facilidad se olvidó que la teoría de la relatividad supuso, en efecto, un reto intelectual para el positivismo de Mach y Petzoldt, pero también para el neokantismo de Natorp y Cassirer. La insostenibilidad del modelo kantiano del conocimiento afectó igualmente a los académicos de la escuela de Marburgo, de Friburgo, a la Sociedad Berlinesa de Filosofía Empírica y al célebre Círculo de Viena.

En el contexto de la crisis de la filosofía de la ciencia defendida por Kant, adquieren otra relevancia los denodados esfuerzos vieneses por diseñar una base estructural para los juicios objetivos por medio del aparato lógico, o el proyecto de articular una objetividad científica a través de la concepción del significado objetivo —esto es, enteramente determinado por reglas formales—. Nada más afín al proyecto gnoseológico del filósofo de Königsberg que

²⁴ M. Friedman, *Reconsidering Logical Positivism*, obra citada, pp. xiv-xv.

tratar de edificar un sistema constructivo en el que poder expresar los enunciados científicos. Nada más equivocado que la actitud ciegamente antimetafísica atribuida a los principales representantes del positivismo lógico, puesto que confundía la neutralidad ontológica con un dogmatismo intransigente y empobrecedor.

Con todos estos elementos de juicio, vemos que la concepción heredada no debe quedar reducida a una intrincada disquisición en torno a la epistemología y ontología de las teorías científicas, sino que merece elevarse a categoría hermenéutica, conectada en último término con la evolución del kantismo. La concepción heredada sería más bien una forma de concebir la filosofía de la ciencia (como análisis sincrónico), de identificar un horizonte de problemas particular (el conocimiento científico como sistema de teorías) y el modo de tratarlos (por medio del estudio lógico-sintáctico). Esta redefinición nos permite vislumbrar toda una concepción no heredada en historia y filosofía de la ciencia: aquella que propone un análisis diacrónico del conocimiento científico —entendido como una articulación de categorías y objetos— y basado en estudios históricos de caso, según veremos en los próximos epígrafes.

2. La epistemología histórica

Si el positivismo lógico está teniendo una merecida revitalización en los trabajos mencionados, también el enfoque historicista ha empezado a recobrar su vigor de antaño. La epistemología histórica de autores como A. Davidson, L. Daston o H-J. Rheinberger, originada en Estados Unidos y en Alemania, supone una actualización de los desarrollos historicistas de los años sesenta y setenta —aunque no tiene como contrincante versión alguna del positivismo lógico—. La epistemología histórica se sitúa en la estela de aquellos que, como T. S. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend o L. Laudan, proponían la historia de la ciencia como una herramienta de análisis filosófico, en abierta contraposición a las orientaciones que justificaban sincrónicamente el conocimiento científico desde un punto de vista presuntamente privilegiado —a través de conceptos clave como “teoría”, “explicación”, “ley” o cualquier otra opción epistemológica fundamentalista—. Más específicamente, la epistemología histórica se vincula a las tradiciones histórico-filosóficas que cuestionan todo tipo de reduccionismo lógico, empírico o metodológico y que oponen al análisis lógico-formal el estudio de caso como el escenario en el que se muestra la ciencia real y no una imagen distorsionada o apriorística.

Pero el nuevo historicismo no sólo consiste en afirmar, en conexión con la tradición que les precede, que la historia de la ciencia ofrece diferentes puntos de vista y diferentes modos de conceptualizar viejas cuestiones filosóficas, sino en sostener que la ontología y la

epistemología de la ciencia no están escindidas de la historia de la ciencia.²⁵ Esto es, la historicidad es epistémica y ontológica, afecta a las categorías y objetos de la ciencia, a los valores y a los mecanismos de producción de conocimiento científico. La epistemología histórica critica el uso ingenuo de complejas nociones epistemológicas, utilizadas como si se fuesen, en una variación del mito de lo dado, entidades naturales no problemáticas, exentas de la historia y disponibles de un modo espontáneo al científico, al filósofo, al historiador o al metodólogo. La historicidad o, por así decir, la genealogía de conceptos científicos y filosóficos como la “demostración”, la “explicación”, la “objetividad” o la “experimentación” ha pasado inadvertida en múltiples ocasiones. Dicho de otra manera, para la epistemología histórica no hay un único protocolo de justificación de creencias o una única epistemología del testimonio científico, la historicidad penetra en los criterios de evaluación y elección de teorías, en la gestación de la evidencia o en la racionalidad científica. La formulación canónica de una explicación, el establecimiento de enunciados, la disposición de una metodología o incluso la noción de progreso científico no pueden ser planteados, como el sujeto transcendental, más allá de la historia. La investigación minuciosa del pasado de la ciencia muestra la variabilidad de todas estas determinaciones.²⁶

Sin embargo, debemos insistir de nuevo en que la epistemología histórica es ante todo una nueva forma de concebir la historiografía de la ciencia. A día de hoy no podemos encontrar, en el marco de la epistemología histórica, manifiesto o texto programático alguno que apunte claramente en la dirección de una filosofía diacrónica de la ciencia. El monográfico fundacional editado por Lorraine Daston, *Biographies of Scientific Objects* [2000], supone mas bien un replanteamiento de la heurística historiográfica y del modo en que debe entenderse y escribirse la historia. A nuestro juicio, esta recopilación de estudios de caso reposiciona la historia tradicional de la ciencia, edificada sobre la instauración de una jerarquía innegociable entre disciplinas científicas. Podemos decir que en esta crítica al modelo historiográfico tradicional se pone en juego una auténtica concepción heredada en historia de la ciencia, en la medida en que son transgredidos los idearios y los espacios

²⁵ Para una ampliación de esta cuestión J. Moscoso y A. Frago, “Epistemología histórica: nuevas relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia” (de próxima aparición).

²⁶ L. Daston, “Objectivity and the Escape from Peerspective”, *Social Studies of Science*, No. 22, 1991, pp. 597-618; “Scientific Error and the Ethos of Belief”, *Social Research*, N.Y., Spring 2005, vol 72, pp. 1-28, J. Renn, “The Relativity Revolution from the Perspective of Historical Epistemology”, *Isis*, Dec 2004; 95, 4; pp. 640-48, H.-J. Rheinberger, “Scripts and Scribbles”, *MLN*, Apr 2003, 118, 3, pp. 622-636, J. Chandler, A. I. Davidson, H. Harootunian (ed.), *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Chicago; London, The University of Chicago Press, 1994, P. Galison y D. J. Stump (eds.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

normativos que la han venido sustentando.²⁷ En arreglo a su grado de proximidad en relación con ideales científicos extremadamente rígidos, la ciencia y su historia se ha creído poseían una calidad o bondad determinadas, quedando autoconstrañidas, valga la imagen, en un esquema propio de la metafísica neoplatónica: desde la forma suprema de conocimiento representada por las matemáticas y la física se derivarían modos epistemológicos cada vez más degradados, en una cadena que tiene su último eslabón en las ciencias humanas. Es a la versión historiográfica de este esquema neoplatónico a lo que se opone la epistemología histórica. Ya no se otorga una atención desmedida a la historia de las ciencias físico-matemáticas en menoscabo de otras disciplinas como la biología, la psicología o la antropología. Así, en la historia de la ciencia tradicional tuvieron una preponderancia clara los procesos de formación de la física de Galileo, de Newton, la electrodinámica de Ampère, Faraday y Maxwell, la relatividad de Poincaré, Einstein o la física cuántica de Schrödinger o Heisenberg. En estos procesos de formación disciplinar, se mostraba de un modo ejemplar la validez y presunta universalidad de los referentes epistemológicos indicados más atrás —la demostración, la explicación, la objetividad, la experimentación, etc.—. Pero mientras que para las ciencias físicas eran relativamente comunes dichos referentes, para las ciencias humanas y sociales aparecían como enormemente confusos y equívocos. No se percibía, en suma, la existencia de diferentes espacios de posibilidad asociados a las diversas ciencias y a las diversas tradiciones en que se generan. Permanecía oculta la pluralidad de epistemes, de estilos de razonamiento científico o de nichos culturales que no pertenecen al camino de las ciencias baconianas.

En la epistemología histórica, el énfasis recae en los procesos de formación y disolución de valores, categorías y objetos científicos particulares. En esta propuesta se llama la atención sobre lo que podemos denominar como la “carga ontogenética” —susceptible de ser desvelada por la investigación histórica— en el utillaje conceptual, objetual, metodológico y axiológico empleado en la indagación científica y en su disquisición filosófica ulterior. Es por ello que consideramos que la epistemología histórica no debe entenderse en exclusiva como una mera innovación historiográfica, sino como una defensa del historicismo epistémico y ontológico.

²⁷ Podríamos caracterizar, de manera tentativa, la concepción heredada en historia de la ciencia como aquella que defiende un discurso historiográfico teóricamente neutro, continuo, unitario, holista, estable, biográfico y exclusivo del pasado científico. En este sentido, la epistemología histórica supone, además de un segundo giro historicista, un primer giro historiográfico. Para una ampliación de estos asuntos véase A. Fragio, “Vieja y nueva historia de la ciencia” (de próxima aparición).

3. La epistemología histórica reconsiderada

Sin embargo, la propagación de la epistemología histórica no ha ido paralela a una revisión de sus presupuestos teóricos ni a una reconstrucción de su propio pasado²⁸. Esta tarea necesaria e ineludible ha quedado ocultada por los sucesivos éxitos en sus estudios de caso y por el reconocimiento generalizado de su metodología historiográfica. Pero la historia de la ciencia producida por este enfoque no está debidamente justificada por una filosofía de la ciencia explícitamente declarada. No han explorado su vinculación con una tradición filosófica mayor, que arraiga en el historicismo de Wilhelm Dilthey, en el idealismo crítico de Ernst Cassirer, en la fenomenología husserliana y, por su puesto, en la exégesis de la ciencia practicada por Kuhn, Lakatos y Feyerabend. El contexto americano, en el que los promotores de la epistemología histórica se han formado, todavía muy marcado por el legado de la filosofía analítica de personalidades tan influyentes como Quine, Charles Morris, Ch. S. Peirce, Donald Davidson o Nelson Goodman, ha tenido mucho peso en la gestación de la epistemología histórica, al menos como interlocutores implícitos. Esto es perfectamente normal si consideramos que las condiciones institucionales de cualquier propuesta determina en buena medida los núcleos temáticos fundamentales y el modo de abordarlos. Pero una vez conformada la epistemología histórica como una aproximación diferenciada capaz de alcanzar nuevas cotas de desarrollo y sofisticación, nos parece de todo punto inapropiado que no trate de ahondar en las conexiones que la llevan más allá de su comunidad inmediata y de su pasado reciente.

Por otra parte, también resulta muy significativa la gran movilidad de los principales impulsores de la epistemología histórica. Desde el contexto centroeuropeo han pasado al americano, del canadiense al británico o del contexto americano al francés. La epistemología histórica aparece así como una remodelación internacionalizada de la historia de la ciencia, potencialmente capaz de transformar las controversias en torno a la reflexión filosófica de la cultura científica y de llegar a ser un genuina *Big History of Science*. Hasta el momento no han surgido fuerzas opositoras ni dentro ni fuera de Europa, pese a que su latente proyecto intelectual se extienda fuera de los límites de la historia de la ciencia como disciplina altamente profesionalizada. No obstante, la epistemología histórica no puede ser fácilmente reinstalada en la tradición filosófica europea sin revivir de algún modo la disputa entre analíticos y continentales ni hacer frente a los grandes sistemas interpretativos de este lado del

²⁸ Para esta cuestión puede consultarse A. Fragio, *De Davos a Cerisy-La Salle: la epistemología histórica en el contexto europeo*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2007 (disponible online en el catálogo de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid), en especial, capítulos 4, 5, 6 y 8.

mundo. El contexto de Kuhn, por ejemplo, es ajeno a las tradiciones intelectuales centroeuropeas —a excepción de la filosofía de la ciencia francesa²⁹—, a corrientes como el marxismo, el estructuralismo, la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, la semiótica o la analítica de la facticidad. La orientación pragmática y empírica dominante en el ámbito historiográfico americano, resulta ser muy distinta al talante continental, usualmente cargado de problemas filosóficos. Por añadidura, el historicismo que subyace en la epistemología histórica, de inspiración kuhniana y lakatosiana, tuvo ya una presencia incontestable en el panorama europeo de la segunda mitad del siglo XIX y de principios del XX. La filosofía neokantiana, en especial la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, asumió como propia la historicidad del conocimiento evidenciada por las ciencias del espíritu. La fenomenología de Hegel, rechazada inicialmente por los herederos filosóficos de Kant, fue incorporada en el idealismo crítico de Cassirer. La ausencia de una adecuada continuidad en esta tradición neokantiana, supuso una pérdida de un valioso legado teórico, susceptible de arrojar perspectivas más sofisticadas en la discusión filosófica de la ciencia desde planteamientos historicistas. La coyuntura americana alejó tanto al historicismo de Kuhn como a la epistemología histórica de esas tradiciones europeas que habían tematizado con denuedo la relación entre conocimiento y tiempo, entre humanidades y ciencias. Es precisamente esta separación la que permitió generalizar la sensación de que con la teoría de los paradigmas se estaba inaugurando una reforma de la filosofía de la ciencia como un todo, como un nuevo tipo de filosofía con raíces nuevas y con destinos todavía no transitados. Pese a las evidentes novedades que el historicismo kuhniano acarreó, esta aproximación alcanzó un periodo bastante estéril una vez pasados el furibundo rechazo inicial y la posterior asimilación masiva.

Consideramos, en suma, que el movimiento historicista no ha llegado todavía a su plenitud en el proceso de explicar la ciencia. La epistemología histórica, extraída de su espacio más genuino —el del historicismo centroeuropeo—, aparece como una versión excesivamente simplificada. La extraordinaria influencia de la obra de Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*, pertenece a esa tradición historicista, presuntamente de nueva planta, que agotó su rendimiento historiográfico y conceptual, según entendemos, por desvincularse del legado continental. Bien es cierto que el cambio científico no había sido adecuadamente tematizado desde la filosofía centroeuropea, pero no es menos cierto que la evolución del *a priori* kantiano en las *epistemai* de Cassirer constituyen un precedente irrenunciable tanto de

²⁹ *Ibid*, cap. 8.

los estilos de razonamiento científico de Crombie, Hacking o Davidson como de la teoría de los paradigmas de Kuhn. Tampoco podemos pasar por alto que la historicidad epistémica, la historicidad categorial y objetual que la epistemología histórica detenta como contribuciones propias, ya fueron aducidas en el concepto de “significado” en la obra de Dilthey³⁰ o en la epistemología funcionalista de Marburgo.³¹ Por no hablar de la historia conceptual auspiciada por Reinhart Koselleck y que se remonta a la *Begriffesgeschichte* de Erich Rothacker y del mismo Dilthey.³² El estudio histórico de entidades fluctuantes que atraviesan distintos marcos epistémicos, sufriendo así transformaciones ontológicas, también fue propuesto y defendido en la fenomenología histórica de Hans Blumenberg, más en concreto, en su historia de las metáforas absolutas y no absolutas —metaforología— de la cultura occidental.³³

No es de extrañar, así las cosas, que la epistemología histórica provoque una sensación ambivalente de novedad y de familiaridad, de profundidad y de superficialidad. Tampoco nos debe sorprender que Ian Hacking y Arnold Davidson, dos de los máximos representantes de esta nueva corriente, hayan intentado en diversas ocasiones reintroducir a Michel Foucault como uno de los aliados e inspirador último de sus planteamientos.³⁴ Las resonancias de grandes filósofos como Nietzsche o Kant en la obra de Foucault, se presentan como un intento desviado de recuperar la ingente herencia continental abandonada en la filosofía analítica. Creemos, por tanto, que nuestra comprensión de la epistemología histórica y de su significación intelectual debe ser fundamentalmente revisada, reinsertando el historicismo en su contexto filosófico original y en el repertorio de problemáticas y desarrollos disciplinares que le son propios.

4. La concepción no heredada como historia y filosofía continental de la ciencia

Llegados a este punto, estamos en condiciones de observar que tanto en la revisión del positivismo lógico como en la dilucidación de la epistemología histórica es necesario recuperar y redefinir las nociones “concepción heredada” y “concepción no heredada” como categorías pertenecientes al análisis histórico-filosófico. Nos vamos a ocupar de la última de

³⁰ James Reid, “Dilthey’s epistemology of the *Geisteswissenschaften*: Between *Lebensphilosophie* and *Wissenschaftstheorie*”, *Journal of the History of Philosophy*, Jul. 2001, 39, 3, pp. 407-436. Véase además el capítulo IV de la presente investigación.

³¹ G. B., Moynahan, “Hermann Cohen’s *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, Ernst Cassirer, and the Politics of Science in Wilhelmine Germany”, *Perspectives on Science*, 2003, vol. 11, n° 1, pp. 41-5; Véase también el capítulo IV.

³² José Luis Villacañas, “Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos”, *Res Publica*, 2003, 11-12, Murcia, pp. 69-94.

³³ A. Fragio, *De Davos a Cerisy-La-Salle*, obra citada, cap. 6.

³⁴ Para esta cuestión, A. Fragio, *De Davos a Cerisy-La-Salle*, obra citada, capítulos 1 y 2.

ellas.

En el contexto europeo se desarrolló una compleja teoría de la ciencia que ha permanecido desatendida hasta fecha muy reciente. Lo que Gary Gutting ha denominado como “filosofía continental de la ciencia”³⁵ nos puede servir para establecer las claves de esta concepción no heredada. A juicio de este profesor de la Universidad de Notre Dame, debe tenerse en cuenta que la filosofía crítica de Kant fue decisiva para la constitución de la filosofía de la ciencia como disciplina autónoma y que a ella debe remitirse un buen número de problemáticas contemporáneas. La necesidad de distinguir la ciencia moderna de Galileo, Descartes y Newton de la filosofía tradicional supuso, con la filosofía kantiana, un cambio fundamental en la comprensión de los procedimientos apriorísticos empleados hasta el momento. Los métodos empíricos producidos durante el siglo XVII ponían de relieve la posibilidad de separar el conocimiento filosófico del conocimiento científico, en la medida en que este último involucraba modos epistemológicos diferenciados. Esta escisión auspiciada por Kant le sirve a Gutting para proponer una clasificación de la filosofía continental de la ciencia.³⁶ En función de las actitudes adoptadas con relación a esta separación disciplinar, identifica tres grandes corrientes. Por un lado, la actitud empirista o positivista considera que la ciencia posee un carácter independiente y que la filosofía es, en el mejor de los casos, una metarreflexión que explicita las conclusiones obtenidas por la ciencia y los métodos empleados para alcanzarlas. La segunda actitud, más apegada al criticismo kantiano, cree que la ciencia proporciona un conocimiento de primer orden pero que es en la filosofía en donde se revelan las condiciones necesarias que hacen posible el conocimiento científico. La justificación filosófica requiere asumir la validez de la ciencia, pero tan sólo la investigación filosófica está conectada con el dominio de las verdades transcendentales. La tercera y última actitud, ontológica o metafísica, afirma que el acceso a las verdades filosóficas es completamente independiente e incluso superior a la ciencia. Dichas verdades son autónomas y proporcionan una visión más fundamental que las verdades científicas, puesto que estas últimas se subordinan a aquellas.

La actitud empirista es típica, según Gutting, entre científicos y filósofos que están profundamente comprometidos con la ciencia. Éste sería el caso de Ernst Mach, en Alemania, y de Henri Poincaré y Pierre Duhem, en Francia. En cuanto a la segunda actitud, la criticista, habría tenido su máximo desarrollo con el neokantismo francés y alemán. En el primero de

³⁵ Gary Gutting, “What is Continental Philosophy of Science” en G. Gutting (ed.), *Continental Philosophy of Science*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, pp. 1-16.

³⁶ *Ibid.*, pp. 1-3.

ellos, en el neokantismo francés, se situarían Lachelier, Boutroux, Brunschwig y Bachelard. El neokantismo alemán estaría compuesto a su vez por dos escuelas distintas, la de Marburgo, representada por Cohen, Natorp y Cassirer, y la del Suroeste, con Windelband, Rickert y Lask. También la Escuela de Frankfurt, en especial Habermas, permanecería vinculada a esta orientación. La última de las actitudes, la ontológica, tendría su expresión temprana con la *Lebensphilosophie* de Bergson y Dilthey, la fenomenología husserliana y, más tardíamente, con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y con el existencialismo de Merleau-Ponty. Una continuación actual cabe encontrarse en el postestructuralismo de Deleuze e Irigaray.

Ni que decir tiene que esta clasificación propuesta por Gary Gutting es muy discutible y que el problema general que sale al paso es idéntico al de la exégesis histórica del Círculo de Viena: ponernos de acuerdo en cuál es, en última instancia, el legado susceptible de ser recibido y cuál ha sido la visión convencional perpetuada hasta el momento. Pero los ensayos recogidos en el colectivo editado por Gutting, *Continental Philosophy of Science*, no pretenden replantear la filosofía clásica de la ciencia, no nos ponen en la pista de una concepción no heredada en la medida en que su aspiración última se limita a reconstruir, desligada de las problemáticas actuales, la reflexión sobre la ciencia operada por unos pocos filósofos —Hegel³⁷, Bergson³⁸, Cassirer³⁹, Husserl⁴⁰, Heidegger⁴¹, Bachelard⁴², Canguilhem⁴³, Foucault⁴⁴, Deleuze⁴⁵, Irigaray⁴⁶ y Habermas⁴⁷—. Tampoco dan otro de los pasos lógicos: afirmar la realidad de una historia continental de la ciencia: la de Mach, Duhem, Emile Meyerson, Paul Tannery, Canguilhem, Cassirer o Blumenberg, por citar sólo a unos cuantos.

En nuestra opinión caben múltiples opciones heurísticas que van más allá de una

³⁷ Terry Pinkard, “Speculative *Naturphilosophie* and the Development of the Empirical Sciences: Hegel’s Perspective” en G. Gutting (ed), obra citada, pp. 19-34.

³⁸ Jean Gayon, “Bergson’s Spiritualist Metaphysics and the Sciences” en Gutting, *op. cit.*, pp. 43-58.

³⁹ Michael Friedman, “Ernst Cassirer and the Philosophy of Science” en Gutting, *op. cit.*, pp. 71-83.

⁴⁰ Richard Tieszen, “Science as a Triumph of the Human Spirit and Sciences in Crisis. Husserl and the Fortunes of Reason” en Gutting, *op. cit.*, pp. 93-112.

⁴¹ Joseph Rouse, “Heidegger on Science and Naturalism” en Gutting, *op. cit.*, pp. 123-141.

⁴² Mary Tiles, “Technology, Science, and Inexact Knowledge: Bachelard’s Non-Cartesian Epistemology” en Gutting, *op. cit.*, pp. 157-175.

⁴³ Hans-Jörg Rheinberger, “Reassessing the Historical Epistemology of Georges Canguilhem”, en Gutting, *op. cit.*, pp. 187-197.

⁴⁴ Linda Martin Alcoff, “Foucault’s Philosophy of Science: Structures of Truth/Structures of Power”, en Gutting, *op. cit.*, pp. 211-223.

⁴⁵ Todd May, “Gilles Deleuze, Difference, and Science” en Gutting, *op. cit.*, pp. 239-259.

⁴⁶ Penelope Deutscher, ‘On Asking the Wrong Question (“In Science, Is the Subject Sexed?”)’, en Gutting, *op. cit.*, pp. 265-282.

⁴⁷ Axel Honneth, “Bisected Rationality: The Frankfurt School’s Critique of Science”, en Gutting, *op. cit.*, pp. 295-310.

recuperación desarticulada. Podríamos, por ejemplo, reestructurar esta herencia potencial posicionando a Ludwik Fleck como uno de los grandes representantes de la concepción no heredada y, sobre esta asunción, replantear la historia y filosofía de la ciencia.⁴⁸ Pero nos parece más interesante situarnos en la estela del kantismo. Si tomamos como punto de partida la incorporación de las *Geisteswissenschaften* a la historización de Kant y, por tanto, la historización de la filosofía de la ciencia kantiana y, en último término, la formación de la epistemología histórica, el itinerario filosófico e historiográfico resultante adquiere un aspecto muy diferente. La historización de Kant exigiría traer a colación a Dilthey, Nietzsche, Helmholtz, Max Weber, Durkheim, Canguilhem, Levi-Strauss, Foucault, Heidegger y los neokantianos franceses y alemanes

Con el fin de sistematizar el debate, de clarificar las vías hermenéuticas abiertas en esta clave (neo)kantiana y de establecer el alcance que esta cuestión puede tener en la fundamentación de la epistemología histórica, proponemos de modo provisional los siguientes seis puntos, que resumen lo que podría ser la concepción no heredada en el marco de la epistemología histórica y de una historia y filosofía continental de la ciencia:

1. Dinámicas del *a priori*⁴⁹

La filosofía continental de la ciencia es ante todo una epistemología de la ciencia basada en el carácter estructural de la experiencia. Sostiene que la dilucidación del conocimiento científico exige investigar en sus condiciones de posibilidad. La evolución de la noción kantiana del *a priori* constituye una de las claves de la epistemología continental de la ciencia, siendo objeto de múltiples transformaciones. Entre las más reseñables está el convencionalismo geométrico de Poincaré, la epistemología funcionalista de Marburgo, la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, el programa logicista de Russell, Whitehead y Frege, el constructivismo temprano de Carnap, la fenomenología de Husserl, la ontología antropológica de Blumenberg y el postestructuralismo foucaultiano, entre otras propuestas. En general estas dinámicas del *a*

⁴⁸ L. Fleck, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico* [1935], Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 43-45. Para Fleck la ciencia debía estudiarse históricamente, atendiendo a los procesos de formación de conceptos en los espacios sociales. Los hechos científicos, como evidencia, según su opinión, la constitución del concepto actual de sífilis, deben ser entendidos en el marco de una comunidad de investigadores y como resultado de una larga evolución histórica. En ese texto, Fleck investigaba las consecuencias epistemológicas que cabe extraer de la historia del concepto de sífilis como una entidad que surge y evoluciona a lo largo del tiempo. El estudio histórico de una ciencia especial, de una subdisciplina —la sifilidología— podía servir de modelo para una concepción más general de cómo se constituye un hecho científico. Estaba lejos de sostener una postura justificacionista del conocimiento científico, pero muy cerca de considerar la historia de la ciencia como el marco epistemológico privilegiado desde el que indagar en los fundamentos de la ciencia. La epistemología de la ciencia, debe derivarse del estudio de la génesis de disciplinas concretas. Más en particular, los problema filosóficos y metodológicos deben resolverse por medio del estudio de casos.

⁴⁹ Esta expresión la tomamos de Michael Friedman, *Dynamics of Reason*, Stanford, CSLI Publications, 2001.

priori tienden a combinar la historicidad epistemológica y/o la variabilidad sensorial con la presencia de invariantes en el conocimiento.

2. Historicidad epistémica / Historicismo interno

La crisis de la filosofía kantiana de la ciencia llevó aparejada la disolución del sujeto transcendental que ligaba la posibilidad gnoseológica de la ciencia con su *factum*. De este modo, la historicidad penetró en la configuración interna del conocimiento. Las categorías dejaban de ser objeto de una deducción transcendental para pasar a ser el resultado de una génesis histórica. Frente al carácter fundador de las ciencias naturales, las ciencias del espíritu inauguraron la incorporación de la temporalidad a la epistemología. En consecuencia, se produjo una internalización del historicismo, un historicismo interno, que afectaba a las producciones cognitivas. Autores como Dilthey, Nietzsche y mucho después Bachelard y Foucault, consolidaron el carácter genealógico de la subjetividad y, por tanto, la inevitabilidad de un sujeto histórico. No obstante, otros filósofos como Cassirer, Husserl y Carnap trataron de reactualizar el sujeto transcendental por medio de sustitutos como las formas simbólicas, la metodología fenomenológica o el observador ideal. Todos ellos tuvieron que afrontar tarde o temprano la historicidad epistémica.

3. Carga ontogenética

La condición histórica de la subjetividad y de sus producciones implicaba que los conceptos y las entidades científicas no están dadas de un modo espontáneo sino que resultan de complejas modificaciones locales y temporales. La descripción histórica de la constitución del conocimiento científico y de sus respectivos objetos de atención teórica está vinculada a un replanteamiento de la ontoepistemología científica.

4. Interpretación no holista del cambio científico

El derrumbe del kantismo implica también un nuevo replanteamiento del holismo y de la teleología. Si ya no se podían pensar las condiciones de posibilidad de la ciencia como dadas por mediación de un *a priori* deshistorizado, tampoco se podían entender de un modo holista y teleológico. El establecimiento de las condiciones de posibilidad parecían estar asociadas más bien a la formación, consolidación y disolución de espacios epistémicos concretos como el mito, el lenguaje, la lógica o la ciencia. No había, por tanto, un único tipo de cambio

epistemológico, ahora concebido como cambio local.⁵⁰

5. Usos filosóficos de la historia

La reconstrucción histórica estaba guiada por una intención filosófica subyacente. La historia de la geometría, desde Euclides a Hilbert, del concepto de sífilis o de los grandes sistemas interpretativos occidentales era entendida como una herramienta de análisis filosófico. A esta tradición, que acometía el estudio de la evolución de ciencias especiales como estrategia filosófica, pertenecen autores como Cassirer, Blumenberg, Fleck o Foucault.

6. Reduccionismo historicista

En el empleo de la casuística histórica con una motivación filosófica subyace un reduccionismo implícito: que la significación de la ciencia, de la ciencia como un todo, puede ser subsumida en el estudio de caso. De este modo se reducía la ciencia a su historia, la totalidad de la ciencia a la historia de la ciencia.

Estos seis puntos requerirían, sin duda, mayores desarrollos que escapan a la intención propedéutica del presente artículo. No obstante, creemos que pueden servir para caracterizar provisionalmente los núcleos temáticos fundamentales que configuran la concepción no heredada en historia y filosofía de la ciencia y que redundan en la definición de la epistemología histórica como una teoría de la formación de la experiencia científica.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo el positivismo lógico y la epistemología histórica pueden retrotraerse a un horizonte histórico-filosófico común: la corrupción de la epistemología transcendental kantiana y las secuelas gnoseológicas, metafísicas y metodológicas subsecuentes. De acuerdo con la imagen más difundida, el positivismo lógico resulta de la confluencia de las tradiciones empiristas con la lógica moderna. A su vez, el historicismo en filosofía de la ciencia sería una reacción a este positivismo. Pero si revisamos con cuidado la tradición interpretativa surgida tras la crisis de la filosofía transcendental kantiana la imagen que obtenemos sobre los comienzos del positivismo y del historicismo son bastante diferentes. Desde esta perspectiva, el primer giro historicista es decimonónico y está

⁵⁰ Para esta cuestión consúltese A. Fragio, “Descubrir la emergencia, disolver la revolución: el cambio científico a través de sus metáforas” (de próxima aparición) o bien el capítulo 7 de A. Fragio, *De Davos a Cerisy-La-Salle*, obra citada.

vinculado a la recepción filosófica de las ciencias humanas. Por su lado, el positivismo lógico comparte algunas de estas cuestiones, en especial aquellas relacionadas con la necesidad de modificar el sujeto transcendental a la vista de los nuevos desarrollos en ciencias exactas y físicas (en especial en geometría).

El horizonte histórico-filosófico compartido por ambas corrientes lo podemos entender bajo la rúbrica de la historia y la filosofía continental de la ciencia, una auténtica concepción no heredada. Según creemos, en esta concepción se ponen de relieve seis aspectos decisivos, eventualmente cargados de consecuencias para la historiografía, el análisis filosófico de la ciencia y la dilucidación teórica de la epistemología histórica: las dinámicas del *a priori*, el historicismo interno, la carga ontogenética, la interpretación no holista del cambio científico, los usos filosóficos de la historia y el reduccionismo historicista. Resta, no obstante, poner plenamente de manifiesto los genuinos fundamentos histórico-filosóficos de la epistemología histórica como una teoría de la experiencia científica, esto es, sacar a la luz una epistemología histórica continental.

Bibliografía:

- Ayer, A. J. (1972). *Lenguaje, verdad y lógica* [1936]. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Balzer, W. y Moulines, C. U. (comp.) (1996). *Structuralist Theory of Science*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Barona, J. L., Moscoso, J. y Pimentel, J. (comp.) (2003). *La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Blosser, P. (1990). "The A Priori in Phenomenology and the Legacy of Logical Empiricism", *Philosophy Today* 34, 195-206.
- Cartwright, N., Cat, J. y Uebel, T. (1995). *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chandler, J., Davidson, A. I. y Harootunian, H. (comp.) (1994). *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cirera, R., Ibarra, A. y Mormann, T. (1996). *El programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Coffa, J. A. (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daston, L. (2005). "Scientific Error and the Ethos of Belief". *Social Research* 72. 1–28.
- (comp.) (2000). *Biographies of Scientific Objects*. Chicago: Chicago University Press.
- Daston, L. y Galison, P. (1992). "Image of Objectivity", *Representations* 40. 81-128.

- Daston, L. (1991). "Objectivity and the Escape from Perspective". *Social Studies of Science* 22. 597–618.
- Davidson, A. (2002). *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard: Harvard University Press.
- Díez, J. A y Moulines, C. U. (1999). *Fundamentos de Filosofía de la ciencia* [1997]. Barcelona: Editorial Ariel.
- Echeverría, J. (2003). *Introducción a la metodología de la ciencia* [1999], Madrid: Ediciones Cátedra.
- Fleck, L. (1986). *La génesis y el desarrollo de un hecho científico* [1935]. Madrid: Alianza Editorial.
- Frageo, A. (2006). *Físicas de la mente, 1845–1890. Una metaforología de la subjetividad decimonónica*, Trabajo de Suficiencia Investigadora. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Friedman, M. (1999). *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000). *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago and La Salle: Open Court.
- (2001) *Dynamics of Reason*. Stanford: CSLI Publications.
- (2002a). "Kant, Kuhn, and the Rationality of Science", *Philosophy of Science* 69, 171-190.
- (2002b). "Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy", *European Journal of Philosophy* 10, 263-74.
- (2005). "Ernst Cassirer and the Philosophy of Science" en G. Gutting 2005, pp. 71-82.
- Galison, P. y Stump, D. J. (comp.) (1996). *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford: Stanford University Press.
- Goodman, N. (1963). "The Significance of *Der logische Aufbau der Welt*" en P. A. Schilpp (ed.) (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle: Open Court.
- Gower, B. (2000). "Cassirer, Schlick and 'Structural Realism': The Philosophy of the Exact Sciences in the Background to Early Logical Empiricism". *British Journal for the History of Philosophy* 8. 71-106.
- Gutting, G. (comp.) (2005). *Continental Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Harvard: Harvard University Press.
- 1995, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton:

Princeton University Press.

Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press. Trad. cast. *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Kassab, E. S. (2002). "Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz and the Tasks of a Philosophy of Culture", *Human Studies* 25, 55-88.

Krois, J. y Verene D. (comp.) (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Four: The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University Press.

Moscato, J. (2001), "Biographies of Scientific Objects", *Daimon* 24, 151.

Moynahan G. B. (2003). "Hermann Cohen's *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, Ernst Cassirer, and the Politics of Science in Wilhelmine Germany", *Perspectives on Science* 11, 35-75.

Putnam, H. "What Theories Are Not?" en *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*, compilado por Ernest Nagel, Patrick Suppes y Alfred Tarski (1962). Standford: Stanford University Press. Trad castellana en en L. Olivé y A. R. Pérez Ransanz (eds.) (1989), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México: Siglo XXI. pp. 312-329.

Quine, W. v. O. (1984). *Desde un punto de vista lógico* [1963] Barcelona: Ediciones Orbis.

Renn, J. (2004). "The Relativity Revolution from the Perspective of Historical Epistemology". *Isis* 95. 640-48.

Reid, J. (2001). "Dilthey's epistemology of the *Geisteswissenschaften*: Between *Lebensphilosophie* and *Wissenschaftstheorie*", *Journal of the History of Philosophy* 39, 407-436.

Rheinberger, H.-J. (2000). "Cytoplasmic Particles. The Trayjectory of a Scientific Object" en L. Daston 2000, pp. 270–294.

----- (2003). "Scripts and Scribbles", *MLN* 118, 622-636.

Richardson, A. (1998). *Carnap's Construction of the World: The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sneed, J. D. (1979). *The Logical Structure of Mathematical Physics* [1971], Dordrecht: Reidel.

Stegmüller, W. (1979). *The Structuralistic View of Theories*, Berlin: Springer.

Suppe, F (comp.) (1979). *La estructura de las teorías científica* [1974], Madrid: Editora Nacional.

Suppes, P. (1970). *Set Theoretic Structures in Sciences*, Stanford: Stanford University Press.

Tsou, J. Y. (2003). "The Justification of Concepts in Carnap's *Aufbau*", *Philosophy of Science* 70, 671-89.

Uebel, T. (1992). *Overcoming Logical Positivism from Within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circle's Protocol Science Debate*. Amsterdam: Rodopi.

Villacañas, J. L. (2003). "Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos". *Res Publica* 11-12. 69-94.

La influencia de Michel Foucault en el ámbito educativo español

Valentín Galván

La disciplina en los recintos de explicación

Michel Foucault no trató de forma sistemática el problema de la educación y la disciplina, sino más bien de manera fragmentaria¹. Básicamente en *Vigilar y Castigar* reflexionó sobre las tecnologías disciplinarias en las sociedades contemporáneas:

la “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología².

La disciplina está presente en las sociedades capitalistas, tanto en los “recintos de aplicación” como en los “recintos de explicación”, según terminología de Jesús Ibáñez. Entre los primeros se encuentran las fábricas, manicomios y hospitales, y entre los recintos de explicación especialmente la escuela. En ambos enclaves se controla el espacio -por medio de la clausura y la vigilancia- y a los individuos según los criterios de localización y funcionalidad. Este doble control coincidió con la eclosión de la Pedagogía, la Psicología, la Psiquiatría, la Criminología, etc.; ciencias humanas ligadas a la proliferación de los exámenes como operación que mide y valora los saberes alcanzados, aunque en el fondo no son más que un mecanismo de inspección y un ejercicio del poder³.

La metodología foucaultiana aplicada a la educación reniega tanto del enfoque funcionalista y positivista como del marxista. Del funcionalismo porque fomenta la visión individualista de la sociedad, reduciendo la escuela a mera estadística y número, prometiendo lo contrario de lo que cumple, es decir, la igualdad y la autorrealización humana. A su vez la genealogía disiente del simplificador determinismo marxista que subordinó la escuela, como mera transmisora de ideología, a la estructura económica. El modelo genealógico no percibe en la escuela un subproducto de lucha entre dos bloques antagónicos sino un espacio de combate

¹ Varela, J.: “Prólogo a la edición española” en S. J. Ball, Foucault y la educación. Disciplinas y saber, Madrid, Morata, 1993, pp. IX-XV. (Traducción de José M. Pomares).

² Foucault, M.: “La disciplina” en *Vigilar y Castigar*. El nacimiento de la prisión, Méjico, Siglo XXI, 1976, 12ª edición, pp. 139-230, p. 218. (Traducción de Aurelio Garzón del Camino). Edición original, *Surveiller et punir*. Naissance de la prison, París, Gallimard, 1975. También véase, Foucault, M.: “Mesa redonda del 20 de Mayo” en M. Foucault, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 55-79. (Traducción de Joaquín Jordá). Edición original, *L'impossible prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, París, Seuil, 1980, pp. 29-39.

³ Ibáñez, J.: “Las técnicas de investigación social como poder: su inserción en los procesos de producción y consumo de individuos” en J. Ibáñez, *Más allá de la Sociología*. El grupo de discusión: técnica y crítica, Madrid, Siglo XXI, 1979, pp. 45-132.

que forma parte de una guerra de posiciones diversificada:

dicho método se ha ido perfilando y definiendo al mismo tiempo que era formulada una teoría del poder resultado del estudio del ejercicio de poderes específicos en campos concretos: prisión, psiquiatría, sexualidad, familia, etc..., y en contextos históricamente precisos. La genealogía es, pues, un determinado tipo de historia que pone de manifiesto las distintas luchas, los enfrentamientos y batallas, las diferentes relaciones de fuerza que se producen en espacios concretos; es un análisis en términos de estrategia con una finalidad claramente política: destruir el poder allí donde se ejerce⁴.

A principios del siglo XX Émile Durkheim aplicó con éxito una metodología que desveló el funcionamiento de la enseñanza secundaria. En *La evolución pedagógica en Francia*⁵ desarrolló su teoría sociológica de la educación, obra que Julia Varela identificó como antecedente e inspiración de la llamada Sociología Crítica de la Educación. Dentro de ésta cabe mencionar en el mundo anglosajón la labor de Basil Bernstein y sus colaboradores en el Instituto de la Universidad de Londres, y a la escuela francesa con Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, C. Grignon, R. Castel, J. C. Chamboredon y L. Boltanski⁶. Los presupuestos epistemológicos de la Sociología Crítica están ligados a los análisis de la naturaleza del poder y a la problemática del sujeto del conocimiento, sociología que desde una perspectiva crítica y reflexiva se preguntó por la construcción de los diferentes saberes para poderlos desenmascarar⁷.

El impacto de Foucault en el ámbito escolar lo situamos en el contexto de la Sociología Crítica de la Educación, en particular por las experiencias y expectativas pedagógicas alternativas que suscitó. A partir de las imbricaciones entre el poder y el saber la metodología foucaultiana se enfrentó a los poderes establecidos y a sus efectos, en su intento por desenmascarar las verdades oficiales, cuyos presupuestos oscilaron entre la pretendida objetividad del positivismo y el idealismo de las teorías puras y desinteresadas. Los discursos del modelo genealógico que actúan como instrumentos y efectos de poder son heterogéneos, dispersos e inestables frente a la continuidad de la historia y a la concepción binaria del “discurso dominante-discurso dominado”⁸:

⁴ Varela, J.: “Aproximación al análisis genealógico de la escuela en el marco de la sociología francesa de la educación”, Cuadernos de Realidades Sociales, 14-15, 1979, pp. 7-33, p. 20.

⁵ Durkheim, E.: Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia, Madrid, La Piqueta, 1982. (Traducción de M^a. L. Delgado y F. Ortega). El texto es un seminario de Pedagogía impartido durante el curso académico 1904-1905, corregido en cursos posteriores en la Universidad de la Sorbona.

⁶ Álvarez-Uría, F., Varela, J.: “Presentación” en C. Wright Mills, M. Foucault, M. Pollak, H. Marcuse, J. Habermas, E. Elías, P. Bourdieu, E. Goffman, B. Bernstein, R. Castel, Materiales de Sociología Crítica, Madrid, La Piqueta, 1986, pp. 7-10. (Traducción de F. Álvarez-Uría, J. Varela y C. Prieto del Campo).

⁷ Sobre las características de la Sociología Crítica véase, Varela, J., Álvarez-Uría, F.: La crisis de los paradigmas sociológicos: el papel de la teoría de Michel Foucault, Valencia, Universidad de Valencia, 1994.

⁸ Sobre la Genealogía véase, “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” y el “Curso del 7 de Enero de 1976” en

la aplicación del modelo genealógico a las instituciones educativas ha permitido la realización de una serie de análisis que pone de manifiesto los conflictos, antagonismos y contradicciones del campo educativo, descubre la ambigüedad fundamental de las prácticas escolares, revela las razones ocultas de su existencia y permite comprender las imbricaciones específicas de los saberes y poderes que la constituyen⁹.

La genealogía de la escuela en Julia Varela

Desde el paradigma genealógico Julia Varela analizó la educación primaria en España, como una pieza clave en el interior de la amplia estrategia política de integración y de control social. La investigación abarca el periodo comprendido entre el reinado de Carlos III y la primera República, en concreto desde la especialización de las instituciones de caridad - Hospicios y Hospitales vinculados con la Ley Moyano de 1857- hasta los decretos en materia de enseñanza de la primera República que implicaron la institucionalización de la escuela¹⁰. La socióloga se preguntó por el porqué de la generalización de la escuela primaria, tanto en lo referido al derecho a la educación de los niños como a la reglamentación que supuso el encierro. Esta imposición fue aceptada como un proceso natural, por lo que cuestionó no sólo a las formas y métodos escolares sino a la propia Pedagogía, en el sentido de establecer hasta dónde aceptamos los límites y exigencias de las escuelas, e incluso cómo podían ser superados dichos límites. Es decir la Pedagogía se convirtió en ciencia a partir del encierro de los niños, por lo que es obvio que ni existió siempre ni tiene por qué perpetuarse indefinidamente.

Durante el siglo XIX el movimiento obrero luchó por la libertad y por un “modo de educación” -gestionado por la propia clase trabajadora- destinado a su emancipación política. Esta autoinstrucción obrera no prosperó porque la burguesía se percató del peligro social que significaba para el mantenimiento de sus intereses, que coincidían con el desarrollo de las relaciones sociales capitalistas. La burguesía demandó el control de la producción y reproducción de la clase trabajadora a través de la mano de obra, y además requirió la intervención social mediante la educación y la obligatoriedad de la escuela nacional. La consigna del derecho común a la educación implicó gradualmente la destrucción de la resistencia de los trabajadores, que no pudieron aprender sus intereses en sus posibles recintos

M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978, pp. 7-29 y pp. 125-137.

⁹ Varela, J.: “Aproximación al análisis genealógico de la escuela en el marco de la sociología francesa de la educación”, art. cit. 1979, p. 23.

¹⁰ Varela, J.: “Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España” en A. Querrien, *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 169-198. También véase, F. Ortega, E. González García, A. Guerrero, M^a E. Sánchez, (Compiladores), *Manual de Sociología de la Educación*, Madrid, Visor, 1989.

escolares. De esta manera se instruyeron en la escuela burguesa convirtiéndose en sujetos de la competencia, al participar en la promoción social y en pequeñas parcelas de saber-poder. Para tan ardua tarea el orden social burgués requirió la psicologización de la escuela, con su pléyade de nuevos especialistas en técnicas didácticas: psicólogos, pedagogos, psicopedagogos y psicoanalistas:

ya pueden los psicólogos entrar a saco en las escuelas para determinar las aptitudes, medir las rentabilidades, diagnosticar las carencias y orientar hacia las profesiones. Ya pueden los psicoanalistas alargar sus rentables orejas para higienizar las nuevas lacras sociales, encontrando edipos mal resueltos, fijaciones anómalas, desviaciones de la libido¹¹.

Algunos historiadores de la educación se esforzaron en presentar a la escuela como un proceso natural, como si se tratase de una institución eterna e incluso un sector de los representantes de la clase trabajadora, el del reformismo social en la extensión de la educación interpretó la escuela como una conquista obrera. Esta tesis ignoró la lectura del propio Marx que había mostrado sus reticencias políticas contra la socialdemocracia alemana:

*lo que hay que hacer es sustraer la escuela de toda influencia por parte del Gobierno y de la Iglesia*¹².

La construcción social de los recintos de explicación -nacidos en el mundo moderno- fueron el resultado de una compleja red de estrategias de saber-poder. Desde entonces soportamos el encierro en la escuela, la invención del maestro, la división de los sexos, los dispositivos de exámenes, los sistemas educativos y la organización del espacio y del tiempo¹³.

En España, a medida que la Iglesia perdió potestad en la educación, el Estado tutelar acumuló la experiencia y la sabiduría de las órdenes religiosas, sobre todo, en lo concerniente a la disciplina y la pedagogía. El proceso concluyó durante el siglo XIX con la absorción de la escuela pública, como muestra la creación de la Escuela “Normal” Central en Madrid¹⁴. Esta institución se extendió al resto del Estado y supuso la nacionalización de la enseñanza, con la aparición del “cuerpo” de funcionarios de maestros y de inspectores. Desde entonces los docentes, instruidos con el nuevo estatuto de poder-saber concedido por el Estado, podemos

¹¹ Varela, J.: “Anatomía política de la familia civilizada”, *Negaciones*, 5, 1978, pp. 152-161.

¹² Marx, K.: *Crítica del programa de Gotha*, Barcelona, Materiales, 1978. Citado por J. Varela en “Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España” en A. Querrien, *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, op. cit. (1979).

¹³ Varela, J.: “Teoría y práctica en las instituciones escolares” en M. Fernández Enguita (ed.), *Marxismo y Sociología de la Educación*, Madrid, Akal, 1986, pp. 143-154.

¹⁴ Una vez fallecido el rey absolutista Fernando VII, quien anuló la Constitución de 1812, se reestableció en 1820 la Constitución. Este acontecimiento posibilitó el desenvolvimiento de la enseñanza que culminó con la creación de la Escuela Normal Central, bajo la dirección de Pablo Montesino. Durante el reinado de Isabel II se promulgó la Ley de Instrucción de 1857, más conocida como “Ley Moyano”, favoreciendo la apertura de nuevas escuelas y la reforma de la enseñanza universitaria. Posteriormente, en el periodo de la Restauración política (1874-1923), la obligatoriedad de la enseñanza se amplió desde los 6 hasta los 12 años.

domesticar a los niños y normalizar a los futuros ciudadanos.

El examen como dispositivo escolar de control

Para acometer la tarea de normalización social, las disciplinas escolares utilizaron el “examen” como principal dispositivo, entendiendo por normalización la imposición de valores históricos, sociales y contingentes presentados por la sociedad burguesa como naturales¹⁵. El dispositivo escolar de control, producido en el siglo XVIII, se hizo firme en la disciplina impuesta en las llamadas Escuelas Normales, centrada en su mayor parte en la austeridad de los exámenes:

un individuo sometido al examen deja tras de sí un rastro documental del que difícilmente podrá liberarse; antes al contrario, ese rastro constituirá su biografía, su individualidad. La “historia” de las vicisitudes escolares, médicas, militares, policiales, judiciales... de una persona, van a ir moldeándola como sujeto diferenciado. De este modo, los resultados del examen continuado permiten construir el sujeto individual (...) el examen convierte al sujeto en un “caso”, en objeto de un saber y de un poder. Un sujeto que puede ser descrito y analizado y juzgado, pero un individuo que debe ser también encauzado, normalizado y corregido¹⁶.

En la noción de norma y en el dispositivo escolar del examen se unieron el ejercicio del poder y la formación del saber, lo que entrañó la domesticación de los individuos con una sencilla ecuación: a más sometimiento de exámenes y supuesta acumulación de saber, mayor disciplina del poder sobre el individuo:

la enseñanza reproduce el saber, pero también reproduce a los sujetos (o supuestos sujetos, pues son sólo sujetos del enunciado) del saber, por eso la enseñanza es disciplinar, disciplina a los sujetos del saber para que no se desmanden, para que sus demandas no desborden los cauces prescritos¹⁷.

El proceso normalizador y la tarea pedagógica contienen una función social y una política de la educación, por lo que nos preguntamos:

¿existe una educación “normal”?, ¿qué valor tiene la “pauta” o “norma” de educación?, ¿el proceso educativo “normaliza” a los individuos?, ¿qué se debe hacer con los “a-normales”?, ¿qué instancias deciden sobre la “normalidad” de los individuos?¹⁸

El examen como normalización de los individuos se convirtió en un instrumento de mixtificación que obtuvo la sumisión al orden establecido, eliminando de la correspondiente institución a aquéllos calificados como anormales por no alcanzar los baremos prescritos de

¹⁵ Foucault, M.: “El examen” en M. Foucault, *Vigilar y Castigar...*, op. cit. (1976), 12ª edición, 2000, pp. 189-198.

¹⁶ Ortega, F.: “La Sociología de Durkheim, teoría del poder disciplinario”, *Negaciones*, 7, 1979, pp. 33-56, p. 54.

¹⁷ Ibáñez, J.: “Intermezzo: entre la dominación y el poder” en J. Ibáñez, *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 31-74, p. 60.

¹⁸ Solá, P.: “Foucault y la pedagogía”, *Cuadernos de Pedagogía*, 119, 1984, pp. 60-63, p. 61.

calificaciones, notas, nivel, selección, etc. Por tanto

el examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora (...) que establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona¹⁹.

Como el poder, la escuela no fue exclusivamente sinónimo de instancia represora sino productora de conciencias, cuya misión consistió en encauzar, dirigir y crear comportamientos²⁰.

Reflexiones finales

Las investigaciones de Julia Varela sobre la genealogía de la escuela burguesa en España nos ayudan a descifrar nuestras condiciones actuales de existencia o diagnóstico del presente, en relación al funcionamiento de los sistemas educativos, las relaciones de fuerza, la distribución del poder y las luchas políticas de las clases sociales. Pretendió quebrar los circuitos de poder al ser eterna la aprobación de la escuela primaria en nuestras sociedades estratificadas, debido al distanciamiento de su supuesta finalidad basada en la justicia y en la igualdad de oportunidades. Asimismo atacó a una parte decisiva de la normalización social, al engarzarse con otras instituciones que atravesaban todo el cuerpo social:

*¿contribuye el sistema escolar a favorecer los ideales democráticos o, por el contrario, su lógica constitutiva funciona a partir de criterios más o menos explícitos de dominación?*²¹

Bibliografía:

Álvarez-Uría, F., Varela, J.: "Presentación" en C. Wright Mills, M. Foucault, M. Pollak, H. Marcuse, J. Habermas, E. Elías, P. Bourdieu, E. Goffman, B. Bernstein, R. Castel, *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986, pp. 7-10. (Traducción de F. Álvarez-Uría, J. Varela y C. Prieto del Campo).

¹⁹ Foucault, M.: *Vigilar y Castigar...*, op. cit. (1976), 12ª edición, 2000, p. 189.

²⁰ Ortega, F.: "La educación como forma de dominación: una interpretación de la sociología de la educación durkheimiana" en M. Fernández Enguita (ed.), *Marxismo y Sociología de la Educación*, op. cit. (1986), pp. 219-235.

²¹ Varela, J., Álvarez-Uría, F.: "Introducción" en *Arqueología de la escuela*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 9-11, p. 10.

- Durkheim, E.: Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia, Madrid, La Piqueta, 1982. (Traducción de M^a. L. Delgado y F. Ortega).
- Foucault, M.: Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión, Méjico, Siglo XXI, 1976. (Traducción de Aurelio Garzón del Camino). Edición original, Surveiller et punir. Naissance de la prison, París, Gallimard, 1975.
- Foucault, M.: Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1978.
- Foucault, M.: “Mesa redonda del 20 de Mayo” en M. Foucault, La imposible prisión: debate con Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 55-79. (Traducción de Joaquín Jordá). Edición original, L'impossible prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle, París, Seuil, 1980, pp. 29-39.
- Ibáñez, J.: “Las técnicas de investigación social como poder: su inserción en los procesos de producción y consumo de individuos” en J. Ibáñez, Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica, Madrid, Siglo XXI, 1979, pp. 45-132.
- Ibáñez, J.: “Intermezzo: entre la dominación y el poder” en J. Ibáñez, Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 31-74.
- Marx, K.: Crítica del programa de Gotha, Barcelona, Materiales, 1978.
- Ortega, F.: “La Sociología de Durkheim, teoría del poder disciplinario”, Negaciones, 7, 1979, pp. 33-56.
- Ortega, F.: “La educación como forma de dominación: una interpretación de la sociología de la educación durkheimiana” en M. Fernández Enguita (ed.), Marxismo y Sociología de la Educación, Madrid, Akal, 1986, pp. 219-235.
- Ortega, F., González García, E., Guerrero, A., Sánchez, M^a. E. (Compiladores): Manual de Sociología de la Educación, Madrid, Visor, 1989.
- Solá, P.: “Foucault y la pedagogía”, Cuadernos de Pedagogía, 119, 1984, pp. 60-63.
- Varela, J.: “Anatomía política de la familia civilizada”, Negaciones, 5, 1978, pp. 152-161.
- Varela, J.: “Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España. Postfacio en A. Querrien, Trabajos elementales sobre la escuela primaria, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 169-198.
- Varela, J.: “Aproximación al análisis genealógico de la escuela en el marco de la sociología francesa de la educación”, Cuadernos de Realidades Sociales, 14-15, 1979, pp. 7-33.
- Varela, J.: “Teoría y práctica en las instituciones escolares” en M. Fernández Enguita (ed.), Marxismo y Sociología de la Educación, op. cit. (1986), pp. 143-154.
- Varela, J.: “Prólogo a la edición española” en S. J. Ball, Foucault y la educación. Disciplinas

y saber, Madrid, Morata, 1993, pp. IX-XV. (Traducción de José M. Pomares).

Varela, J., Álvarez-Uría, F.: “Introducción” en J. Varela, F. Álvarez-Uría, *Arqueología de la escuela*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 9-11.

El discurso sobre las competencias y el nuevo espíritu del capitalismo

Jorge García

1.-(*Algunas preguntas.*) ¿Para qué sirve una escuela? ¿Es un medio de reproducción social o de transformación? ¿Sirve a la cultura o al progreso? ¿A la ciudadanía o a la personalidad? ¿Es un derecho o un servicio? ¿Debe adaptarse a las exigencias de la sociedad o debe guiarla de acuerdo a un modelo, a un cierto paradigma? ¿Puede ser, al mismo tiempo, una herramienta de cohesión social y desarrollo personal, de fomento de la competitividad y de la solidaridad, de la empleabilidad y la ciudadanía, el reconocimiento social de las cualificaciones y la flexibilidad laboral? Si se trata de todo ello, ¿qué jerarquía existe entre esos elementos? La escuela es, debe ser... además de, también, incluso, sólo, meramente, a pesar de... ¿Hasta qué punto modifican los adverbios? Cuando aprendimos a dividir, ¿aprendimos a dividir? ¿Cuál es el resto de aquellas divisiones? ¿Cuáles son los fines de la escuela: la emancipación, la adaptación, la integración, la legitimación de la estratificación social; instruir, educar, formar, cualificar, socializar? ¿Cuántas cosas al mismo tiempo pueden ser las cosas? (O bien, ¿cuántas cosas distintas pueden significar las mismas palabras? ¿Preguntamos por *qué* o por *quién*, Alicia o Humpty Dumpty?) ¿Cómo se relacionan unas con otras, cómo se articulan: al modo de una simple yuxtaposición o de una forma más compleja? ¿Conocemos las cosas sin conocer el orden –o el desorden– que las vincula? ¿Bajo qué respecto hay que considerarlas en la modernidad? ¿Cuántas, qué preguntas tendremos que hacer?

2.-(*El fin de la escuela.*) Como de otras muchas instituciones de la sociedad moderna, puede hablarse de la ambigüedad social de la escuela pública, fruto de las tensiones e intereses –a veces contrapuestos, a veces complementarios, siempre inestables– dentro de una sociedad internamente fracturada (de una *sociedad de clases*, vaya). En ese litigio entre fuerzas que tratan de apoderarse de la escuela, que tratan de lograr la ‘hegemonía ideológica’ sobre el sentido de este objeto, se juega el drama –o más bien la tragedia–. La posición de esta institución debe gravitar hoy, según parece, en torno a una consideración, a pesar de las eufemísticas prevenciones, meramente funcionalista de la institución, con un adaptacionismo extremo, imagen especular de las cambiantes, impredecibles exigencias del mercado de trabajo: desregulación, flexibilidad, innovación, aprendizaje permanente (como si alguna vez hubiese sido definitivo)..., maleabilidad, plasticidad para la futura mano de obra: es lo que

demanda el nuevo espíritu del capitalismo.

La escuela pública cumple sin duda una función de reproducción del desorden social; la cuestión está, nos parece, en si *meramente* cumple esta función, en si, progresivamente, no están siendo cercenadas otras funciones: la cohesión¹ social, la emancipación, la igualdad; la cuestión está en mantener abiertas las vías de lo posible contra la clausura y el consenso respecto a la misión de la escuela en el tiempo de la... [tachán] ...“sociedad de la información y el conocimiento”. En ese adverbio podríamos jugarnos mucho: en ese resquicio, en esa grieta en la reproducción social nos jugamos un verdadero (cuesta emplear esta palabra impregnada de tanta baba ideológica) cambio, una verdadera transformación de la estructura social... en beneficio del trabajo y no del capital, pues bien conocemos la perpetua transformación de la sociedad “desde los cimientos hasta el remate” en función de la reproducción de las relaciones sociales capitalistas; bien sabemos de este inmóvil frenesí, del “constante y agitado desplazamiento de la producción”, “la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales”, de esa “inquietud y dinámica incesantes”. En ese combate por dotar de sentido a la escuela pública, a partir de los años 70 se tensan los significados hacia las posiciones favorables al capitalismo tardío como consecuencia de la debilidad en la ‘correlación de fuerzas’ del trabajo frente al capital, teniendo como resultado el intento de acomodación del sistema educativo –a través de sucesivas y continuas reformas– a la organización de la producción capitalista. (Éste es un lenguaje sin duda muy anacrónico, como se dice habitualmente, muy decimonónico; tan anacrónico como es, como habría de ser, el dominio del capital sobre la vida, el trabajo y la cultura.).

Michel Éliard, en el libro *El fin de la escuela*, nos recuerda, frente a un excesivo énfasis en subrayar la función reproductora de la escuela, conservadora del orden social y considerada como aparato de reproducción ideológica del Estado, cuál es la genealogía de esa grieta, de esa apertura por la cual advino una (posible) escuela emancipadora: la escuela obligatoria, gratuita y laica

“es (...) una conquista democrática de importancia equivalente a la de la libertad de prensa, el sufragio universal o los derechos sindicales”².

Para este autor, es imprescindible recordar el papel de la clase obrera (en este caso, francesa) durante el siglo XIX –su anticlericalismo, su lucha por el derecho a la instrucción, por la reglamentación del trabajo de los niños³–, que obligó a la burguesía a ir más lejos de lo

¹ Recordando algún pasaje de Sánchez Ferlosio que ahora no sabría localizar, sería más adecuado hablar de

² Michel Éliard, *El fin de la escuela*, p. 59.

³ “Fue preciso que interviniese la escolarización obligatoria fijada en 1882 para que se observase una disminución sensible de la explotación. (...) En este sentido, la escuela fue muy liberadora, y mantener hoy la

que habría querido en cuanto a la extensión de la instrucción pública (pues siempre hay ámbitos de la enseñanza que bien pueden ser prescindibles para un alumnado considerado estrictamente como fuerza de trabajo, no así si se lo considera, en primer lugar, como ciudadanía).

“La lucha por los salarios, por la disminución del tiempo de trabajo, y la lucha por la escolarización obligatoria han estado siempre unidas como medios de revalorizar [frente a la compulsión capitalista a la disminución del valor del trabajo mediante su especialización y descualificación, mediante la reducción de los costes de su reproducción reduciendo los de su formación y derivando el conocimiento hacia la máquina], de preservar la fuerza de trabajo y de aumentar la parte de tiempo perteneciente al propio obrero”⁴.

Por parte del capital se da un constante esfuerzo por, bien reducir la cualificación exigible del obrero –y con ella su tiempo de formación y con él su valor– bien por retribuir a la baja la cualificación en un contexto de concurrencia mundial y *dumping* salarial. Parece ser que esta última es la opción para regiones como la nuestra, a la que se quiere llevar a la tierra prometida de la ‘economía del conocimiento’, según una división técnica y territorial del trabajo que nos reserva la gloriosa misión de contribuir mediante el fomento de la investigación y la innovación, mediante el desarrollo de las “potencias espirituales de la producción”, a través de la conversión de la economía hacia actividades de mayor ‘valor añadido’, contribuir, decimos, al Progreso de la Humanidad.

El libro es importante también para poner en cuestión una de las razones fundamentales que están en la base de las reformas del sistema educativo: la evidentísima necesidad de su adaptación a ‘las exigencias de la sociedad’, a las condiciones de un caótico y desregulado mercado de trabajo, a la, digamos, tiranía de la facticidad:

“De una manera general, la escuela difícilmente puede sobrevivir a unas especulaciones tendentes a fijar sus tareas a partir de situaciones de hecho. La positividad mostrada por tales especulaciones es disolvente de la propia idea de escuela, que no puede concebirse sin una relación de oposición a las situaciones dadas. No podemos apoyarnos sobre la ignorancia y los prejuicios para formar el saber, ni contar con la adaptación al medio para conducir a la libertad. [...] Sin independencia respecto a las incertidumbres de la producción social, no podría haber transmisión seria del conocimiento a la generación joven. El tiempo de la Escuela no es el de la empresa: el primero es largo y, en cierta medida, desinteresado; el otro es

idea de que se podría abolir la escolarización obligatoria no puede más que favorecer el desarrollo de lo que ya existe de nuevo: la vuelta al trabajo de los niños menores de 16 años en los países capitalistas avanzados” (ibid., p. 68). El autor daba entonces unas cifras respecto a la explotación infantil de 200 millones de niños y niñas en el mundo; en Europa, de 2 millones. La OIT, en el Resumen Ejecutivo del documento *La eliminación del trabajo infantil: un objetivo a nuestro alcance* (2006) daba las siguientes cifras: 218 millones para año 2004, de los que 126 millones realizaban trabajos peligrosos (aunque, acto seguido, pasaba a felicitarse por una disminución global, en el momento de la redacción, del 11% de niños y niñas trabajadoras).

⁴ Ibid., p. 132.

rápido, orientado a la rentabilidad inmediata”⁵.

En todo caso, bien pensado, a qué viene tanta indignación y tanta alharaca: en perfecta coherencia, el ‘empleador’, a través de distintas organizaciones nacionales e internacionales, *simplemente exige lo que es suyo*, el derecho de moldear, según las exigencias productivas y los márgenes de acumulación del momento, *su* fuerza de trabajo al tiempo que reduce los costes del mismo (menoscabando el valor que posee el título o derivando los costes de su reproducción y valorización hacia los individuos).

“Así se comprueba desde hace años una intervención creciente de la patronal en la definición de los referenciales de empleo, en la programación de los saberes a enseñar a los obreros, en la definición de las titulaciones con el fin de proceder a una adaptación de las cualificaciones lo más cercanas posibles a la evolución de la producción”⁶.

Con tal fin, los demiurgos de la gran empresa deberán meter sus manos (o sus garras) en el barro de la educación.

3. (*El discurso sobre las competencias.*) Uno de los términos clave en la constelación de nociones que están tras la reforma es el de ‘competencia’. Las ‘nuevas demandas del entorno’, las exigencias de la vida contemporánea, exigen reinventar la escuela para responder a los complejos desafíos y retos a que debe hacer frente la ciudadanía global del siglo XXI. Aunque en un medio tan líquido, tan fluido como el de nuestras sociedades, sea difícil concretar alguna definición⁷, veamos cuáles son las características de este borroso término, y cuál es su uso.

Parece obligado, en primer lugar, hacer referencia a cuáles sean las demandas del entorno a que debe responder la institución escolar, incorporando nuevos sistemas de aprendizaje, más adaptados al nuevo escenario económico, social y cultural. La expresión ‘Sociedad de la Información y el Conocimiento’ recoge diversos procesos de transformación, como la globalización económica y el advenimiento de una ‘sociedad del riesgo’, la ubicuidad de las tecnologías y el fácil acceso a la información, la economía basada en el conocimiento y los cambios en la estructura del mercado laboral. Ángel I. Pérez Gómez nos pone en situación⁸:

⁵ Ibid., p. 40, p. 149. Más aún: “Esta concepción [la de la adaptación de la Escuela al mercado de trabajo], además de ser una gansada intelectual de primer orden, ya que nadie es capaz de prever a corto, medio o largo plazo lo que reclamará el mercado, desprecia las complejas relaciones entre la institución escolar y la estructura social. [...] ...la incompatibilidad entre la lógica escolar de transmisión del conocimiento, que no se puede hacer más que lentamente, y la lógica empresarial de la rentabilidad a corto plazo, hace que esta presión haya desorganizado considerablemente el sistema escolar” (p. 167).

⁶ Ibid., p. 156.

⁷ No en vano nos las habemos con un concepto calificado como “holístico, complejo, multidimensional y contextual” (*Reinventar la escuela, cambiar la mirada, Cuadernos de pedagogía*, núm. 368, 2007).

⁸ *Reinventar la escuela, cambiar la mirada*. El autor subraya la cobertura internacional e institucional (OCDE,

“Los cambios sustantivos en las relaciones de poder y de producción y en las formas de vivir, así como los importantes movimientos demográficos y los espectaculares logros tecnológicos de las últimas décadas, han producido una alteración radical en nuestra forma de comunicarnos, de actuar, de pensar y de expresar. Vivimos saturados de información accesible, diversa, fragmentaria, sesgada, frágil y cambiante. La confusión, la abundancia, la fragmentación y la perplejidad sustituyen al conocimiento común y estable de las sociedades tradicionales. Las enseñanzas de la vida y las costumbres del pasado no son suficientes para afrontar los desafíos del presente y las exigencias del futuro. Este nuevo escenario social demanda cambios también sustantivos en la formación de los futuros ciudadanos y, por tanto, plantea retos ineludibles a los sistemas educativos, a las escuelas, al currículo, a los procesos de enseñanza y aprendizaje y por supuesto a los docentes.”

El nuevo contexto exige a la escuela responsabilidad social, pero también autonomía, flexibilidad y agilidad para adaptarse –eso sí, de manera ‘crítica y creativa’– a los cambios y exigencias a que debe hacer frente. Esta gran responsabilidad, dicho sea de paso, debe ser implementada por una cultura de la evaluación y autoevaluación.

Jesús Rul Gargallo y Teresa Cambra⁹ definen el término como

“la capacidad general o potencialidad adquirida por una persona –debida básicamente a los valores, conocimientos y habilidades aprendidas en el sistema educativo– que le permite seguir aprendiendo y utilizar esa base aprendida para encarar situaciones y resolver problemas reales, así como desarrollar proyectos personales, cívicos y profesionales”.

Las competencias básicas, según estos autores, se ordenan en las categorías relativas a la *persona* (competencia de autoaprendizaje o ‘aprender a aprender’, iniciativa personal, autonomía y espíritu emprendedor), a la *sociedad* (competencia social y ciudadana) y a los *conocimientos y habilidades sistemáticas* (competencia lingüística, en lenguas extranjeras, competencia científica, matemática, tecnológica, en gestión de la información y TIC y, por último, cultural y artística). Si las enseñanzas se caracterizan por la especificidad y sistematicidad, las competencias, por la interdisciplinariedad y globalidad. Para satisfacer los retos de la sociedad actual, ante todo, debe subrayarse la *aplicabilidad del conocimiento*. Abundando en el mismo sentido, César Coll¹⁰ señala que las competencias incluyen tanto

UNESCO) de las iniciativas que se proponen ‘reinventar la escuela’ en este sentido del ‘aprendizaje competencial’. No deja pasar la ocasión de señalar la listeza del PSOE en este asunto: “La ironía del devenir histórico, una vez más, devuelve ante nuestros ojos sorprendidos la paradoja de que mientras en España se descalifica en estos momentos una “filosofía pedagógica” que ampliaba la escolaridad y orientaba los propósitos educativos hacia un aprendizaje más comprensivo, personalizado e integral, incluyendo conocimientos, procedimientos y actitudes, que atendiera a la diversidad de los estudiantes y orientara el conocimiento a la comprensión de los problemas reales de la vida cotidiana natural y social en la era de la información, los países más desarrollados que componen la OCDE asumen, desbordan y profundizan aquellos principios y, tras años de estudio y debate, elaboran, como documento central, la propuesta denominada DeSeCo.” La LOGSE, además, ya anticipaba la noción de ‘competencia’ con la de ‘capacidad’ (diferenciándose cinco tipos de capacidades: corporales, cognitivas, de equilibrio emocional, de relaciones interpersonales y de actuación e inserción social).

⁹ Educación y competencias básicas, Cuadernos de Pedagogía, núm. 370, 2007.

¹⁰ Una encrucijada para la educación escolar, ibid.

aspectos *cognitivos* y *cognitivo-lingüísticos* (pensar, comprender, decidir, dialogar, comunicarse oralmente o por escrito, buscar y valorar la información, utilizar las nuevas tecnologías, etc.), *emocionales* (asumir la responsabilidad, superarse, formular y gestionar planes de vida y proyectos personales...), de *relación interpersonal* (cooperar, trabajar en equipo, gestionar conflictos, empatizar...) y de *actuación e inserción social* (compartir, comportarse cívicamente, interactuar y comunicarse con miembros de otras culturas...). Son fenómenos psicológicos complejos que pueden ser denominados ‘competencias clave’ o ‘destrezas’ (*skills*). Para este autor, y dados los profundos cambios acaecidos en los últimos años en nuestras sociedades, es urgente proceder a la revisión del currículo escolar para introducir estos complejos aprendizajes.

El énfasis recae en el ‘hacer y saber hacer’ (y, también, en el ‘saber estar’), esto es, en la *movilización* del conocimiento, en su *funcionalidad* y en la *adaptación* del conocimiento a los distintos y cambiantes contextos, integrando procedimientos, actitudes, valores, normas, hechos y conceptos. La consideración del conocimiento desde una perspectiva ‘acumulativa’ debe dar paso a otra más funcional, flexible, plástica; acorde, en fin, al medio, digamos, líquido, de nuestras sociedades del riesgo. No se trata, se nos advierte, de obviar los contenidos, sino de integrarlos “para que puedan ser movilizados en el marco de una actuación competente”, acentuando, como afirma Ángel Pérez en el artículo ya citado, el valor de uso sobre el valor de cambio del conocimiento. Citando una Recomendación del Parlamento Europeo, se afirma que las competencias clave

“son aquéllas que todas las personas precisan para su realización y desarrollo personales, así como para la ciudadanía activa, la inclusión social y el empleo”¹¹.

Los currículos deben, en fin, estructurarse en función de si los contenidos responden o no a las nuevas necesidades educativas, si benefician o no a las personas y a la sociedad, si sirven a los proyectos de vida personales y profesionales, si favorecen la inclusión social y la empleabilidad.

Por su parte, Elena Martín nos invita a evaluar a los centros en función de su contribución al desarrollo socioemocional y moral, las habilidades metacognitivas y la capacidad emprendedora entre el alumnado. Y evaluar competencias supone, por supuesto, reformular los currículos:

“No podemos cambiar la evaluación si no cambiamos a la vez lo que enseñamos y cómo lo enseñamos. Si queremos evaluar competencias, antes que nada hay que enseñarlas”¹².

Ángel Pérez le asigna al docente contemporáneo, en esta situación, la compleja tarea, más

¹¹ Ibid.

¹² *Evaluación de centros, competencias y mejora del aprendizaje*, ibid.

allá de la *mera* explicación de contenidos y evaluación de rendimientos, de “diseñar, planificar, organizar, estimular, acompañar, evaluar y reconducir los procesos de aprendizaje de los estudiantes en su larga trayectoria de formación como ciudadanos autónomos y responsables”¹³, integrando en su formación capacidades, actitudes y valores.

Desde 1997, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico lleva a cabo el Programa para la Evaluación Internacional de Estudiantes (lo del Informe PISA, vamos) con el fin de ‘monitorear’ el estado de los estudiantes al finalizar la escolaridad obligatoria, comprobando si han adquirido o no “los conocimientos y las destrezas necesarios para su completa participación en la sociedad”¹⁴.

Como el “éxito de un estudiante en la vida” depende de muchas más competencias que las relacionadas con la lectura, las matemáticas y la resolución de problemas, esta organización se embarcó en el Proyecto de Definición y Selección de Competencias (DeSeCo), a fin de proporcionar un marco que permita extender la evaluación a “nuevos dominios de competencias” que requeriría el bienestar personal, social y económico.

En este documento se afirma que

“una competencia es más que conocimientos y destrezas. Involucra la habilidad de enfrentar demandas complejas, apoyándose en y movilizándolo recursos psicosociales (incluyendo destrezas y actitudes) en un contexto en particular”.

Se pretende identificar un pequeño conjunto de “competencias clave”, “enraizadas en el entendimiento teórico”, que serían algo así como los “prerrequisitos psicosociales para un buen funcionamiento de la sociedad”. Cada competencia debe:

“contribuir a resultados valiosos para sociedades e individuos; ayudar a los individuos a enfrentar importantes demandas en una amplia variedad de contextos; y ser relevante tanto para los especialistas como para todos los individuos”.

Para orientar la investigación los sabios se hicieron preguntas del tipo

“¿qué deben poseer los individuos para funcionar bien en la sociedad tal y cómo [*sic*] es?, ¿qué competencias deben poseer para encontrar y retener un trabajo?, ¿qué tipo de cualidades de adaptación se requieren para mantenerse al tanto de la tecnología cambiante? / Una competencia también es un factor importante en la contribución de los individuos a cambiar o transformar el mundo, no sólo la forma en que le hacen frente. Así como las competencias se relacionan con las características principales y las demandas de la vida moderna, también están determinadas por la naturaleza de nuestras metas, tanto como individuos y como sociedad”.

Competencias y objetivos individuales y colectivos se dan la mano en perfecta armonía

¹³ Reinventar la escuela, cambiar la mirada, Cuadernos de Pedagogía núm. 368, 2007.

¹⁴ La definición y selección de competencias clave. Resumen ejecutivo. Documento elaborado por la OCDE (2005), traducido con fondos de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID).

para responder con eficacia a los desafíos del tercer milenio, orientados por los valores de la democracia, la equidad y la sostenibilidad.

El individuo debe superar el conocimiento y las destrezas enseñadas. Se pone en valor la flexibilidad, el espíritu emprendedor y la responsabilidad social.

“No sólo se espera que los individuos sean adaptables, también innovadores, creativos, autodirigidos y automotivados. [...] Las competencias clave involucran la movilización de destrezas prácticas y cognitivas, habilidades creativas y otros recursos psicosociales como actitudes, motivación y valores”.

Un adecuado marco de competencias establecerá nuevos modos de evaluar y de ‘informar’ el aprendizaje para la vida.

Se establecen tres amplias categorías: *usar herramientas de manera interactiva* (tanto la tecnología de la información como el uso del lenguaje), *interactuar* (en un mundo cada vez más interdependiente) *en grupos heterogéneos* y *actuar de forma autónoma*.

“Estas categorías, cada una con un enfoque específico, están interrelacionadas, y colectivamente, forman la base para identificar y mapear las competencias clave”.

La *reflexión*, que no ha entrado por derecho propio entre las destrezas básicas para la ciudadanía del siglo XXI, es, sin embargo, el corazón de las mismas:

“la reflexión implica el uso de destrezas metacognitivas (pensar acerca de pensar), habilidades creativas y la adopción de una actitud crítica”.

En un entorno de diversidad y complejidad, se nos invita a ir ‘más allá del esto o aquello’, a saber conjugar la diferencia y la contradicción, a fin de “aprender a pensar y actuar de manera más integrada, tomando en cuenta las muchas interconexiones e interrelaciones entre posiciones o ideas que pudieran parecer contradictorias, pero que podrían en muchas ocasiones sólo serlo superficialmente”.

Telegráficamente: la categoría 1, “usar las herramientas de forma interactiva” se desglosa en “la habilidad para usar el lenguaje, los símbolos y el texto de forma interactiva” (competencias de comunicación), “la capacidad de usar este conocimiento e información de manera interactiva” y “la habilidad de usar la tecnología de forma interactiva”. La categoría 2, “interactuar en grupos heterogéneos” se divide en “la habilidad de relacionarse bien con otros” (para lo que se requiere habilidades sociales como la empatía, el manejo de las emociones y el autoconocimiento), “la habilidad de cooperar” y “la habilidad de manejar y resolver conflictos”. La categoría 3, “actuar de manera autónoma”, se desglosa, en fin, en las habilidades para “actuar dentro del gran esquema” (relacionando las decisiones propias con la normas de la sociedad, las instituciones sociales y económicas, el pasado...), la “habilidad de formar y conducir planes de vida y proyectos personales” y la “habilidad de afirmar derechos, intereses, límites y necesidades”.

Por lo que sabemos, el término ‘competencia’, por lo que al ámbito económico – empresarial se refiere, tiene su origen en el psicólogo McClellan quien, en 1973, vinculó este término a “aquello que realmente causa un rendimiento superior en el trabajo”, dentro del estudio de los ‘modelos de excelencia’ e investigaciones centradas en los ‘aspectos humanos de las organizaciones’ según una máxima que podríamos definir como ‘a la productividad por la persona’, pues las organizaciones ‘centradas en las personas’ obtienen mejores resultados económicos. Cualidades como el liderazgo, la creatividad, la toma de decisiones en circunstancias difíciles o apremiantes, la iniciativa, la flexibilidad y capacidad para desempeñar distintos roles, la ‘tolerancia al estrés’, el espíritu emprendedor y la capacidad para trabajar en equipo son los ítems a evaluar en la selección del trabajo y en su óptimo desenvolvimiento. En el horizonte de “un desempeño laboral sobresaliente”, dentro de estas capacidades, hay que incluir, también, la ‘inteligencia emocional’.

En todo caso, la pluralidad de perspectivas sobre la noción es prácticamente inabarcable¹⁵, habiendo casi tantas definiciones como psicólogos del trabajo y la organización existan, pudiendo abarcar las competencias desde habilidades gerenciales hasta un curso de cocina en wok. En este volátil contexto, la imprecisión no es una carencia, sino una necesidad. El reto de psicólogos, pedagogos y otros ‘expertos del comportamiento humano’ consistiría en homogeneizar una definición mínimamente operativa, cuantificable y verificable del término (ya sea para la evaluación educativa o profesional). Y existen, de hecho, intentos de ‘normalización’ de este término perteneciente a la *industria educativa*: la Agencia Española de Normalización y Certificación, en el documento *Los recursos humanos en un sistema de gestión de la calidad. Gestión de competencias*, define la competencia como un conjunto de

¹⁵ Cf. el artículo *¿Sabe alguien qué es una competencia? De McClellan a la ISO 9000*, José Manuel de Haro García (Universidad de Murcia). El autor es muy crítico con el uso del término: “se ha producido un *exceso de uso* y manejo del concepto, unido a una *teorización fácil*, vacía de rigurosidad y llena de elucubración, hecha en gran medida por no expertos en ciencias del comportamiento, que ha dado lugar a listas interminables de repertorios sin sentido”. Añadamos en todo caso, en este punto, algunas definiciones: la OIT afirma que el término ‘competencias’: “abarca los conocimientos, las aptitudes profesionales y el saber hacer que se dominan y aplican en un contexto específico”. Para el Parlamento Europeo, se trataría de la “demostrada capacidad para utilizar conocimientos, destrezas y habilidades personales, sociales y metodológicas, en situaciones de estudio o de trabajo y en el desarrollo profesional y personal”. La Comisión Europea (*Commission on Staff Working Document towards a European Qualifications Framework for Lifelong Learning Competence*) incluye: “i) cognitive competence involving the use of theory and concepts, as well as informal tacit knowledge gained experientially; ii) functional competence (skills or know-how), those things that a person should be able to do when they are functioning in a given area of work, learning or social activity; iii) personal competence involving knowing how to conduct oneself in a specific situation; and iv) ethical competence involving the possession of certain personal and professional values. The concept is thus used in an integrative manner; as an expression of the ability of individuals to combine – in a self-directed way, tacitly or explicitly and in a particular context – the different elements of knowledge and skills they possess”. Las definiciones están tomadas del documento *El debate sobre las competencias. Una investigación cualitativa en torno a la educación superior y el mercado de trabajo en España*.

“atributos personales y aptitud demostrada para aplicar conocimientos y habilidades”.

Pese a toda complejidad y, cómo no, flexibilidad del término, se trataría del algo así como una alambicada ‘psicométrica que se busca a sí misma’, integrando (o pretendiendo integrar) en una misma noción los niveles cognoscitivo, emocional, social y psicofisiológico, estableciendo el canon de lo que debe ser la fuerza de trabajo bajo el nuevo espíritu del capitalismo. (Es lo que tiene la psicología: en efecto, el alma es, de algún modo, todas las cosas, o, cuando menos, puede confundirse con todas las cosas.) El discurso de las competencias vendría a reducirse, si no andamos muy errados, a una actualización de las normas para el reclutamiento y selección de personal, a la evaluación psicológica laboral y educativa del trabajo en la llamada ‘economía del conocimiento’.

Bien es cierto que, por lo que hace a la literatura educativa, el discurso de las competencias se arropa con un manto de invitación a la ‘ciudadanía activa’ (e incluso ‘pro-activa’) en un formato (globalizado) cada vez más borroso, más inasible para la *corporeidad política*. Bajo la inevitable apostilla del respeto a la pluralidad lingüística, de valores y cultural, nos las habemos con la transformación y homogeneización internacional de los sistemas educativos al servicio de la evaluación psicológica del trabajo y la organización *capitalistas*. En el tiempo de la Sociedad de la Información y el Conocimiento hemos de formar y evaluar, desde una perspectiva *soft*, nuestro capital (variable) máspreciado: la persona. Está en juego la construcción de la subjetividad, vamos a decir, la definitiva colonización (o no) de la sensibilidad y la inteligencia por el capitalismo. El objetivo final, también para la industria educativa, sigue siendo

“la conformidad del producto, la satisfacción del cliente y el desarrollo de las competencias para la mejora del desempeño económico, social y medioambiental de la organización”¹⁶.

¿Caemos en la tosca lógica del ‘esto o aquello’ si decimos que estamos ante la transposición de la terminología y ‘el espíritu’ de la psicología del trabajo y la literatura de la gestión empresarial a la esfera educativa?

4.-(*El debate sobre las competencias y la educación superior*.) El libro *El debate sobre las competencias. Una investigación cualitativa en torno a la educación superior y el mercado de trabajo en España*, nos aproxima a la relación que existe entre las cualificaciones de educación superior y el mercado de trabajo, dentro del marco de la discusión europea y mundial sobre las nociones de ‘cualificación’ y ‘competencia’. El término que completaría la tríada de elementos centrales dentro de la *knowledge economy* es el de *empleabilidad*:

¹⁶ Ibid.

“la aptitud de encontrar un trabajo en relación a las cualificaciones que uno tiene o la relación entre la educación y la vida profesional de uno”.

Existen, en opinión de muchos expertos, una serie de desfases y desajustes en la universidad española que es necesario corregir: desconexión con el mundo del trabajo, demasiada oferta de licenciados, desfase entre la oferta educativa y las demandas del mercado de trabajo y la economía, desvalorización del título y debilitación de su valor simbólico y falta de adecuación a las nuevas competencias y habilidades requeridas, por poner algunos ejemplos. Para hacer frente a las nuevas ‘demandas del entorno’, la universidad –llamada a un papel protagonista en el desarrollo económico regional– debe hacerse cargo de una serie de nuevas competencias: habilidades sociales, liderazgo, capacidad de trabajo en equipo, gestión del estrés, destreza en el uso de las nuevas tecnologías, inteligencia emocional..., todo ello, dentro de un marco de flexibilidad formativa: nuevos proveedores de educación superior, aprendizaje a lo largo de la vida, educación a distancia, valorización de experiencias y aprendizajes en contextos no formalizados...

José Joaquín Brunner, en el prólogo de este libro, nos ilumina –con incontenible verborrea posmoderna– respecto a los retos y desafíos que

“nos ponen frente a las nuevas realidades del trabajo en el capitalismo de la modernidad tardía o posmoderno, caracterizadas por el imperativo de la flexibilidad, la continua reinención discontinua de las instituciones y las reglas del trabajo, la erosión de las tradiciones laborales, la pérdida de las seguridades, la multiplicación de empleos fluidos y cambiantes, la aparición de ocupaciones deslocalizadas y jornadas elásticas, extensas prácticas de subcontratación y externalización de funciones, declinación de las solidaridades del trabajo y de los organismos de defensa sindical, precarización de muchos empleos, permanente reingeniería de las empresas y sus modelos de gestión, reemplazo de las cadenas por redes de producción, obsolescencia de los conocimientos ligados a las funciones, evaluación panóptica de los desempeños individuales, internalización e individuación del éxito y el fracaso, desaparición de actividades y su reemplazo por otras en una constante dinámica schumpeteriana de destrucción creativa”¹⁷.

Las universidades, en fin, deben tener en cuenta su entorno: las nuevas circunstancias del mundo del trabajo, los efectos de la globalización, la revolución de los medios digitales, las transformaciones de la cultura juvenil, la importancia creciente del mercado en el ámbito de la educación, el estrechamiento de la financiación pública, la diversificación de fuentes de ingreso, la competitividad y la gestión empresarial y la presión de nuevas instituciones en el

¹⁷ *El debate sobre las competencias. Una investigación cualitativa en torno a la educación superior y el mercado de trabajo en España*, p. 22. Según creemos, el autor de estas líneas estaría abogando por una especie de ‘tercera vía’ entre una universidad que se plegase miméticamente a las demandas de los empleadores, adaptando sin más la oferta formativa a las demandas laborales y al ‘turbulento’ mercado de trabajo, y, por otro lado, una universidad, digamos, ensimismada, conservadora, resistente ‘al cambio’, fiel únicamente a sus propias tradiciones e intereses corporativos.

campo de la educación superior. La avalancha de cambios no termina ahí, no: estamos ante un [agárrense] ‘metacambio’: continúa el autor:

“...las instituciones deben competir y diversificar sus fuentes de ingreso; surgen nuevos proveedores (instituciones privadas, universidades corporativas, a distancia, vía Internet); los estudiantes pagan aranceles y pasan a ser clientes; los profesores son contratados y dejan de ser funcionarios; las funciones institucionales se convierten en desempeños y sujetan a minuciosas mediciones [sic]; se enfatiza la eficiencia y el *value for money*; los modelos de negocio sustituyen en la práctica a los planes estratégicos; la gestión se racionaliza y adopta un estilo empresarial; el gobierno colegiado se transforma en corporativo al independizarse de los académicos e integrarse con representantes de los *stakeholders* externos; los investigadores son estimulados a patentar y los docentes a vender docencia ‘empaquetada’ a las empresas; los incentivos vinculados a la productividad académica reemplazan las escalas salariales asociadas al cargo; los currículos son revisados y sancionados en función de su pertinencia laboral y evaluados por agencias externas en relación a su calidad; las culturas distintivas de las instituciones y sus ‘tribus académicas’ empiezan a ser tratadas como asunto de clima organizacional; las universidades son comparadas por medio de rankings locales y clasificadas geopolíticamente a nivel global (he ahí la *realpolitik* de los prestigios institucionales); se crea un mercado global para servicios de educación superior y su regulación se resuelve en las rondas del GATS (el *Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios*), no en sede académica. En fin, ‘la universidad ya no es más un lugar tranquilo para enseñar, realizar trabajo académico a un ritmo pausado y contemplar el universo como ocurría en siglos pasados. Ahora es un potente negocio, complejo, demandante y competitivo que requiere inversiones continuas y de gran escala” (Skilbeck, 2001)”¹⁸.

Dejando ya a un lado la fraseología posmoderna, digamos que la transformación de las instituciones en que se forma la fuerza de trabajo cualificado discurre paralela a la transformación de las organizaciones empresariales, debiendo

“así adaptarse, de forma activa, a los nuevos requerimientos de unos mercados abiertos a la globalización, muy competitivos y volátiles en contraste con aquellos mercados estables de la época keynesiana”¹⁹.

Más que los conocimientos formales, en este contexto de volatilidad y obsolescencia, ‘destrezas blandas’ y competencias como la ‘inteligencia emocional’ o las ‘habilidades gerenciales’, más flexibles y adaptables, ocupan un lugar preferente en la ‘re-cualificación’ de una mano de obra apta para la ‘economía del conocimiento’.

Citando a Marx (‘todo lo sólido...’, etc.), los autores constatan la fragmentación e inestabilidad laboral bajo la crisis del llamado Estado del Bienestar y el despliegue de la lógica del libre mercado. El trabajo, desarbolado, tiene que procurar seguir siendo competitivo: aprendizaje a lo largo de toda la vida²⁰.

¹⁸ *El debate sobre las competencias...*, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰ “Hay una perversión de ciertos ideales. El aprendizaje a lo largo de la vida es una exigencia humanista que nace en los tiempos grecolatinos y que hace referencia a una idea de formación intelectual. Bella expresión, pero

“El énfasis se hará así en una política educativa que sea capaz de preparar, de forma adecuada, a los diferentes segmentos de trabajadores ante los exigentes requerimientos de la economía mundial –en la que Europa, además, no puede competir vía costes laborales, sino a partir de la inversión en un conocimiento que tenga impacto sobre la productividad y la mejora de la competitividad, dentro del marco de una sociedad de la información asumida como paradigma de la época”²¹.

El individuo, ‘gestor de sus activos’, debe movilizar todos sus recursos y competencias para ‘leer las necesidades’ del mercado, mostrándose atractivo, permanentemente adaptable a las necesidades del momento.

Los autores nos hablan de un nuevo ‘turbocapitalismo’²² en que las nuevas ideas son sustituidas de inmediato por otras, donde el exceso de información genera incertidumbre y la inestabilidad es la norma. Las cosas se disgregan y el centro no resiste, como decía aquél en aquel –en este mismo– tiempo. Nos las tenemos, al parecer, con un nuevo entorno, tan ineluctable –acaso más– como los fenómenos de la naturaleza, que crea nuevas condiciones, nuevas exigencias a los medios de aprendizaje y construcción de un conocimiento amenazado, acosado, hostigado, diríamos, por una frenética obsolescencia.

En este contexto, cómo no, volátil e incierto, la universidad sufre una falta de adaptación a los nuevos tiempos que –nunca mejor dicho– corren; es acusada de ensimismamiento, de no responder a los nuevos retos docentes y de investigación; se demanda una mayor flexibilidad logística y pedagógica, la utilización de nuevas herramientas didácticas, un estímulo a la competitividad mediante la evaluación, acreditación y análisis de la transferencia de conocimientos, vamos a decir, sin más determinaciones, ‘a la sociedad’. La institución debe formar a sus, ¿qué diremos: clientes, estudiantes?, en ciertas capacidades, adecuadas al entorno... *empresarial*: la funcionalidad y operatividad desplazan relativamente al conocimiento; se enfatiza lo práctico y la cuantificación, la clasificación y medición de las competencias²³. Se plantea la armonización a nivel europeo de los planes de estudios, la plena

¿cree de verdad que cuando la OCDE habla de aprendizaje a lo largo de la vida alude al ideal grecolatino? Yo no. Vivimos en el contexto de un capitalismo total que devora límites e inunda a la sociedad entera. La literatura de la OCDE, o del Banco Mundial, o de la Comisión Europea, habla de una renovación permanente de competencias profesionales: asalariados que cambien de trabajo a medida que las empresas cierren o renueven su tecnología; personas que, como un coche cada 20.000 o 30.000 km., revisen sus competencias profesionales. Se trata de una concepción de la educación subordinada a las lógicas de flexibilidad del empleo.” Entrevista a Christian Laval, en *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 346, 2005.

²¹ *El debate sobre las competencias*, p. 31.

²² Velocidad y voracidad, los rasgos definitorios de un mundo ‘bueno para comer’ que va dejando progresivamente de ser ‘bueno para pensar’.

²³ Hay que hacer constar, para no caer en una caricatura, que los autores se muestran bastante críticos, señalando la problematicidad (nosotros añadiríamos, ‘y la brutalidad’) de este imperativo de adaptación dado lo imprevisible y cambiante de las necesidades del ‘entorno’: “Existe un desfase importante entre los rápidos cambios en el mercado de trabajo respecto a la subjetividad personal de los trabajadores que, en muchos casos desde la angustia, proceden a acumular un conjunto de competencias que son consideradas importantes en un momento concreto, pero que pueden quedar obsoletas poco después” (pp. 32, 33). (Por más dúctil y maleable

integración de los jóvenes en la sociedad y la mejora de la empleabilidad²⁴; aparecen nuevos conceptos como el de ‘flexiseguridad’ –oxímoron ejemplar– y ‘aprendizaje a lo largo de la vida’²⁵ en términos de competencias (puntos de referencia para el diseño y evaluación de los planes de estudio) y resultados de aprendizaje. Ciertas competencias deben entrar a formar parte del currículo: habilidades sociales, liderazgo, capacidad de trabajo en equipo, gestión del estrés e inteligencia emocional, por poner algunos ejemplos de las ‘nuevas destrezas’ requeridas. Todo ello en el contexto de unas economías ‘fundadas en el saber’:

“los determinantes del éxito de las empresas y de las economías nacionales son hoy más dependientes que nunca de las capacidades para producir y utilizar conocimientos”²⁶.

La productividad está, en última instancia, ligada a las mejoras del sistema educativo, por lo que es conveniente, tomando las debidas precauciones²⁷, diseñar los futuros grados

que sea el ser humano, a partir de cierto punto en la tensión *se rompe*. Que esta fractura tome derivas privadas y psicologizantes en vez de sociales es una cuestión, ante todo, *política*, no clínica.) Por otra parte, no dejan de señalar la mercantilización de la universidad, sobre todo, por la propia concepción mercantilista de los estudiantes, convertidos en ‘empresarios de sí mismos’. El modelo estrictamente adaptacionista implicaría que las empresas ‘dictasen’ los conocimientos a impartir en la universidad, imponiendo sus modelos de gestión empresarial y la competitividad entre instituciones y personal académico. Al servicio *de qué* tiene que estar el nuevo papel de la Universidad es algo que, al menos, es planteado en este documento: ¿al servicio de “la sociedad del conocimiento para la prosperidad económica”? o, además –y se emplea esta palabra no sin cierta ingenuidad, nos parece– ¿para “la prosperidad en otras facetas culturales y morales en función de un ejercicio maduro de la ciudadanía en sociedades democráticas”? Respecto a las consecuencias sociales de la plena integración de la universidad pública en el mercado global de la educación superior, citan, en nota, a Brunner y Uribe: “lo que el mercado de educación traería consigo es, ante todo, una mayor segmentación académico-social de las instituciones junto con una estratificación más acentuada” (p. 56). A la hora de buscar responsabilidades, y alejándose de la tendencia a la individualización de éstas y del énfasis en el pretendido desfase de la educación universitaria, concluyen: “la cuestión que (...) nos planteamos es si el problema está en la universidad únicamente o, lo que es más probable, en un contexto laboral de economía de servicios desindustrializada en el que la apuesta por el trabajo cualificado y de calidad no ha sido hasta hoy, precisamente, la norma. Está por ver, además, que la nueva formación por competencias tal como está planteada en la actualidad sea la respuesta acertada a un problema tan profundo como es el de las expectativas fallidas de los jóvenes españoles” (p. 114).

²⁴ Ya que el tiempo de ‘un trabajo para toda la vida’ pasó, la empleabilidad hace referencia a las competencias y cualificaciones que refuerzan la capacidad de las personas para conservar un ‘trabajo decente’, progresar en la empresa o cambiar de empleo, así como para adaptarse a la evolución de la tecnología y a las (indecentes) condiciones del mercado de trabajo.

²⁵ Definido en la Cumbre de Lisboa como “todas las actividades formales e informales de aprendizaje para un fin determinado, realizadas de manera continua con el objetivo de mejorar las cualificaciones, los conocimientos y las competencias”. Con este término se enfatiza la responsabilidad del individuo en su trayectoria formativa y laboral, en detrimento, como también señalan los autores, de la atención hacia factores socioestructurales. Del individuo a la ‘economía del conocimiento’ y a Europa como la región más competitiva del mundo sin pasar por la sociedad. En función de la empleabilidad, junto al ‘aprendizaje a lo largo de la vida’ y la ‘flexiseguridad’, habríamos de citar la *movilidad*. Nosotros, como somos un poco románticos y localistas, preferimos utilizar la expresión de Sánchez Ferlosio: ‘cirugía del desarraigo obligatorio’. En plena coherencia, como una mercancía más, se precisa “potenciar la circulación de uno de los factores más estáticos al tiempo que valiosos de los que conviven en la sociedad del conocimiento, los recursos humanos cualificados” (p. 59).

²⁶ Ibid., p. 39. Se añade, citando a un tal F. van Vught: “Knowledge has become the major factor for economic productivity. Basically, knowledge and productivity are related in two ways: through research and innovation processes leading to the creation of new knowledge and its application in new (or better) products and services; and through education and training leading to a skilled labour force better able to produce and apply knowledge and information”.

²⁷ Este y otros muchos documentos, a la hora de hablar de la necesaria acomodación o, incluso, subordinación de la educación superior al (des)orden económico global y del libre mercado, se acompañan a menudo de la

formativos a nivel superior de una forma que se acerque la universidad al mercado laboral, ajustando los perfiles de los titulados a las demandas de los empleadores y creando un espacio de libre circulación de capital humano y de conocimiento, requisitos imprescindibles para la correcta implementación de la Estrategia de Lisboa, una estrategia cuyo fin es, recordémoslo, hacer de Europa la economía basada en el conocimiento más competitiva y dinámica del mundo, eso sí, capaz de sostener el crecimiento económico con más y mejores trabajos y mejor cohesión social y... y... Si las cosas se articulasen en la realidad como pueden hacerlo en la sintaxis...

Otro de los puntos a desarrollar institucionalmente es el de la ‘autonomía’ –autonomía respecto a las ‘servidumbres públicas’ para mejor gravitar en torno a los intereses mercantiles–. Las reformas están guiadas por la intención de fomentar la autonomía de las universidades, a la vez que se aumenta la exigencia de ‘rendición de cuentas’ a ‘la sociedad’; de este modo, las universidades poseerán la suficiente capacidad para responder con flexibilidad y rapidez a las ‘cambiantes exigencias’.

La competencia debe ser el elemento vertebrador del currículum educativo, la referencia para el diseño y evaluación de los planes de estudio, desde infantil a la universidad. Si no hay consenso respecto a su significado, si las fronteras son borrosas... parece algo exigido por su uso ‘líquido’, flexible. No sólo es complejo el término, también lo son las nociones que comprende: además de conocimientos: destrezas, habilidades, actitudes, valores... adecuados en función del ‘contexto’. Si el término funciona en lógicas distintas y ambientes determinados (sociales, económicos, personales...), subyacen tres aspectos fundamentales a todos sus planos: está vinculado al concepto de *utilidad* y, claro está, han de ser *adquiribles* por los individuos y *cuantificables*, medibles por las instituciones –pasando del valor de uso de las competencias al valor de cambio de las cualificaciones o títulos–. La comparabilidad y transparencia, implementadas gracias a los ‘marcos de cualificaciones’ nacionales y europeos, deben *fluidificar* el mercado de trabajo. Los ‘empleadores’ lo tienen claro:

“(...) a European framework should define the new basic skills to be provided through lifelong learning: IT skills, foreign languages, technological culture, entrepreneurship and social skills”²⁸.

Organizaciones como la OIT abundan en esta cuestión: los ‘marcos de cualificación’ ayudarían a las empresas y ‘agencias de colocación’ a conciliar la demanda con la oferta de

muletilla del desarrollo sociocultural, casi como un pretendido piadoso corolario del puro desarrollo económico capitalista. Y ambos tipos de desarrollo no tienen por qué seguir una misma dirección *bajo el capitalismo*. En cualquier caso, las Cumbres de Praga y Londres significan un cierto giro social respecto a la Agenda de Lisboa..., al menos en el discurso.

²⁸ European Trade Union Confederation, Union of Industrial and Employers’ Confederations of Europe (ibid., p. 76).

competencias, facilitaría el reconocimiento de la formación, de las aptitudes profesionales y la experiencia previamente adquirida (tanto de manera formal como no formal). Dicho marco debería ser adaptable a los cambios tecnológicos y a la evolución del mercado del trabajo (respetando, cómo no, las diferencias locales y regionales).

La garantía de calidad de las universidades debe expresarse en términos de ‘rendición de cuentas’ y competitividad (en relación con ‘ránquines’ [*sic*] universitarios). En función de la movilidad, de la transferibilidad de esta mercancía, las ‘agencias de evaluación’ de la calidad son parte fundamental para el reconocimiento, nacional e internacional, del valor poseído por aquélla en función del título (valorado fundamentalmente por su empleabilidad) y de la universidad en cuestión.

A modo de guinda del intragable pastel discursivo de la reforma, y dado que este tipo de discursos apoloéticos, en todo caso, no pueden dejar de hacer alguna referencia al bien común, hay que decir que las universidades no sólo juegan un importante papel en el desarrollo económico de las regiones, qué va; además de ello, las ‘sociedades democráticas del conocimiento’ exigen de esta institución un papel fundamental en el desarrollo de la cohesión social y la ciudadanía participativa, a través del fortalecimiento de los valores y la cultura²⁹. Chinpún.

El libro continúa exponiendo los discursos de los titulados y empresarios ante la formación universitaria y la empleabilidad. Dos palabras respecto a los egresados: en un entorno en el que predomina la precariedad laboral, la beca, el contrato en prácticas e incluso un trabajo gratuito cuya única recompensa es ‘la experiencia’, subrayaría su frustración y resentimiento al no poder rentabilizar el valor de uso que les otorgaría su educación universitaria según los privilegios –reales o imaginarios– que conlleva la ley del valor; remarcaría también una resignación ante el mercado laboral que raya en la desesperación.

Por lo que hace a las demandas de los empresarios, se pone de manifiesto la tendencia a exigir cada vez más ciertas competencias, más allá del currículo académico: *competencias de personalidad*: iniciativa (ser ‘pro-activo’ –que no sabemos muy bien lo que significa pero nos lo imaginamos–, extroversión, relacionalidad y capacidad de expresión, creatividad...), responsabilidad (funcionalidad y honestidad), disponibilidad (actitud ‘positiva’), capacidad de adaptación al cambio y movilidad geográfica, capacidad de aprendizaje y ‘reciclaje’, habilidades de negociación, manejo del estrés, saber desenvolverse en situaciones difíciles,

²⁹ “Las políticas de educación superior deberían enfocarse a maximizar el potencial de las personas en cuanto a su desarrollo personal y su contribución a una sociedad sostenible, democrática y basada en el conocimiento” (Comunicado de Londres, 2007, ib. p. 81).

habilidad para trabajar en equipos heterogéneos, inteligencia emocional³⁰... La dimensión *personal*, pues, se convierte en el eje de las exigencias empresariales.

Mientras los empresarios se afanan en la mejora de la humanidad y el progreso, los universitarios, esa pandilla de pedigüños, salen, por más teoría que sepan, sin hacer la ‘o’ con un canuto pues les falta ‘orientación práctica’. Y es que la culpa la tienen siempre los otros: empezando por el jardín de infancia y terminando por la universidad, pasando por la familia, la sociedad actual y nuestro estilo de vida caracterizado por la apatía, la cultura de la comodidad, el hedonismo y el consumismo (¡!). Aun reconociendo el marco general de precariedad laboral, económica y vital (mileurismo, subempleo, temporalidad en los contratos, falta de expectativas, desaparición de la carrera profesional...), este discurso, y no es ninguna sorpresa, está impregnado de fatalismo, de una completa naturalización del desorden social (si bien, por supuesto, siempre se puede achacar el fracaso individual a la falta de un –todavía– mayor ‘esfuerzo personal’). Y, en parte (y sólo en parte), puede que tengan razón en cuanto a esa especie de ‘autonomización de las circunstancias’: donde gobierna una constricción material no puede decirse propiamente que haya un responsable, la responsabilidad última es de nadie, por eso *nadie* nos dice lo que tenemos que hacer.

Su ignorancia respecto a la educación superior es notable, pero alaban a la formación profesional y a la universidad privada, pues muestran una clara ‘orientación hacia la empresa’, y estimulan más valores como la iniciativa, la responsabilidad y el sacrificio. La formación en estas últimas es, por supuesto, más ‘personalizada’. Su concepción de lo que debe ser la universidad y su total (des)integración en la empresa privada queda reflejada en frases de antología de la ceguera empresarial como:

“la universidad debería orientarse a las necesidades de las empresas, no a las *necesidades teóricas de un loco de turno*”³¹.

Es imprescindible un mayor acercamiento entre la universidad y ‘la sociedad’ (perfecta metonimia para tomar la parte, y como decía aquél, ‘la parte contratante’, por el todo, subsumido en su dinámica privada). Los planes de estudio (que ignoran) deben, como Sócrates, bajar de las nubes de la abstracción y la teoría, deben aproximarse a (cuesta hasta decirlo) ‘la asignatura de la vida’; la universidad debe abandonar su ensimismamiento y

³⁰ Parte del empresariado sigue insistiendo, claro está, en valores, digamos, weberianos: espíritu de sacrificio, disciplina y aceptación de la autoridad. En todo caso, sí parece haber calado el discurso de las competencias y el énfasis en las destrezas personales.

³¹ *Ibid.*, p. 133. Un poco más adelante se afirma: la universidad es un “...mundo de catedráticos, basado en *elucubraciones teóricas sin ninguna utilidad ni interés intelectual para los empresarios*”. El subrayado es nuestro.

“abrirse a las lógicas de los conocimientos concretos y necesarios para los procesos actuales de trabajo”³², debe alinearse (palabra que se confunde muchas veces con ‘alienarse’) a la realidad y, como ustedes sospechan, la realidad está tejida por los problemas reales de las empresas.

Los ‘empleadores’ solicitan ‘de manera reiterada’, competencias más relacionadas con la *personalidad*:

“se trata fundamentalmente de habilidades personales (que suponen una asignatura importante en muchas escuelas de negocios) que, consideran, pueden ser transmitidas también en la enseñanza universitaria. En general, lo que parece demandarse, en definitiva, es que la gente esté familiarizada con una cierta cultura de la gestión económica, de unos ciertos *valores pro-empresariales y pro-trabajo*”³³.

Demandan, exigen, en fin, la mínima solidez (teórica) y la máxima flexibilidad (psicológica).

Vayamos resumiendo (¿quince páginas para decir lo obvio?): bajo la tutela de organizaciones empresariales nacionales e internacionales³⁴ y, por otra parte, de un modo más o menos inercial, con una automaticidad demasiado biológica y poco política, los programas educativos tienden a ajustarse a este modelo, a gravitar, apenas sin resistencia, sobre la conformación óptima de la fuerza de trabajo en función de los nuevos modelos de gestión del personal de las empresas.

³²Ibid., p. 134.

³³ Ibid., p. 136. Joaquim Casal Bataller, en su artículo *De la escuela al trabajo (Cuadernos de Pedagogía*, núm. 317, 2003) afirma que la supuesta adecuación entre el mundo escolar y laboral –según una pretendida relación proveedor-cliente– no es más que un espejismo producido por momentos de bonanza económica, por un ciclo expansivo que alimenta esta ilusión manteniendo bajos los niveles de paro (tanto del trabajo cualificado como del no cualificado); sólo durante una fase depresiva se es más consciente de un estado de permanente inadecuación. Ahora bien –dejando de lado el debate sobre lo positivo o negativo de dicha relación y en qué condiciones sociales podría darse en una medida deseable–, de hecho, bajo el capitalismo no puede existir nada que se parezca a tal adecuación por la permanente caducidad de la formación en términos de valor de cambio (proceso paralelo al de la desesperada exigencia estructural de renovación tecnológica de la base productiva). La inadecuación se da *por principio* dentro del mercado laboral capitalista, carente de dirección, de planificación, imprevisible. Los adjetivos también son muy importantes: el debate no es tanto la adaptación o no del sistema escolar al mundo del trabajo, sino al mundo del trabajo y la organización *capitalistas*. Creo que conviene añadir en este punto una referencia del año 1975. En aquella fecha, Manuel Sacristán, Francisco Fernández Buey y otros profesores participaron en una discusión promovida por la revista *Cuadernos de Pedagogía* (titulada *Una estrategia nueva para la Universidad*, ver *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 4). Pues bien, ya entonces la patronal amagaba, ante el intolerable desfase entre los mundos de la empresa y el de la formación universitaria, con asumir directamente la reproducción de la fuerza de trabajo cualificado. Las nuevas reformas y la desregulación de las instituciones educativas (a través, por ejemplo, por lo que al ámbito de la educación superior respecta, de la posibilidad de que sean las mismas empresas, como proveedores privados de educación, las que expidan créditos de formación) abren nuevas posibilidades en este sentido.

³⁴ “En efecto, la ideología pedagógica de las políticas oficiales neoliberales transforma la pedagogía del capital, conducida por el Banco Mundial, en política oficial. No es casual que las nociones individualistas de competencias, habilidades para la “empleabilidad”, nueva vulgata del campo educativo, asuman centralidad en el proyecto pedagógico dominante. Se trata de una perspectiva coherente con los procesos de desreglamentación, flexibilización y privatización económica y consecuente transformación de los derechos colectivos y de la organización colectiva en un mero contrato individual.” Gaudencio Frigotto, *Trabajo, tecnología y relaciones humanas*, en *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 309, 2002.

5. (*El nuevo espíritu del capitalismo.*) Desde los años 70 hemos asistido a una reorganización de los modos de acumulación capitalista, así como a una reestructuración a escala internacional de la división técnica del trabajo. Estas ‘mudanzas’ socioeconómicas han ido acompañadas de unas nuevas narrativas legitimantes y motivadoras, unas narrativas que, absorbiendo parte de la crítica sesentayochista, enfatizan la autenticidad, la libertad, la autonomía y la realización personal, unas narrativas que podríamos denominar ‘narrativas del yo’. Los cambios ideológicos –y su correlato a nivel institucional– han ido acompañando las profundas transformaciones del capitalismo, las mutaciones en los estilos de vida y la organización del trabajo, difundiendo una nueva subjetividad más apta para servir de soporte humano a la acumulación y revalorización capitalistas.

Si las coacciones sistémicas deben ser interiorizadas y justificadas, la escuela, como instrumento de reproducción social, debe cumplir un papel vital para la socialización en esta nueva subjetividad, para el troquelado de una disposición más favorable al nuevo (des)orden capitalista. Junto a las ideas movilizadoras empleadas desde hace siglos (la vinculación del beneficio individual con el global, los pretendidos efectos económica y socialmente liberadores del capitalismo, el progreso, etc.), deben ponerse en acción otras ideas que busquen el compromiso diario de hombres y mujeres. Este conjunto de ideas encuentra en el discurso de la gestión empresarial

“la forma por excelencia en la que el espíritu del capitalismo se materializa y se comparte”³⁵.

Ahora bien, esta literatura pronto desborda sus límites naturales para extenderse, de un modo más o menos vago y difuso, pero ubicuo, por la sociedad toda, convirtiéndose en una suerte de antropología y, casi diríamos, una cosmovisión. Sobre este tipo de narrativa se construirá una axiomática,

“un nuevo sistema de valores sobre el cual podrán apoyarse las personas para emitir juicios, discriminar los comportamientos adecuados y aquellos que conducen a la exclusión, premiar cualidades y actitudes que hasta entonces no habían sido identificadas claramente, legitimar nuevas posiciones de poder y seleccionar a aquellos que se beneficiarán de ellas”³⁶.

Tras el primer y heroico espíritu del capitalismo, Boltanski y Chiapello describen el ‘segundo espíritu’, entre los años 1930 y 1960, como una ideología caracterizada por el auge de la gran empresa industrial centralizada y burocratizada; por la producción en masa y la estandarización de productos; la organización racional del trabajo, la fe en la racionalidad y la planificación a largo plazo; la oportunidad para desarrollar una carrera profesional y un cierto

³⁵ *El nuevo espíritu del capitalismo*, p. 53.

³⁶ *Ibid.*, p. 156.

compromiso social de las empresas o ‘ideal cívico’: solidaridad institucional, socialización de la producción, distribución del consumo y colaboración entre las grandes firmas y el Estado desde una perspectiva social. Se trataba, en definitiva, de

“obtener ganancias de legitimación a través de una autolimitación del nivel de explotación”³⁷.

Este modo de acumulación lleva asociadas ciertas normas y valores que quedarán desfasados a partir de los años 70 y, principalmente, de los 80, con el auge de la ideología neoliberal y el despliegue de un capitalismo que, poco a poco, irá desprendiéndose del lastre del denominado Estado del Bienestar y sus dispositivos de justicia social. Junto al proceso relativo a la re-estructuración de la empresa capitalista, asistimos a un importante desfundamiento del movimiento social y a una pérdida de iniciativa por parte del sindicalismo, habiendo desaparecido en gran medida del discurso la referencia a las clases sociales y a la explotación económica. A todo ello hay que añadir una creciente falta de representatividad de la clase obrera en las instituciones políticas (recordemos que bajo gobiernos social-demócratas han tenido lugar profundos programas de liberalización, privatización y desregulación de los servicios públicos y las reglas laborales), una precarización rampante de los asalariados y un incremento desigual de la renta y el reparto del valor añadido favorable al capital. A través de pequeños desplazamientos organizacionales y jurídicos, siguiendo un curso aparentemente ineluctable para el que ‘no había alternativa’, el capitalismo ha arrollado en pocos años siglo y medio de lucha social, recuperando la patronal la iniciativa y el control sobre la fuerza de trabajo. Se han cambiado (o, sencillamente, se han difuminado) las reglas del juego, la constitución de los jugadores, las pruebas de validez; ha cambiado, en fin,

“la sociedad entera, sin necesidad de recurrir a un golpe de Estado, sin revolución ni ruido, sin medidas legislativas de envergadura y casi sin debates, al menos, retrospectivamente, sin el debate que hubiera exigido la escala del cambio que tenía lugar”³⁸.

Veamos cuál es la canónica de los textos de la nueva gestión empresarial, sobre los que podríamos leer, como en palimpsesto, las transformaciones, o distorsiones, que amenazan a la escuela pública.

A partir de la década de los 90, se produce en este tipo de literatura una crítica de las grandes organizaciones jerarquizadas, burocráticas y planificadas, excesivamente rígidas comparadas con la ‘fluidez de la vida’, enfatizando una constelación de términos que suponen una (otra) ‘gran transformación’ en comparación con las narrativas que acompañaron anteriores formas de acumulación.

³⁷ Ibid., p. 439.

³⁸ Ibid., p. 285.

En primer lugar, nos las habemos con un ‘ajuste de cuentas’ respecto al modo de acumulación industrial y la organización del trabajo taylorista, criticada por su rigidez y por su burocratismo, por su innecesaria y paralizante jerarquización, es decir, por su incapacidad de adaptación al cambio, a un mundo en constante transformación. En vez de las grandes, pesadas, escleróticas empresas, se apuesta por la empresa ‘aligerada’, ‘esbelta’, que trabaja en red y por proyectos; se apuesta por la empresa *flexible*, integrada por una empresa matriz – compuesta por el mínimo y altamente cualificado personal de dirección detentador de las destrezas estratégicas no externalizables– y una nebulosa de subcontratación, externalización, consultores y expertos externos, círculos de calidad, etc. En función del imperativo de adaptación al cambio queda deslegitimada la planificación a largo plazo, la autoridad formal, el estatuto del cuadro y las carreras en una misma empresa para toda la vida. Frente al rutinario y maquinal trabajo fordista, frente a los grandes y jerarquizados ejércitos de obreros encuadrados en las cadenas de montaje, se enfatiza la autonomía del trabajador, la horizontalidad (que coincide no tanto con la desaparición de las jerarquías sino con la desaparición de muchos escalafones jerárquicos intermedios), la organización flexible y creativa, la organización del trabajo en equipos pluridisciplinarios, heterogéneos, más competentes, con mayor capacidad de adaptación a cualquier situación y contexto. El discurso se acompaña, por supuesto, con una apología de los incesantes progresos de las Tecnologías de la Información y el Conocimiento, base técnica sobre la que descansa la organización flexible, conexionista y por proyectos, poniendo en el primer plano de importancia aquellos elementos como fuente de productividad y obtención de beneficio. Se trata, en fin, de la noble lucha por eliminar un modelo de empresa que no sólo es rígido e inhumano, sino, aún peor, poco rentable.

Frente a la fría racionalidad del taylorismo, la nueva gestión empresarial pone en valor –en valor de cambio, dicho con propiedad– el mundo de los sentimientos, la emotividad y la creatividad. La apología del riesgo y de la movilidad sustituye a la idea de seguridad; la rigidez del estatuto entorpece, por otra parte, la autonomía y la iniciativa personal. Al movilizar todas sus competencias, técnicas, cognoscitivas, pero sobre todo comunicativas y emocionales, se le devuelve a la persona la integridad perdida por el tratamiento mutilante del anterior sistema productivo. Asimismo, las nuevas ‘relaciones electrónicas’ (que permiten la colaboración a distancia con personas de diferentes culturas), la movilidad y el trabajo en equipos heterogéneos, van de la mano del respeto a la diversidad, la apertura, la flexibilidad ideológica...

El mundo industrial, jerárquico y vertical, ha devenido *mundo conexionista*, un mundo en

red, horizontal, veloz, basado en la posibilidad y la relacionalidad. En un entorno tan líquido, tan volátil, se hace necesario movilizar múltiples competencias para vivir en red. En primer lugar, y ante todo, se precisa facilidad para el establecimiento de vínculos; ahora bien, no demasiado rígidos, pues no han de suponer un lastre para la movilidad entre proyectos. Los compromisos han de ser, más bien, cortoplacistas. En este mundo es vital no permanecer aislado, desconectado de esta ‘ontología relacional’, pues ello implicaría ser excluido. Para insertarse en estos proyectos, hay que inspirar confianza y confiar; saber comunicar y, como se dice habitualmente, ‘transmitir’; ser capaz de ajustarse a los demás y a las situaciones sin ser frenados por la timidez, la rigidez o la desconfianza. Hay que permanecer pro-activo, reactivo y móvil, tanto física como intelectualmente, dispuesto permanentemente al cambio de modo que se multiplique nuestra ‘capacidad de respuesta a un mundo inestable’.

En este mundo en red la *grandeza* no se mide por la cualificación profesional o académica, sino por la polivalencia, la adaptabilidad, la flexibilidad; se mide, en fin, por la *empleabilidad*³⁹ exigida por este ‘líquido’ contexto. El grande es la persona pro-activa y autónoma, poseedora de la mejor información y diestra en la habilidad para ‘aprender a aprender’; ‘líder de sí misma’, móvil, incansable, siempre dispuesta a arriesgarse en busca de los mejores contactos, novedosos y ricos en nuevas posibilidades. Sus atributos son los del artista: creatividad, intuición, talento, magnetismo, carisma... Debe ser seductora y provocar simpatía en los demás.

“Tiene tendencia a ignorar las diferencias entre esferas separadas como, por ejemplo, los universos privados, profesionales, mediáticos, etc. El mundo constituye para él una red de conexiones potenciales. Bajo el reino del vínculo todo vale”⁴⁰.

La ‘areté’ se construye, pues, sobre cualidades comunicativas, el temperamento convivencial y extrovertido, el espíritu abierto y curioso; sobre la capacidad para valorizar las relaciones personales y habilidades como la escucha, el reconocimiento de la diferencia, la tolerancia y adaptabilidad a personas y situaciones diferentes. El virtuoso, el grande, es capaz de conducirse en el desorden, de ‘surfear’ sobre la confusión y el caos. Puesto que la movilidad favorece la empleabilidad, la ligereza es su primer atributo. El grande es capaz de

³⁹ Que vendría a ser algo así como el ‘capital personal’ que cada uno debe gestionar y que está compuesto por la suma de sus competencias movilizables. La empleabilidad es determinada más por el ‘saber estar’, que por el ‘saber’ o el ‘saber hacer’. En los procesos de selección juegan un crecientemente importante papel las competencias relacionales y la aptitud para la comunicación, la implicación y adaptación: “Aparecen nuevos criterios: autonomía, comunicación, plasticidad y apertura al otro” (*El nuevo espíritu del capitalismo*, p. 342). Las entrevistas de trabajo deberán, entre otros ‘ítems’, “evaluar la motivación precisa del candidato, su equilibrio emocional, en concreto, su capacidad de resistir el *stress* causado por el *justo-a-tiempo* y la polivalencia, su aptitud para el trabajo en equipo y su sentido de la responsabilidad” (ibid).

⁴⁰ Ibid., p. 169.

renunciar a la estabilidad, al arraigo, al apego a lo local, a las rigideces del estatuto y la seguridad de los vínculos establecidos demasiado sólidamente. Hasta sus pasiones y valores son ligeros, leves. Defiende la tolerancia y la apertura a las diferencias.

“Nada debe estar por encima del imperativo de adaptación ni lastrar sus movimientos. No tiene otras determinaciones que las provenientes de la situación y las conexiones en las que está implicado y que le definen por completo”⁴¹.

La construcción del carácter debe ser lo suficientemente flexible como para adaptarse adecuadamente a las distintas personas y los distintos y cambiantes proyectos.

“En este contexto, el individuo ligero no puede arraigarse más que en sí mismo (‘la empresa de sí mismo’), única instancia dotada de una cierta permanencia en un mundo complejo, incierto e inestable”⁴².

La ‘ipsidad’ ha de ser fluctuante y móvil, hecha de conexiones, de vínculos fugaces. Nuestro héroe debe ser capaz de ‘aprender a lo largo de toda la vida’, es decir, de renovar su obsolecente conocimiento en la medida de los cambios tecnológicos y las nuevas exigencias de la ‘sociedad’; ante todo, debe ‘poner en valor’ sus habilidades relacionales y comunicativas.

“Por lo tanto, los elementos de la personalidad, las cualidades de comunicación, de escucha y de apertura a las diferencias son más importantes que la eficacia medida por la capacidad de alcanzar objetivos predefinidos”⁴³.

Frente al antiguo valor de la seguridad, se subraya una y otra vez la *autonomía*, con sus corolarios de riesgo, responsabilidad, realización personal, ruptura creativa de los procedimientos formales... El modelo hacia el que tender es la figura del emprendedor, con su gusto por el juego, la incertidumbre y la innovación. Estos elementos juegan un papel imprescindible en la movilización y motivación del personal. El recurso más esencial es el individuo cualificado e informado, hábil para establecer vínculos socio-afectivos (en perverso contraste con un contexto de reducción del personal, externalización del empleo y deslocalización industrial), y que encuentra en la empresa el lugar de su desarrollo personal. Se hace hincapié en la extensión de las habilidades gerenciales, el aprendizaje de competencias, la creatividad, la movilidad, la habilidad para establecer ‘contacto personal’...

“La nueva gestión empresarial se encuentra poblada de seres excepcionales: competentes en numerosas tareas, formándose de forma permanente, adaptables, capaces de autoorganizarse y de trabajar con gente

⁴¹ Ibid., p. 181.

⁴² Ibid., p. 183. “En un mundo asumido como extremadamente incierto y fluctuante, el yo se erige como el único elemento que merece la pena identificar y fomentar, porque es el único que aparenta ser un poquito *duradero*. En efecto, para el hacedor, cada una de las operaciones a cuyo través se desplaza se convierte en la ocasión de dar cuerpo a su yo, en la oportunidad de engordarlo. Es un ‘empresario de sí mismo (ibid., p. 465).”

⁴³ Ibid., p. 200.

muy diferente”⁴⁴.

Como no puede dejar de figurar alguna apelación al bien común y la justicia, digamos que ésta es graciosamente donada por el grande, cuya grandeza se derrama por los bordes, haciendo que los demás se beneficien de sus cualidades y difundiendo, en beneficio de todos, la información más valiosa, como bienpreciado y escaso que es. También la empresa privada coadyuva a la construcción de un mundo mejor y más justo, en la medida en que, a través de los diversos proyectos, aumenta la empleabilidad de sus trabajadores, es decir, aumenta la suma de competencias acumulada por aquéllos, crece su ‘cartera personal de competencias’, acrecentando su valor de uso a través de los múltiples desplazamientos.

“El reconocimiento de las ‘competencias’ adquiridas por la formación inicial, por la formación permanente o por la experiencia, y ‘acreditadas’ o ‘etiquetadas’ por parte de organismos públicos o privados, en forma de capacidades a la vez ‘elementales y muy generales’ (...) compatibles con la posibilidad de re combinaciones múltiples, se concibe como una herramienta de lucha contra la exclusión, en la medida en que ofrece a las personas la oportunidad de dotarse de un bagaje y de dar confianza a los eventuales empleadores en cuanto a su destreza, al tiempo que circulan por un espacio extenso y heterogéneo”⁴⁵.

El ciclo de la vida de los hombres y mujeres ya no es lineal, rígido, estructurado según las etapas de la vida académica, la llamada ‘vida activa’ y la jubilación. Ahora pasamos a un modelo más flexible, con mayor promiscuidad entre espacios educativos, profesionales, tiempo de ocio..., combinándose periodos de inactividad (o de paro, para entendernos) con periodos de ‘reciclaje’ laboral y un retorno regular al mercado de trabajo, en un continuo movimiento oscilante. La empresa se convierte en el lugar para el relanzamiento del valor de uso de uno mismo, el lugar para la adquisición de competencias en función de la empleabilidad y, con ello, el incremento de las probabilidades de pasar a un nuevo proyecto.

Hasta aquí la apología.

Bajo el término ‘flexibilidad’ podría resumirse la transformación del modo de acumulación capitalista iniciada en los años 70, condensando los desplazamientos socioeconómicos y culturales que han ‘deconstruido’ sin excesivas violencias el pacto entre capital y trabajo denominado ‘Estado del bienestar’. Estos cambios –que podríamos definir como una desorganización científica del trabajo–, para los cuales ‘no había alternativa’, han logrado trasladar a los asalariados, a subcontratistas y empresas de externalización todo el peso de la ‘incertidumbre del mercado’. Esta noción, a la que se pretende dotar de un aura positiva, que

⁴⁴ Ibid., p. 122. Citando a un tal Sérieyx, se afirma algo más abajo: “...dar movimiento, vida, a una organización supone poner en funcionamiento la mirada, la capacidad de escucha, la voluntad de ampliar el propio campo de conciencia, la capacidad de empatía, la imaginación, la aptitud para cambiar de lógica, la valentía en las elecciones y en la acción [...]. La gestión trata de lo seguro, el liderazgo se enfrenta a lo imprevisto” (p. 141).

⁴⁵ Ibid., pp. 502 y 503.

“supone ante todo la posibilidad para las empresas de adaptar sin tardanza su aparato productivo y, particularmente, el nivel de empleo a las evoluciones de la demanda, se asociará igualmente en efecto al movimiento en favor de una mayor autonomía en el trabajo, sinónimo de adaptación más rápida de los responsables directos de la producción a las circunstancias locales sin esperar las órdenes de una burocracia ineficaz”⁴⁶.

Ninguna referencia a la flexibilidad puede desligarse de la *precariedad laboral*: la temporalidad, la exigencia de polivalencia, la maleabilidad de la mano de obra, la disponibilidad, la fragmentación de los tiempos...

Richard Sennett, entre otros autores, ha reflexionado sobre las consecuencias individuales, laborales, familiares y sociales de la tan alabada flexibilidad:

“¿Cómo pueden perseguirse objetivos a largo plazo en una sociedad a corto plazo? ¿Cómo sostener relaciones sociales duraderas? ¿Cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta de episodios y fragmentos? Las condiciones de la nueva economía se alimentan de una experiencia que va a la deriva en el tiempo, de un lugar a otro lugar, de un empleo a otro. (...) el capitalismo del corto plazo amenaza con corroer su [de los trabajadores] carácter, en especial aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible”⁴⁷.

Este contexto de flexibilidad se ceba, sobre todo, con mujeres y adultos cuya edad y posesión de un oficio les hace ‘poco dúctiles’.

Flexibilidad, además de ser la forma amable de decir ‘precariedad’, es también un eufemismo para expresar el socavamiento de las instituciones democráticas, la desregulación y desreglamentación de las esferas académica, política y laboral.

Por una parte, asistimos a una desregulación del reconocimiento social de las cualificaciones y de las pruebas de acceso al trabajo, lo que provoca una gran incertidumbre, así como una devaluación del título y de la institución escolar –cuyo reverso es la valorización de la experiencia y los aprendizajes informales–. Por otro, el énfasis en la individualización de las relaciones y las retribuciones supone el menoscabo de los convenios colectivos y, por tanto, de la capacidad de resistencia del trabajador. Como afirman Boltanski y Chiapello, esta desregulación discurre paralela a una descategorización analítica de aquellos

⁴⁶ Ibid., p. 286.

⁴⁷ *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, p. 25. Más sobre la (de)construcción del camaleónico yo posmoderno: “Para adoptar unos modos de acción adaptados a este mundo lo principal es la capacidad para reconocer en qué consiste la situación y para activar las propiedades que exige del yo. La adaptabilidad [...] constituye, en efecto, una exigencia fundamental para circular por las redes asegurando el paso, a través de lo heterogéneo, de un ser definido mínimamente por un cuerpo ligado a un nombre propio. Desde la perspectiva de este nuevo modelo de excelencia, la permanencia y sobre todo la permanencia de uno mismo o la adhesión duradera a unos ‘valores’ son criticables como rigidez incongruente, incluso patológica y, dependiendo del contexto, como ineficacia, mala educación, intolerancia o incapacidad de comunicación” (*El nuevo espíritu...*, p. 584).

paradigmas que servían para instituir las ‘pruebas de grandeza’ del periodo anterior:

“Los desplazamientos del capitalismo han contribuido a deshacer las pruebas cuyo nivel de control y de tensión era, en justicia, bajo el efecto de décadas de ejercicio de la crítica social, tremendo y que podían considerarse, siguiendo la terminología de este libro, ‘pruebas de grandeza’. Una vez derrotadas, no quedan sino ‘pruebas de fuerza’⁴⁸.

En gran medida, la desorientación e inseguridad escolares y laborales son fruto de esta desregulación, de la progresiva ausencia de pruebas formalizadas, institucionalizadas tras décadas de luchas sociales:

“La naturaleza de aquello que se juzga en las pruebas de selección y de ascenso (¿competencia efectiva del personal?, ¿escasez en el mercado?, ¿acceso a las informaciones sobre los empleos que van a ser cubiertos?, ¿prestigio?, ¿maleabilidad?, ¿empleabilidad a largo plazo?, ¿grado de organización colectiva de los trabajadores?) parece particularmente indistinta y variable según el dispositivo adoptado. [...] Parece como si las trayectorias de selección ya no funcionasen, de tal forma que el número de candidatos que se presentan a las pruebas es absolutamente desproporcionado con respecto a la cantidad de personas susceptibles de superarlas. [...] Crece el número de personas inseguras en cuanto a su valor en el mercado de trabajo o en su empresa, a pesar del incremento de los balances individuales organizados por las empresas que, en vez de estabilizar los niveles de evaluación, contribuyen a difundir una creencia, que invita a pensar que el valor de cada uno es eminentemente cambiante, de tal forma que las pruebas pasan a ser cotidianas”⁴⁹.

Este universo conexionista, en constante desplazamiento, en ‘continuo cambio discontinuo’, en el que progresivamente son difuminados los criterios estables de categorización y regulación de las relaciones sociales, en el que es difícil identificar las pruebas y los criterios de evaluación (múltiples y no formalizados), es el universo de la fuerza desnuda, del cinismo, la astucia y el oportunismo; no el del derecho, no el de la justicia.

Asimismo, la devaluación del título y el exceso de oferta de diplomados y licenciados, tiene su origen en la reorganización empresarial, en el desplome del número de mandos intermedios –reducción que siempre puede ser revestida de una virtuosa crítica a las jerarquías–. La empresa ‘esbelta’ reduce hasta la anorexia las posibilidades de desarrollar en su seno una carrera profesional. La movilidad deja de ser vertical para consistir tendencialmente en desplazamientos horizontales. Un tal Le Saget nos ilumina en este asunto:

“Si la organización del futuro comporta meramente algunos niveles jerárquicos, tres o cuatro, por ejemplo, en lugar de una decena, quedarán pocos escalafones que remontar para el candidato a los honores. La progresión de la promoción deberá hacerse de forma más lateral que vertical: aceptando nuevos ámbitos de actividad y otro tipo de responsabilidades, es decir, gracias más bien al aprendizaje y a

⁴⁸ *El nuevo espíritu...*, p. 426. Las puras relaciones de fuerza, biología sin derecho, nos dirigen raudos hasta condiciones de explotación económica propias del siglo XIX.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 430, 431.

la ampliación de su experiencia que al ascenso a un rango más elevado”⁵⁰.

Es posible que nuestro héroe posmoderno, para quien el desorden y la incertidumbre son su medio habitual, medre en esta situación; para los demás, la inquietud, la angustia por actualizar las competencias y la falta de coordenadas del mundo conexionista se expresan en alarmantes ‘indicadores de anomia’, en un debilitamiento de las normas que hace presa en toda la sociedad.

“El concepto de anomia, que designa de modo bastante general los efectos de un debilitamiento de las normas y de las convenciones tácitas reguladoras de las relaciones mutuas conducente a una disgregación de los vínculos sociales, se adecua a la descripción de una sociedad en la que (...) las antiguas pruebas están siendo desorganizadas, mientras que las nuevas, establecidas en el mundo conexionista, no pasan de estar débilmente identificadas y apenas controladas”⁵¹.

La definición de las pruebas (el derecho a saber a qué atenerse, vamos) cede su lugar a pruebas poco definidas o no formalizadas, y a la evaluación constante y sobre cualquier aspecto. La presión laboral bajo el capitalismo desregulado, sumada al conflicto entre normas (explícitas en el mundo doméstico e industrial, que daban valor a la permanencia y la seguridad) y a la condición humana en el mundo conexionista y flexible (en el que los seres se hallan en perpetua transformación en función de los distintos y cambiantes contextos), genera una enorme cantidad de patologías cuyo punto de fuga se encuentra en la psicologización del conflicto y su tratamiento privado. Bajo esta, digamos, re-biologización de la vida social, la planificación, la clara definición de las pruebas y la seguridad en los dispositivos reguladores son vistas como constricciones injustificables y trabas a la libertad (de explotación, obviamente).

El envés del discurso de lo ‘auto’ –autonomía, autorrealización, autoimagen, autoconcepto...– esconde la individualización de las relaciones laborales en detrimento de las garantías colectivas. Los nuevos modelos de gestión huyen del estatuto, de toda representación y mediación colectiva del trabajo, para centrarse en las competencias individuales⁵². La habilidad del autocontrol y la autonomía, en su perversa aplicación

⁵⁰ Ibid., p. 133.

⁵¹ Ibid., p. 529. Esta anomia no hay que entenderla de un modo psicologizante: “[los indicadores de la anomia, que se expresan en un aumento] de la *incertidumbre* suscitada por las acciones que habría que emprender (...) deriva[n] no tanto de la decadencia de las normas entendidas como datos ‘mentales’, sino de su desaparición de las situaciones y de los contextos en los que se encontraban arraigadas” (p. 529). En este sentido, suenan tan vanas las jeremiadas que se lamentan por ‘la falta de valores’ de nuestra infancia y juventud... Los valores deben ser introducidos como por ensalmo en las cabecitas de nuestro alumnado con total independencia del contexto socio-económico y cultural en el que juegan (o dejan de jugar) su papel.

⁵² La cualificación es reconocida colectivamente; la competencia, a un individuo. Se atribuye el valor económico directamente a la persona y sus capacidades, y no a la función, quebrando los convenios colectivos. Por otro lado, “la aplicación a las personas de procedimientos de normalización de productos, que torna operativa la noción de ‘competencias’ en un dispositivo empresarial, pretende dar una forma oficial a la mercantilización de

capitalista, se transforma en la forma más eficaz y barata de control, al desplazar la coacción desde la exterioridad de los dispositivos de la organización a la interioridad de las personas, incrementando la eficacia de la vigilancia sobre el trabajo sin incrementar los costes⁵³; por otro lado, las apelaciones a la autonomía buscan estimular la implicación y el sentido de la responsabilidad. La noción de la autonomía personal se vincula, en fin, con las reformas organizativas empresariales:

“con el fin de no dotar de rigidez a las *estructuras* (categoría devaluada a causa de su asociación con las formas industriales de organización) terminan [los reformadores], naturalmente, haciendo recaer el peso sobre las *personas*, ya sea trasladando a su *sentido moral* (como la ‘ética de los negocios’) todo el peso de las conductas correctas, ya sea responsabilizando de su destino social a sus *capacidades cognitivas*, codificadas y certificadas según el modelo de la normalización de objetos”⁵⁴.

En efecto, si el dominio sobre el trabajo se ha desplazado desde dispositivos materiales y estructuras jerárquicas hacia las personas, debe volverse ‘humano, demasiado humano’. Sin que desaparezcan aquellos elementos (se tornan, digamos, más sutiles), cobra importancia una especie de ‘neopersonalismo’, así como ciertas ‘destrezas básicas’ o ‘competencias clave’ personales y sociales: empatía, cooperación, responsabilidad, confianza... Las reglas de juego, cambiantes, se basan en relaciones informales e interpersonales; se crean (y desaparecen) ‘sobre la marcha’ según un principio que podría denominarse “morfogénesis espontánea”. Liberados de las cadenas fordistas, los ‘líderes-con-visión’ de la nueva empresa conseguirán, dulcemente, confiadamente, amistosamente, empáticamente, al tiempo que nos realizamos, extraer lo mejor de nosotros y nosotras mismas: el plusvalor.

Esta siniestra humanización de la explotación subsume dimensiones de la vida que dejaba de lado el anterior modelo productivo. En palabras de nuestros autores:

“La taylorización del trabajo consiste en tratar a los seres humanos como máquinas. Pero el carácter rudimentario de los métodos empleados, precisamente porque se insertan en una perspectiva de robotización de los seres humanos, no permite poner directamente al servicio de la obtención de beneficios las propiedades más humanas de las personas: sus afectos, su sentido moral, su honor, su capacidad de invención. Al contrario, los nuevos dispositivos que reclaman un compromiso total y que se apoyan en una ergonomía más sofisticada, integrando las aportaciones de la psicología postbehaviorista y de las ciencias cognitivas, precisamente y hasta cierto punto, porque son más humanas, penetran también más profundamente en el interior de las personas, de las que se espera que se ‘entreguen’ –como suele decirse– a su trabajo, haciendo posible así una instrumentalización de los seres humanos precisamente en

las personas humanas. En efecto, la referencia deja de ser la división del trabajo materializada en una estructura de puestos laborales, para hacer referencia a las cualidades de la persona: el ‘¿qué hace?’ es sustituido por el ‘¿de qué es capaz?’” (*El nuevo espíritu...*, p. 589).

⁵³ A este respecto, las nuevas tecnologías de la información y el conocimiento, lejos de ser un potencial liberador para los trabajadores, han supuesto un incremento de la vigilancia invisible sobre su tiempo de trabajo.

⁵⁴ *El nuevo espíritu del capitalismo*, p. 510.

aquello que los hace propiamente humanos”⁵⁵.

En este ‘desorden de los afectos’ –que, como venimos diciendo, descansa, en última instancia, en la *reengineering* empresarial, en la transformación de las condiciones de trabajo– quedan confundidos los límites entre la vida profesional y la vida privada

“bajo el efecto de una doble confusión: por un lado, entre las cualidades de la persona y las de su fuerza de trabajo (indisolublemente mezcladas en la noción de *competencia*); por otro, entre la posesión personal –y, en primer lugar, la posesión de uno mismo– y la propiedad social, depositada en la organización. Resulta entonces difícil establecer la distinción entre el tiempo de vida privada y el tiempo de vida profesional (...), entre los vínculos afectivos y las relaciones útiles, etc.”⁵⁶.

Las apelaciones a la ‘realización personal’ y a la autenticidad, utilizadas también como elementos movilizados del trabajo, encuentran en el mercado un perfecto acomodo gracias a las ilimitadas posibilidades que la mercantilización del deseo ofrece al consumo, digamos, de la ‘ortopedia del yo’ y todos sus adinículos (productos personalizados, auténticos...). La construcción del yo posmoderno, sin embargo, se encuentra constantemente amenazada por la inestabilidad y por exigencias contradictorias: autenticidad y adaptabilidad; apertura al otro y ‘confiabilidad’ y, por otro lado, movilidad; compromiso y cortoplacismo; personalidad (que sirva de soporte a la acumulación y capitalización de adquisiciones a lo largo de los proyectos) y flexibilidad; puesta en acción de las habilidades ‘humanas’ y afán de lucro.

En esa nueva concepción de la justicia citada más arriba, juega un papel vital la individualización de las condiciones de trabajo y de remuneración, que pasa a depender crecientemente de las ‘propiedades personales’ y la evaluación individualizada de los resultados.

“La individualización de las competencias, de las gratificaciones y de las sanciones tiene otro efecto pernicioso: tiende a hacer a cada individuo único responsable de sus éxitos y fracasos”⁵⁷.

En este proceso de ‘autonomización’, los costes del mantenimiento y reproducción del trabajo se derivan hacia las personas particulares y dispositivos públicos

“reforzando entre las primeras las desigualdades de renta –los pobres no pueden mantenerse, ni

⁵⁵ Ibid., p. 151.

⁵⁶ Ibid., p. 235. Más sobre las ‘competencias’: “La voluntad de utilizar *nuevos yacimientos de competencias* de los trabajadores sometidos hasta entonces a un trabajo parcelario favoreciendo su implicación ha conducido igualmente [junto al aumento de la intensidad del trabajo favorecido por la informatización y el desarrollo de la polivalencia] a incrementar el nivel de explotación. En efecto, la explotación se ha reforzado porque ha utilizado para sí capacidades humanas (de relación, de disponibilidad, de flexibilidad, de implicación afectiva, de compromiso, etc.) que el taylorismo, precisamente por tratar a los seres humanos como máquinas, ni podía ni pretendía alcanzar. Ahora bien, este sometimiento de las cualidades humanas pone en cuestión la separación, recogida en el derecho, entre el trabajo y el trabajador. Lo que el trabajador pone en juego en la tarea depende cada vez más de capacidades genéricas o de competencias desarrolladas fuera de la empresa, resultando cada vez menos medible en términos de horas de trabajo, un fenómeno éste que afecta a un número cada vez mayor de asalariados” (ibid., p. 353).

⁵⁷ Ibid., p. 355.

reproducirse sin ayuda– y acentuando en el segundo caso la crisis del Estado del bienestar, constreñido a efectuar nuevas exacciones obligatorias (impuestos y cotizaciones sociales), lo que permite a las empresas desentenderse aún más de sus responsabilidades, según un círculo vicioso del que los fenómenos socioeconómicos ofrecen numerosos ejemplos”⁵⁸.

Los trabajadores son premiados, por la exigencia de mayor titulación y cualificación, de mayor polivalencia, movilidad, autonomía y responsabilidad, con los mismos (o aun menores) salarios⁵⁹.

La crítica social se resiente por la sustitución de sus categorías analíticas, menoscabadas por la utilización de la ‘crítica artista’ en un sentido favorable al capitalismo y, por otra parte, también desde el ámbito teórico de una izquierda que parece haber renunciado a ‘anacronismos’ del análisis social como ‘lucha de clases’, ‘clase obrera’ o ‘explotación’, en favor de términos como ‘multitud’ o ‘exclusión’⁶⁰. Éste último, nos lleva de un cuestionamiento político acerca de un sistema basado estructuralmente en la explotación a una cuestión de mera problemática asistencial, a una tarea puramente lenitiva, que obvia la discusión en términos de justicia social para volver la mirada hacia los aspectos más negativos del ‘progreso’ –ese ‘montón de ruinas’–. No es sin duda poca cosa la asistencia a los ‘excluidos’, pero el esfuerzo es baldío sin poner la atención sobre las causas estructurales de la exclusión. Asimismo, esta noción individualiza el conflicto social y subraya la relación entre la miseria y las características personales. El problema no estribaría en un sistema que evacua como puras excrecencias a un cada vez mayor número de hombres y mujeres, sino en la incapacidad, la torpeza o falta de previsión de los mismos excluidos. La solución se deriva hacia los diversos esfuerzos asistenciales (sociales, educativos, psicológicos y psiquiátricos) que es necesario acometer para devolverles a la senda del éxito personal y la integración social. Y es que hay individuos que son unos verdaderos zotes, incapaces, a menudo, tras largos años de estudio y de oficio, de cambiar de trayectoria, de autoprogramarse en función de los desafíos del entorno.

“A diferencia del modelo de las clases sociales, en el que la explicación de la miseria del proletariado descansaba en la designación de una clase (la burguesía, los detentadores de los medios de producción) responsable de su explotación, el modelo de la exclusión permite señalar una negatividad sin pasar por

⁵⁸ Ibid., p. 357. Uno de los más pertinentes probablemente sea la tendencia a desplazar el coste total de la enseñanza universitaria hacia las tasas que paga el estudiante-cliente.

⁵⁹ “Será necesario educarse a lo largo de toda la vida para poder adaptarse a los requerimientos cambiantes del desempeño social y productivo. En el futuro, paradójicamente, será necesaria una movilidad muy intensa para mantenerse en la misma posición” (Juan Carlos Tedesco, *Educación y sociedad del conocimiento*, en *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 288, 2000).

⁶⁰ “...mientras el (...) planteamiento [de la explotación] ‘dejaba espacio a los antagonismos entre los grupos sociales, el segundo impone la idea de un amplio consenso, de una vasta uniformización, que a lo sumo se encuentra contrariada por algunas situaciones extremas” (*El nuevo espíritu del capitalismo*, Sicot, p. 408).

una acusación. Los excluidos no son las víctimas de nadie, aunque su pertenencia a una humanidad común (o a una ‘ciudadanía común’) exige que sus sufrimientos se tengan en cuenta y sean socorridos”⁶¹.

La nueva ‘cuestión social’ consistiría, pues, en reintegrar a los excluidos al confortable seno de una supuesta gran clase media, sin poner en cuestión, en ningún momento, la estructura socioeconómica del capitalismo.

“Así pues, la exclusión se presenta más como un destino (contra el que hay que luchar) que como el resultado de una asimetría social de la que algunas personas sacarían partido en perjuicio de otras. La exclusión ignora la explotación”⁶².

Las demandas de este mundo son brutales para amplios sectores de la sociedad, especialmente frágiles ante el ‘turbocapitalismo’: mujeres madres de familia (sobre quienes está recayendo el mayor peso de la precariedad y la desestructuración familiar), mayores de 50 años poseedores de un oficio arrollado por la desindustrialización, los poco titulados, los poco móviles, los nostálgicos, los demasiado jóvenes, los demasiado viejos, los demasiado inmigrantes... El resultado es una dualización socioeconómica creciente, el aumento de la miseria, la desesperación, la violencia... y la rentabilísima construcción de cárceles. Los ganadores de este –valga, cómo no, la contradicción– ‘juego desregulado’ no parece que vayan a ser la mayoría de los trabajadores en el ‘mundo conexionista’: su destinatario tiene un perfil muy concreto: relativamente joven, cualificado pero en continuo proceso de ‘reciclado’, hábil en la puesta en valor de sus destrezas relacionales, nómada, buen conocedor de las tecnologías de la información y el conocimiento, familiarizado con el *new management*, el *coaching*, el *stretching*... En fin, básicamente, mandos intermedios de multinacionales o empresas de innovación tecnológica.

Los nuevos procesos de selección, que tienen su origen en las nuevas prácticas de la gestión del personal en las empresas, tienen un perverso correlato en los sistemas educativos que pretenden construirse bajo la llamada ‘educación por competencias’. Al perfil exigido por la ‘sociedad de la información y el conocimiento’, de tan alta cualificación, de tanta ductilidad y polivalencia, tan móvil, no llegará jamás la inmensa mayoría de nuestro alumnado. (Preguntemos, como de pasada, ¿esa revuelta espontánea, ciega, de tantos alumnos y alumnas en secundaria, no tendrá que ver, en gran medida, con el barrunto de este desorden de cosas?) En términos de estructura socio-laboral y tecnológica, tampoco podrá absorber suficientemente a la ‘población activa’ de un país tradicionalmente débil en la cualificación del trabajo, desindustrializado, con un mercado de trabajo precarizado, desregulado y

⁶¹ Ibid., p. 446.

⁶² Ibid., p. 458.

fragmentado, de economía más adquisitiva y especulativa que productiva⁶³. Dada la caducidad, la obsolescencia de la formación en términos de valor de cambio, este modelo estaría condenando a los trabajadores a una constante persecución de las competencias que les dotasen de la mayor empleabilidad posible; ahora bien, bajo un sistema que no conoce la estabilidad, imprevisible, en perpetua fuga hacia ningún lugar, los currículos se verían constantemente distorsionados, ‘envejecidos antes de haber echado raíces’, y los trabajadores, condenados a la frustración, las expectativas incumplibles, el desencanto y la angustia.

Digamos, para terminar, que de un modo análogo al que el capital subsume la inteligencia social bajo las formas de la ciencia y la tecnología (las ‘potencias espirituales de la producción’), mediante lo que se llamó ‘obtención de plusvalía relativa’, de modo similar, decimos, se pretende subsumir la sensibilidad humana y su potencia relacional bajo la forma del salario y la mercancía⁶⁴:

“[la] mercantilización de todo, incluidos los más aparentemente nobles y desinteresados sentimientos, forma parte, en efecto, de nuestra condición contemporánea”⁶⁵.

Como decíamos al iniciar este punto, la nueva literatura de la gestión empresarial – explicitación de lo que metonímicamente viene llamándose ‘exigencias de la sociedad’ – deviene, a través de múltiples dispositivos y siendo uno de los principales los sistemas de educación pública, una suerte de antropología. Dentro de esta redefinición antropológica, la mercantilización de lo que hasta ahora no formaba parte –o no formaba parte del todo– de los ingredientes del capital, aquel conjunto de elementos que consideramos como más propiamente humanos, juega un papel absolutamente imprescindible dentro de la reorganización de la empresa capitalista.

“De este modo, queda consagrado un desplazamiento de fronteras entre lo mercantizable y lo no mercantizable que da paso y legitima una mercantilización más acentuada de los seres humanos”⁶⁶.

Hasta aquí el comentario sobre el papel que juega el discurso sobre las competencias en el nuevo espíritu del capitalismo.

⁶³ En el mismo sentido, respecto a este tipo de profesional polivalente, con capacidad de iniciativa, de organización y trabajo en equipo, etcétera, afirman Antón Borja y Emili Muñoz en el artículo *Con la empresa hemos topado*: “Creemos que se idealiza el sujeto productivo generalizando lo que es sólo una parte de la estructura social del capitalismo avanzado. El concepto de las «nuevas profesiones» puede convertirse en un mito que genere más expectativas ilusorias que capacidad real de intervención” (*Cuadernos de pedagogía*, núm. 160, 1988).

⁶⁴ “En el mundo conexionista, la importancia que se otorga al rol de mediador, a las relaciones personales, a la amistad o a la confianza en la consecución del beneficio y, correlativamente, el debilitamiento de la distinción entre la vida privada y la laboral terminan por introducir las relaciones, que antes definíamos precisamente como ‘desinteresadas’, en la esfera mercantil.” *El nuevo espíritu...* p. 558.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 570.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 588.

6.-(*La psicologización de las instituciones educativas y el payaso de las bofetadas.*) La escuela, en su función de reproducción de las relaciones sociales (de reproducción de la *estructura de clase*), refleja especularmente estos desplazamientos culturales, sociales y económicos que han desembocado en una suerte de ‘neo-personalismo’, en el que el yo ocupa el lugar del análisis y la prescripción. La crisis de las instituciones tradicionales y la situación de anomía tratan de ser reconducidas desde códigos psicológicos. Este movimiento de privatización del conflicto reduce, en gran medida, los problemas sociopolíticos a problemas psico-pedagógicos, tratando de suturar las fracturas de la sociedad moderna mediante diversas terapias individualizadoras⁶⁷.

La tendencia no es precisamente nueva. Manuel Sacristán, en el texto *El informe al Club de Roma sobre aprendizaje*⁶⁸, ya advertía del

“...rasgo característico de la presente atmósfera intelectual: la subestimación del substrato económico-social de la vida humana organizada. [...] En la ‘resaca de 1968’, en el eclipse de las esperanzas desorbitadas de cambio social radical que se alentaron en la década pasada, *la economía ha dejado de existir (en las cabezas), y por ‘instituciones’ no se entiende nunca las que organizan la reproducción material de la vida*” (el subrayado es nuestro).

En 1991 Julia Varela publicó *El triunfo de las pedagogías psicológicas*⁶⁹. En aquel momento, las ‘pedagogías psicológicas de corte rousseauiano’, aplicadas durante los años 70 en colegios de ‘minorías selectas progresistas’ iban a ser exportadas a la enseñanza pública sin el debate pertinente.

“A diferencia de las pedagogías tradicionales, éstas promueven el juego, la actividad del alumno y el proceso de personalización. La acción educativa, centrada en el niño⁷⁰, debe estar dirigida a satisfacer sus

⁶⁷ Añadamos un apunte sociohistórico: si un país como Finlandia se ha convertido en la primera referencia mundial en materia educativa y presenta los índices más bajos en cuanto a abandono escolar prematuro, no se debe tanto, según creemos, a las políticas de innovación pedagógica o a la formación del profesorado cuanto a las políticas que combaten la desigualdad social y la pobreza infantil persistente, uno de los factores que en mayor medida determinan el fracaso escolar. Si en España la tasa de pobreza infantil es del 16%, en Finlandia tan sólo es del 1%. Como ha mostrado, entre otros autores, Vicenç Navarro, el Estado social en España se encuentra notablemente subdesarrollado comparado con los países de su entorno.

⁶⁸ *Cuadernos de pedagogía*, núm. 77, 1981.

⁶⁹ *Cuadernos de pedagogía*, núm. 198, 1991.

⁷⁰ Sin compartir, por lo (poco) que sabemos, las tesis de Iván Illich respecto a la escolaridad, sí creo que es interesante incluir algunas afirmaciones suyas (incluidas en *Conversación con Iván Illich, Cuadernos de Pedagogía*, núm. 7, 1975). La escuela pública, en su opinión, vendría a ser “un lugar en el cual se produce, bajo supervisión tecnocrática-pedagógica y burocrática-instruccional, el valor que la sociedad más apetece: el saber. La forma del capital internacionalmente más legítima: el *knowledge stock*. En este caso miro la escuela como el espejo en el que la sociedad misma se ve como en una caricatura”. Su crítica, tanto a los expertos en la educación (también llamados ‘niñócratas’) como a la construcción socio-cultural de la niñez, no utiliza paliativos: “En mi vida nunca me encontré una hora completa con un grupo de niños. Evité durante toda mi vida tratar con personajes que ni son infantes ni adultos, sino que quieren ser tratados como niños, o sea pertenecientes a la subcultura humana que se llama la niñez. Me dan naturalmente asco, me molesta profundamente por la conciencia falsa en la que viven, y no tengo ningún trato con ellos. (...) Sólo puedo admirar profundamente la capacidad de muchos de ellos de sobrevivir como seres humanos a pesar del ambiente cotidiano radicalmente destructor. Soy un hombre sumamente consciente de que en mis cuarenta y ocho años de vida se ha cambiado

presuntos intereses, a desarrollar su supuesta espontaneidad y creatividad, en fin, a respetar su específico ritmo de desarrollo evolutivo. En el interior de este sistema teórico-práctico, el concepto de persona adquiere, por tanto, una relevancia especial.”

La persona —antes que racional, ‘substancia individual’—, gracias a la intervención psicológica y pedagógica, siempre revestidas de un aura de científicidad, habría de desarrollarse, de ‘realizarse’, expresando pensamientos y sentimientos, fomentando su creatividad, su originalidad, su singularidad. Los criterios psicológicos, lógico-formales y ‘evolutivos’ en el tratamiento de la niñez desplazan en importancia a

“los materiales necesarios que servirían para transmitir y ayudar a comprender, a los estudiantes, el mundo complejo en el que les ha correspondido vivir. De aquí se deriva la importancia, cada vez mayor, que los expertos en educación confieren a la adquisición de destrezas —cognitivas, de razonamiento, etc.—, frente a la adquisición de los saberes mismos, su preocupación creciente por el *cómo* enseñar, en vez de por el *qué* enseñar.”

Por decirlo brevemente, son las cosas, la historia, la sociedad, es el mundo, lo que tienden a eclipsar estas pedagogías, en beneficio del yo⁷¹.

“Los estudiantes, atrapados entre la escuela y la familia, y sometidos a una atenta *dirección espiritual secularizada*, podrán convertirse en *gente con mucho yo*, pero estarán cada vez más infantilizados y serán menos autónomos: sujetos cada vez más apáticos respecto a lo que los rodea y cada vez más interesados por una supuesta riqueza interior esencializada, que no deja de ser un espejismo.”

(Como afirma la autora, digámoslo como de pasada, estas pedagogías, más que la ‘pérdida de valores’ y las conductas disruptivas o violentas, más que sus altas o bajas retribuciones, más que la desconfianza de las familias, etcétera, son las que contribuyen a una pérdida de autoridad del profesorado y a una cierta ‘proletarización’ y precarización de su función, privado —como, por otra parte, casi todo trabajador o trabajadora poseedores de oficio— del control técnico sobre su labor, de la visión total sobre el proceso y el ‘producto final’, por así decir, pues son desplazados de estas funciones por las prescripciones técnicas del psicólogo escolar o pedagogo, por el experto en educación:

mucho respecto al niño”. En cuanto a la *creación* de la infancia, añadiremos la siguiente cita de L. Boltanski (citado por Julia Varela): “La imagen de la infancia, propia de cada época y de cada clase social, depende, para este autor, de las condiciones objetivas en las que viven los niños, pero también de las reglas por medio de las cuales los adultos pretenden educarlos. Y puesto que «la infancia es menos una *naturaleza* que una definición social, toda puericultura, toda pedagogía, incluso cuando pretende romper con los *prejuicios* anteriores sobre la infancia y adaptarse a la particularidad infantil, suscitan, al enunciar un cuerpo de reglas sistemáticas [...], una definición nueva de lo que es y de lo que debe ser la infancia”.

⁷¹ En este mismo sentido, Rafael Sánchez Ferlosio afirma: “... los conocimientos (...) por su propia condición, exigen que sea él [el estudiante] el que salga a buscarlos fuera, en la pura intemperie impersonal, mostrenca, en la tierra de nadie, en la que, por definición, surgen y están. / Con esta insípida obviedad o perogrullada trato de disipar cualquier equívoco sobre la circunstancia de que los contenidos de enseñanza no pueden nunca adaptarse, en cuanto tales, a las idiosincrasias o a las condiciones personales de los estudiantes, sino que necesariamente han de ser éstos los que tengan que adaptarse a las impersonales condiciones de los conocimientos” (*La hija de la guerra y la madre de la patria*, p. 29).

“Los profesores, sometidos a las prescripciones técnicas de los psicólogos escolares, son cada vez menos una autoridad de saber —legitimada en función de los conocimientos específicos que poseen— y están cada vez más condenados a convertirse en profesionales polivalentes, flexibles y adaptables, en virtud de una verdadera reconversión que los transforma en tutores, animadores pedagógicos, y orientadores, en estrecho contacto con los alumnos y las familias. [...] La identidad profesional de los profesores ya no estará, en consecuencia, vinculada tanto a la formación académica cuanto a la capacidad de cada uno para asimilar las nuevas teorías y prácticas psicopedagógicas en las que deben reciclarse sin fin.”)

Los valores que promueve esta forma de socializar (realización personal, crítica de las jerarquías, creatividad, relaciones personales frente a las basadas en el status) corresponden a un segmento muy concreto de la estructura socio-laboral, a grupos (denominados por la autora ‘nuevas clases medias’) cuyo desenvolvimiento profesional está vinculado a aspectos comunicativos, creativos, relacionales y afectivos exigidos por la ‘sociedad de la información y el conocimiento’, para grupos, en fin, que pueden poner en valor su ‘capital cultural o simbólico’ frente al puro capital económico⁷². Este proceso, por otra parte, tiene lugar dentro de una división internacional del trabajo que reserva a ciertas regiones —como, en teoría, la nuestra, en proceso (más psicomágico que real) de cambio de modelo productivo— la función de especialización en ‘investigación, desarrollo e innovación’ —o, por decirlo de otro modo, el continuo relanzamiento de la obtención de plusvalía relativa mediante la ciencia y la tecnología—, dotando a su tarea de la creación de ‘mayor valor añadido’ frente a las funciones propias de grupos (clases) menos cualificados, más especializados, más rígidos, menos flexibles y adaptables.

Este proceso de construcción del nuevo sujeto-soporte de la acumulación capitalista toma pie, como hemos visto, en la noción de ‘persona’, quedando elidida bajo esta figura la causalidad estructural, los factores sociales y económicos de determinación. Intervenir sobre problemas de este origen proponiendo una suerte de punto de fuga pseudo-resolutorio en el psiquismo individual sólo puede conducir a la frustración, a la desorientación social y a un cierto desfondamiento, al tiempo que a una enloquecida auto-legitimación: se puede estar indefinidamente buscando la solución a un problema (social) en un lugar (psíquico) equivocado, sin cambiar la dirección de la mirada.

⁷² Y añade Julia Varela: “...las personalidades creativas, expresivas, flexibles, adaptables, críticas, pero no conflictivas, comunicativas y polivalentes, son las llamadas al éxito laboral en el mercado de trabajo —en remodelación permanente— de las nuevas profesiones. No es pues una casualidad que las pedagogías psicológicas promuevan —a través de un tipo ideal de alumno, presentado como universal— un tipo particular de personalidad que no es ajena a las aspiraciones de las nuevas clases. Si éstas, por medio de las psicopedagogías y del control simbólico de la escuela, imponen su visión del mundo y sus estilos de vida, como los *mejores y más civilizados*, no sólo podrán acceder a puestos de relevancia social sino que estarán escolarmente legitimados para perpetuarse en ellos.”

El borroso término ‘persona’ (esa ‘metafísica de la interioridad’), de estirpe cristiana, en su uso capitalista, ofrece un espacio ideológico idóneo con el que fomentar la despolitización de las poblaciones en favor de la ‘salvación personal’, oponiendo, digámoslo así, los dramas del yo a la tragedia de los conflictos sociales, siempre en ‘perspectivas de guerra civil’. Frente a cualesquiera terapias de gestión privada del conflicto y el malestar, hay que recordar, con Virchow, que la política es la medicina de las sociedades.

No es lugar éste para merodear en torno a la interesantísima discusión sobre las relaciones entre ‘personalidad’ y ‘ciudadanía’ y las consecuencias respecto a la vida pública asociadas a uno u otro término, así como los distintos formatos políticos a que hacen referencia ya desde antiguo. Los desplazamientos estructurales que hemos comentado han desplazado también hacia el *topos* del yo todos los conflictos sociales, haciendo de la persona el payaso de todas las bofetadas, inerme, en ausencia de proyectos e imaginarios colectivos, ante el capital –ese, dicho en términos casi publicitarios, disolvente universal.

Bibliografía:

- Alonso, L. E., Fernández Rodríguez, C., Nyssen, J. M.: *El debate sobre las competencias. Una investigación cualitativa en torno a la educación superior y el mercado de trabajo en España*, ANECA, 2009.
- Boltanski, L., Chiapello, E.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Ediciones Akal, Madrid, 2002.
- Borja, A., Muñoz, E.: “Con la empresa hemos topado”, Cuadernos de pedagogía, núm. 160, 1988.
- Casal Bataller, J.: “De la escuela al trabajo”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 317, 2003.
- Coll, C.: “Una encrucijada para la educación escolar”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 370, 2007.
- De Haro García, J. M.: “¿Sabe alguien qué es una competencia? De McClellan a la ISO 9000”, Aedipe: Revista de la Asociación Española, núm. 30, 2004.
- Éliard, M.: *El fin de la escuela*, Editorial Unisón Producciones, S.L., Madrid, 2002.
- Frigotto, G.: “Trabajo, tecnología y relaciones humanas”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 309, 2002.
- Illich, I.: “Conversación con Iván Illich”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 7, 1975.
- Laval, C.: “Entrevista a Christian Laval”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 346, 2005.
- Martín, E.: “Evaluación de centros, competencias y mejora del aprendizaje”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 370, 2007.

Pérez Gómez, A. I.: “Reinventar la escuela, cambiar la mirada”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 368, 2007.

OCDE: *La definición y selección de competencias clave*, 2005.

Rul Gargallo, J., Cambra, T.: “Educación y competencias básicas”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 370, 2007.

Sacristán, M, Fernández Buey, F.: “Una estrategia nueva para la Universidad”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 4, 1975.

Sacristán, M.: “El informe al Club de Roma sobre aprendizaje”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 77, 1981.

Sánchez Ferlosio, R.: *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Ediciones Destino, S.A., Barcelona, 2002.

Sennett, R.: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Editorial Anagrama, S.A., Barcelona, 2001.

Tedesco, J. C.: “Educación y sociedad del conocimiento”, Cuadernos de Pedagogía, núm. 288, 2000.

Varela, J.: “El triunfo de las pedagogías psicológicas”, Cuaderno de Pedagogía, núm. 198, 1991.

La doctrina de las ideas en Spinoza

Emilio Garoz Bejarano

1.-La doctrina de las ideas en el DIE. Las ideas como esencias objetivas.

Según Spinoza todo conocimiento parte de una idea verdadera que tenemos en la mente. Para exponer la doctrina de Spinoza sobre las ideas vamos a seguir lo que sobre ésta indica aquél en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Lo primero con que nos encontramos en esta doctrina es lo que acabamos de decir, a saber, que poseemos una idea verdadera a partir de la cual se originan el resto de las ideas. Esta idea surge de manera innata en la mente a partir de lo que Spinoza llama "fuerza natural", es decir, no es una idea que venga propiciada por causas exteriores, lo que equivale a afirmar que es el propio entendimiento quien la forma, sin ayuda de la experiencia. Ahora bien, esta idea, aunque no esté formada por objetos exteriores al propio entendimiento tiene un objeto, puesto que si no no podríamos calificarla de idea, y ese objeto, lo ideado en la idea, tiene por fuerza que ser distinto de la idea misma. Esta es la razón por la cual esa primera idea verdadera puede ser el principio de una cadena de ideas ya que algo distinto de su objeto le da la posibilidad de convertirse a su vez en objeto de otra idea, que a su vez será distinta de su objeto, a saber, la primera idea, y así hasta el infinito. Posiblemente lo más interesante de esta concepción de Spinoza sea la cuestión de que lo que unifica a las ideas con sus objetos es la esencia objetiva. En efecto, si podemos afirmar que una idea es idea de un objeto, siendo distinta de ese objeto, es porque la idea conforma o contiene la esencia objetiva de ese objeto o, más exactamente, la idea es la esencia objetiva del objeto. Consideramos esta cuestión de importancia capital por lo siguiente: los modos están en el entendimiento de Dios como ideas, con lo cual en el entendimiento de Dios se contendrán las esencias objetivas de los modos. Ahora bien, el entendimiento de Dios es infinito y eterno, por lo tanto, todo lo que contiene ese entendimiento tiene a su vez que ser infinito y eterno. Como ese entendimiento contiene las esencias objetivas de los modos, eso quiere decir que esas esencias objetivas habrán de ser infinitas y eternas. Así, la eternidad de los modos salta desde el plano ontológico, entendidos como esencias formales, al plano gnoseológico, entendidos como esencias objetivas. El elemento creemos que fundamental de este problema radica en la distinción que hace Spinoza entre una idea y su objeto entendidos como esencia objetiva y esencia formal. En efecto, una idea será esencia objetiva de un objeto, pero a su vez, en sí mismo, tendrá una esencia formal, que será la idea considerada independientemente del objeto. De ahí se sigue que para entender

una idea en sí misma, o sea, como esencia formal, no es necesario entenderla como esencia objetiva. Las ideas de los modos en el entendimiento de Dios serán esencias formales en tanto que ideas, independientemente de los modos de los cuales son ideas objetivas. Como tales ideas en el entendimiento divino serán eternas y para entender esa eternidad no es necesario acudir a los modos de los cuales son esencias objetivas, sino que las entenderemos en las ideas de los modos como esencias formales. La eternidad de los modos, por lo tanto, se constituye en el plano del conocimiento del entendimiento infinito y, para llegar a conocerla, habrá que acceder al conocimiento de ese entendimiento infinito en el cual se constituyen como ideas, es decir, al entendimiento de la Substancia, independientemente de su existencia como modos en la duración, ya que no debemos olvidar que las ideas son esencias objetivas de los modos, por lo tanto su esencia formal, que es distinta de su esencia objetiva, consistirá precisamente en ser esa esencia objetiva. Si a esto añadimos la consideración de que la idea, en cuanto objetiva, se comporta igual que su objeto, en cuanto real, nos encontramos con que la idea que tengamos del entendimiento divino, en cuanto esencia objetiva de ese entendimiento, se comportará igual que ese entendimiento, es decir, será eterna. Pero ese entendimiento se compone de ideas de modos en cuanto esencias formales, por lo tanto la idea que tengamos será la de esas esencias formales, que son esencias objetivas de los modos y de esta forma nos presentan a los modos como eternos, con lo cual, al conocer el entendimiento de Dios, seremos eternos y nos sabremos eternos.

Lo que queremos decir es que la eternidad de los modos viene dada por sus ideas en la mente de Dios entendidas como esencias formales. Creemos que es así como hay que entender el siguiente pasaje de Spinoza.

"De ahí resulta claramente que, para que se entienda la esencia de Pedro, no es necesario entender la idea misma de Pedro y mucho menos la idea de la idea de Pedro. Es lo mismo que, si yo dijera que, para que yo sepa algo, no me es necesario saber que lo sé y, mucho menos, saber que sé que lo sé; por el mismo motivo que, para entender la esencia del triángulo, no es necesario entender la esencia del círculo. En estas ideas sucede más bien lo contrario. En efecto, para que yo sepa que sé, debo saber primero". (*DIE*, Párrafo 34).

Este será precisamente el concepto de certeza para Spinoza, es decir, las esencias objetivas entendidas como esencias formales, con lo cual creemos que no nos hemos separado ni un ápice de su pensamiento original. A este respecto no podemos estar de acuerdo con Vidal Peña, quien –en su obra *El materialismo de Spinoza*– afirma que en Spinoza la esencia objetiva sería la realidad misma mientras que la esencia formal sería la idea. En primer lugar, creemos que los textos de Spinoza del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* –concretamente aquellos donde dice nuestro autor que "la idea verdadera es algo distinto de su

objeto.... es decir, la idea, en cuanto es esencia formal, puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva también será, en sí misma considerada, algo real", o "Pedro, por ejemplo, es algo real, a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro... dado, pues, que la idea de Pedro es algo real que posee su esencia peculiar, también será algo inteligible, es decir, objeto de otra idea, la cual idea tendrá en sí misma, *objetivamente*, todo lo que la idea de Pedro tiene *formalmente*", o "la certeza no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma... porque certeza y esencia objetiva son lo mismo", o "la idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto en cuanto real", o "la idea debe convenir exactamente con su esencia formal", o el texto mismo de la *Ética* al que hace referencia Vidal Peña al afirmar que la esencia formal es la idea y la esencia objetiva es la realidad "sino que, por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es de tal y cual manera porque de tal y cual manera existen objetivamente en el entendimiento de Dios"¹ - no

1 Por otro lado, en el *Tratado breve*, concretamente en el Apéndice 2º que lleva por título *Del alma humana* encontramos toda una serie de textos que nos ratifican aún más en la consideración de la idea como esencia objetiva, y no como esencia formal. Así, dice Spinoza, entre otras cosas, que "el modo más inmediato del atributo que llamamos pensamiento contiene en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas. Y, de tal forma que, si se admitiera una cosa formal, cuya esencia no estuviera objetivamente en el mencionado atributo, no sería en absoluto infinito ni sumamente perfecto en su género"; dice que "de donde se concluye claramente que, el amor natural, que hay en cada cosa, a la conservación del propio cuerpo, no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva, que hay de tal cuerpo en el atributo pensante"; dice que "además, como para la existencia de una idea o esencia objetiva no se requiere ninguna otra cosa que el atributo pensante y el objeto o esencia formal, es seguro lo que hemos dicho: que la idea o esencia objetiva es el modo más inmediato del atributo"; y dice que "por tanto, la esencia del alma tan sólo consiste, a saber, en que existe una idea o esencia objetiva en el atributo pensante, la cual surge del ser de un objeto, el cual existe de hecho en la Naturaleza". En el mismo *Tratado de la Reforma del Entendimiento* Spinoza afirma al tratar de las propiedades del entendimiento que la primera de ellas es "que implica la certeza, esto es, que sabe que las cosas son formalmente, tal como están objetivamente contenidas en él" *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Párrafo 108). Y, para abundar más en el tema, en los *Principios de Filosofía de Descartes*, Spinoza ofrece unas cuantas muestras indudables de lo que él entiende por "objetivo" y "formal". Así, en la Definición 3 de la Primera Parte, definición precisamente de la realidad objetiva de la idea dice: "Por realidad objetiva de la idea entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea. Se puede llamar igualmente perfección objetiva o artificio objetivo, etc. Porque todo cuanto percibimos como algo que está en los objetos de las ideas está objetivamente en las mismas ideas". Más adelante, en el Axioma 9 de esta Primera Parte, leemos: "Y así también, si alguien pregunta de donde saca el hombre las ideas de su pensamiento y de su cuerpo, no habrá nadie que no vea que las obtiene de sí mismo, *porque contiene formalmente todo lo que contienen objetivamente las ideas*. De ahí que, si el hombre tuviera una idea que contuviera más realidad objetiva que realidad formal contiene él mismo, necesariamente buscaríamos, guiados por la luz natural, fuera del mismo hombre otra causa, que contuviera toda aquella perfección formal o eminentemente. Aparte de que nadie ha indicado jamás, aparte de ésta, otra causa, que concibiera tan clara y distintamente". (Los subrayados son nuestros). Y en este mismo Axioma, unas líneas más adelante, sigue diciendo Spinoza: "De donde se sigue claramente que no se puede dar ninguna causa de las ideas, fuera de aquella que, según acabamos de indicar, todos entendemos clara y distintamente por la luz natural, es decir, aquella en que se contiene formal o eminentemente la misma realidad que ellas contienen objetivamente". Y por si esto fuera poco, en la carta 32 a Henry Oldenburg, volvemos a encontrar lo siguiente: "Por lo que respecta al alma humana también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que yo afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto que es infinito, contienen en sí, objetivamente, toda la naturaleza, y sus pensamientos proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir, que su objeto". (Spinoza, Baruch de: "Carta 32 a Henry Oldenburg", en *Correspondencia*,

dejan lugar a dudas en lo referente a la cuestión de que para Spinoza la idea es la esencia objetiva y el objeto es la esencia formal. En segundo lugar, las conclusiones podrían venir desde dos vertientes. Por un lado, en el alma se identifican esencia objetiva y esencia formal, es decir, el alma es esencia objetiva del cuerpo y es esencia formal en tanto en cuanto es objeto de una idea en el entendimiento de la Substancia. Esto nos abriría paso a una segunda consideración que radicaría en saber que es lo que entiende Vidal Peña cuando dice que la esencia objetiva es la realidad misma. Creemos que en Spinoza, como en todos los racionalistas, la realidad sólo es tal en cuanto que pensada, es decir, el objeto sólo es objeto en tanto que objeto de conocimiento. De este modo, el afirmar que el objeto es esencia formal no se contradiría con la concepción escolástica de lo objetivo y lo formal, pues el objeto sería esencia formal en tanto en cuanto es objeto de una idea en el alma. Esto no explica, naturalmente, que Vidal Peña lo considere como esencia objetiva, ni que sea la realidad misma, pero al menos nos da una idea de por donde se puede encauzar el, para nosotros, error de Vidal Peña.

De hecho, la consideración de lo objetivo y lo formal procede en Spinoza -como otras muchas cosas- de Descartes. En las Primeras Objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*, prácticamente empezando el texto, Descartes afirma que una idea es "la cosa misma pensada en tanto que está objetivamente en el entendimiento". Esta definición es la misma que hemos visto que recoge Spinoza y la misma que nosotros interpretamos. En efecto, para Descartes, lo mismo, repetimos, que para Spinoza, la idea es la esencia objetiva de la cosa, es aquello de la cosa que objetivamente se encuentra en el entendimiento, con lo cual la cosa misma no podría ser esencia objetiva. ¿Es posible otra consideración de la cosa que no sea en cuanto pensada?. Para Descartes y para Spinoza creemos que no pero esto no es óbice para dejar de considerar a la idea como esencia objetiva de la cosa. ¿Qué ocurre con la esencia formal?. Creemos que es aquí donde está el problema de Descartes y lo que quizá quiera dar a entender Vidal Peña al referirse a Spinoza. Pues Descartes dice, en este mismo texto, que estar algo objetivamente en el entendimiento es que "el acto del entendimiento cumple la forma de un objeto", con lo cual podría considerarse que el entendimiento es esencia formal del objeto. Ahora bien, creemos, por un lado, que Descartes ya ha dejado dicho que la idea es esencia objetiva, y, por otro, cuando Descartes dice que "el acto del entendimiento cumple la forma de un objeto" se está refiriendo a que el entendimiento se adecua a una forma que intrínsecamente es del objeto, y

Madrid, Alianza Editorial, 1988). Creemos que todo lo que antecede resulta suficiente para poder afirmar que Spinoza entiende por esencia objetiva a la idea y por esencia formal al objeto de esa idea, o la cosa en sí misma en cuanto objeto de una idea.

no del entendimiento. Con lo cual la esencia formal, la forma, estaría en el objeto y no en el entendimiento que representaría objetivamente la forma de ese objeto. Además, esto nos hace pensar que para Descartes en el entendimiento coincidirían esencia objetiva y esencia formal, siendo la idea la esencia objetiva que representa una esencia formal, idea que creemos que también mantiene Spinoza, puesto que para él la verdad no sería otra cosa que la adecuación del entendimiento con la cosa, es decir, la conjunción en el entendimiento de una esencia objetiva, la idea, y una esencia formal, el objeto.

2.-La distinción entre ideas. La substancia.

Una vez que Spinoza ha demostrado la existencia de una idea verdadera a partir de la cual parten el resto de las ideas, pasa a intentar determinar cuál es esa idea verdadera. Si todas las ideas que posee el entendimiento humano se refieren, de una u otra manera, a la Naturaleza, es decir, si son esencias objetivas de esa Naturaleza, parece claro que esa idea ha de ser la de la Naturaleza o la de la Substancia entendida como objeto, es decir, como esencia formal. No la esencia formal, sino la esencia objetiva de esa esencia formal. Por lo tanto, la búsqueda de esa primera idea verdadera ha de llevarnos necesariamente al conocimiento de la Substancia y de su esencia formal, que constituirá la esencia objetiva de nuestro entendimiento.

A partir de aquí Spinoza va a distinguir entre la idea verdadera, clara y distinta y las ideas confusas o ficticias, las ideas falsas y las ideas dudosas.

Con respecto a las ideas confusas, Spinoza las califica también de ideas ficticias, pues considera que estas ideas son producto de una ficción de la imaginación. En efecto, Spinoza considera que toda idea tiene como objeto a algo existente, por lo tanto, las ideas ficticias estarán referidas a objetos de los cuales se finge su existencia o no existencia. Este fingimiento no puede ser realizado sobre objetos que existan necesariamente, o que sean imposibles, puesto que si son necesarios o imposibles no se puede fingir que son posibles. El fingimiento, por lo tanto, sólo se puede aplicar a objetos posibles, es decir, a objetos que puedan existir de una forma o de otra, o a objetos que pueden no existir, pues aunque esos objetos existan de una determinada manera con la necesidad que implica su derivación de la Substancia, nada impide que el entendimiento haya caído o pueda caer en el error considerándolos de forma distinta. Se pueden tener, por lo tanto, ideas ficticias o confusas sobre los modos, pero no sobre la Substancia que existe necesariamente.

Spinoza afirma que no solamente no es posible fingir sobre la existencia de los modos, sino tampoco sobre su esencia, es decir, no podemos pensar que esa esencia sea distinta a como la

conocemos. Lo que a nuestro entender está diciendo Spinoza es que no podemos pensar mal, equivocarnos, sobre las cosas que conocemos. Podemos decirlo, es decir, el lenguaje puede fingir o ser falso, pero no el pensamiento, lo cual equivale a decir que podemos decir cosas que no pensamos.

"Del mismo modo, por ejemplo, que antes hemos visto que, mientras pensamos no podemos fingir que pensamos y que no pensamos, así también una vez que hemos conocido la naturaleza del cuerpo, no podemos fingir una mosca infinita; e igualmente, después que hemos conocido la naturaleza del alma, no podemos fingir que es cuadrada, aunque podamos expresar todas esas cosas con palabras" (*DIE*, Párrafo 58).

Consideradas las ideas ficticias Spinoza pasa a considerar las ideas falsas. Según él, la idea falsa se produce por un asentimiento, es decir, se toma la idea que no es verdadera por verdadera y se cree que es verdadera. Las ideas falsas, al igual que las ficticias, de las que provienen, se pueden referir a la existencia o a la esencia de las cosas. Con respecto a las ideas falsas sobre la existencia Spinoza afirma lo mismo que de las ficticias, a saber, que si una cosa es necesaria no es posible tener una idea falsa sobre su existencia, lo cual implica una suerte de argumento ontológico, puesto que si Dios existe necesariamente no es posible tener una idea falsa sobre su existencia, es decir, no es posible pensar que no existe. Y tiene el mismo defecto que todo argumento ontológico, a saber, si afirmo que Dios existe necesariamente y por lo tanto no puedo pensar que no existe, tengo una idea sobre Dios, con lo cual se está cometiendo la petición de principio que se comete en todo argumento ontológico.

Las ideas falsas sobre la esencia procederían de "percepciones confusas" con lo cual nos encontraríamos en la misma situación anterior, es decir, si se tiene una idea clara y distinta sobre una cosa no se puede tener una idea falsa sobre ella. El entendimiento no puede pensar mal sobre una cosa que conoce, con lo cual la idea falsa provendría de un error del entendimiento. Aquí introduce Spinoza el concepto de verdad o de "forma de la verdad" que en fondo se reduce a una adecuación del entendimiento con la cosa. En efecto, Spinoza habla de dos determinaciones de la verdad con respecto al entendimiento: una extrínseca, según la cual la verdad se da cuando el entendimiento se adecua a algo exterior a él y otra intrínseca, según la cual el entendimiento se adecua a un objeto que se da en el propio entendimiento. Según esta determinación el pensamiento nunca podría no ser verdadero, pues siempre se adecuará con el objeto que él mismo produce. A esta determinación hay que añadirle lo dicho anteriormente, es decir, que el pensamiento no puede pensar mal si conoce lo que piensa, lo cual viene a querer decir que un pensamiento que conoce una esencia formará una idea

verdadera de esa esencia y se adecuará el pensamiento, que por lo tanto será verdadero, con la esencia, que también es verdadera. Lo cual vendría a querer decir que, según esta determinación intrínseca, la verdad es la adecuación de la verdad del pensamiento con la verdad de la cosa.

"En efecto, por lo que respecta a aquello que constituye la forma de la verdad, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso, no sólo por una determinación extrínseca sino, sobre todo, por una denominación intrínseca. Pues, si un artífice concibe correctamente una obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera vaya a existir; el pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra. En cambio, si alguien dice que Pedro, por ejemplo, existe, pero no sabe que Pedro existe, ese pensamiento, respecto a ese tal, es falso, o, si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro exista realmente. El enunciado 'Pedro existe' tan sólo es verdadero respecto a aquél que sabe con certeza que Pedro existe" (*DIE*, Párrafo 69).

Con este aparato conceptual en la mano Spinoza analiza las ideas dudosas. Las ideas dudosas serán aquellas que no se aparezcan con claridad y distinción, con lo cual una idea clara y distinta no puede resultar dudosa. Lo que está pretendiendo Spinoza al realizar esta consideración sobre las ideas dudosas es claramente criticar el pensamiento de Descartes, que consideraba como dudosa la idea de Dios, que para Spinoza es la idea verdadera, clara y distinta y por lo tanto no podemos dudar de ella. Descartes no puede dudar de la idea de Dios, por lo tanto, si duda, simplemente estará diciendo que duda, pero no será una duda real.

"De lo anterior se sigue que no podemos poner en duda las ideas verdaderas, porque quizás exista algún Dios engañador, que nos engañe incluso en las cosas más ciertas, a menos que no tengamos una idea clara y distinta: es decir, si examinamos el conocimiento que tenemos del origen de todas las cosas y no hallamos nada, que nos enseñe que Dios no es engañador, con el mismo tipo de conocimiento con que comprobamos, al examinar la naturaleza del triángulo, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, en cambio, si tenemos de Dios el mismo conocimiento que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda". (*DIE*, Párrafo 79).

3.-Orden y conexión de las ideas.

Vamos a hacernos eco ahora de la Proposición VII de la Segunda parte de la *Ética*, en la cual Spinoza dice que "el orden y conexión de las ideas es el orden y conexión de las cosas". Esta proposición ha dado origen a la teoría del paralelismo, según la cual a todo modo de la extensión correspondería un modo del pensamiento y viceversa. Nosotros la interpretamos de una manera ligeramente distinta. Según esta proposición podríamos afirmar que a toda esencia formal corresponde una esencia objetiva, y que a toda esencia objetiva corresponde una esencia formal. Dios tiene en su entendimiento esencias objetivas de los modos, que a su vez son esencias formales. Esas esencias formales como esencias objetivas en el

entendimiento infinito son eternas e infinitas, puesto que están en el entendimiento eterno e infinito, por lo tanto las esencias formales (modos) con las que se corresponden como esencias objetivas (esencias de los modos) serán también eternas e infinitas. El supuesto paralelismo, creemos, no se da a un nivel meramente existencial, sino de conocimiento. Los modos serían eternos en cuanto esencias formales que se corresponden con unas esencias objetivas que a su vez serían esencias formales como objetos de las esencias objetivas en el entendimiento infinito de Dios o la Substancia.

En la Demostración de esta Proposición, sin embargo, aparece una idea que hace de la concepción de Spinoza una concepción totalmente original. En efecto, en principio, podría parecer evidente que, puesto que el entendimiento de Dios o de la Substancia es infinito, en el sentido de que el atributo del Pensamiento constituye la esencia de la Substancia -y, siendo esa Substancia infinita el Pensamiento también habría de serlo-, el hecho de que alma y cuerpo estén unidos en la mente de Dios provendría de ese rasgo de infinitud. Siendo la mente de Dios infinita, por fuerza habrá de conocerlo todo, tanto lo presente como lo pasado y lo futuro, tanto el cuerpo como el alma. Sin embargo, Spinoza niega de forma tajante esta idea. Si alma y cuerpo permanecen unidos en la mente de Dios no es porque ésta sea infinita, sino porque la afectan como afecciones de la Substancia. El papel del cuerpo y del alma en su formación como ideas en el entendimiento de la Substancia no es, por lo tanto, un papel pasivo, es decir, no se conforman como tales por ser ideas de Dios, no son esencias formales que se convierten en esencias objetivas por el hecho de ser ya esencias formales, sino todo lo contrario, es un papel activo, se conforman como ideas precisamente porque afectan a ese entendimiento infinito, es decir porque se constituyen en objetos de ese entendimiento y, por consiguiente, son esencias formales que se constituyen en esencias objetivas en la mente de Dios. El papel que va a jugar esta consideración en el pensamiento de Spinoza es clave, puesto que si cuerpo y alma se constituyen de forma activa en esencias objetivas en la mente de Dios y la mente de Dios es infinita, también aquellas como esencias objetivas serán infinitas. Pero resulta que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas", por lo tanto, si cuerpo y alma son infinitos como esencias objetivas en la mente de Dios, también lo serán como esencias formales.

"Además, no se sigue que esta idea o conocimiento del alma se de en Dios en cuanto es infinito, sino en cuanto es afectado por otra idea de una cosa singular. Ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, luego esta idea o conocimiento del alma se sigue en Dios, y se refiere a Dios, del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo." (Spinoza, *Ética*, II, Prop. XX. Dem.)

Esta concepción tiene su piedra de toque en el escolio de la Proposición siguiente, la XXI donde Spinoza va a decir que cuerpo y alma son lo mismo. En efecto, como ya vimos, el alma es la idea del cuerpo y su esencia formal consiste en ser precisamente esa idea, de tal manera que el cuerpo será el cuerpo en su esencia formal y el alma será el cuerpo en su esencia objetiva, es decir, en su idea. Esta idea explicaría la unión entre cuerpo y alma. Ahora bien, alma y cuerpo serían lo mismo pero concebidos desde atributos distintos. Por un lado, el alma sería un modo del atributo del pensamiento y el cuerpo un modo del atributo de la extensión, pero, por otro lado, serían lo mismo concebidos bajo el atributo del pensamiento y en ese caso serían concebidos desde el punto de vista de la esencia formal del alma y la esencia objetiva del cuerpo y serían lo mismo desde el atributo de la extensión, concebidos como esencia formal y objetiva del cuerpo. La idea que inmediatamente salta a la mente cuando se considera esta cuestión es que el cuerpo está en la base de toda la concepción, es decir, que la materia es el cimiento sobre el que se edifica la unión entre el alma y el cuerpo.

"... el alma y el cuerpo son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión; por lo cual, la idea del alma y el alma misma son una sola y la misma cosa, concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber, el Pensamiento." (Spinoza, *Ética*, II, Prop. XXI. Esc.).

A este respecto creemos que Gueroult se equivoca cuando afirma o deduce que, puesto que existe necesariamente en la Substancia una idea del alma, el alma consiste fundamentalmente en ser una idea en la mente de Dios². No debemos olvidar que la esencia del alma consiste en ser idea del cuerpo. Así, la existencia del alma vendrá dada fundamentalmente por esa idea del cuerpo y, por lo tanto, por el cuerpo que conforma su esencia objetiva en el alma. El error de Gueroult proviene de su consideración de la idea de la idea. De esta forma, él considera que habría en el entendimiento de la Substancia una idea de la idea del alma como idea del cuerpo que a su vez también constituiría o conformaría el cuerpo existente, con lo cual la esencia del alma no consistiría en ser idea del cuerpo, sino en ser idea en la mente de la Substancia, y así creería salvar Gueroult el hecho de que la esencia del alma esté constituida por la idea imaginativa resultante de la existencia actual del cuerpo. El único problema que se le plantea a Gueroult es que para explicar que la esencia del alma consiste en ser idea del cuerpo ofrece una explicación idealista que no toma en cuenta precisamente al cuerpo. Nosotros creemos que habría que partir precisamente del cuerpo y entender la idea del cuerpo, no como idea de una existencia sometida a la imaginación, sino como idea de la potencia de

² De l'Âme, idée du corps, une idée est nécessairement donée en Dieu, leur effet, Dieu, a la idée de tout ses modes, et l'Âme étant uno de ces modes, Dieu en a nécessairement l'idée. Donc l'Âme soit nécessairement donée en Dieu." (Gueroult M.: *Spinoza II: l'Âme (Ethique II)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, Pág. 246).

existir del cuerpo. De esta forma, el cuerpo existiría necesariamente y el alma se formaría una idea necesaria del cuerpo en la cual consistiría su esencia. A su vez, la Substancia tendría una idea de la idea del alma necesariamente, pero eso no significaría que la esencia del alma fuera ser idea en la mente de la Substancia, sino todo lo contrario: porque el alma es idea del cuerpo, y el cuerpo es un modo que expresa la esencia eterna e infinita de la Substancia, debe el entendimiento divino tener una idea del alma.

Y va a volver sobre el mismo tema en la Carta 64 a G.H. Schuller donde se reafirma, a nuestro entender, en la idea de que el alma, siendo la esencia objetiva de un cuerpo, sólo tiene capacidad de entender con respecto a ese cuerpo del cual es esencia objetiva y que existe en acto³. Es decir, que la existencia del alma viene dada por la existencia efectiva del cuerpo, lo que redundaría en la idea ya expresada anteriormente al respecto de que toda la concepción spinoziana referente a la unión entre cuerpo y alma descansa en la materia como su base y fundamento. Materia que, como también hemos podido comprobar, es eterna e infinita.

A este respecto quizás resulte interesante detenernos un momento en la interpretación de Martial Gueroult de la concepción de Spinoza de las "ideas de ideas", o lo que el llama "paralelismo intra-cogitativo" (*parallélisme intra-cogitatif*). Parte Gueroult de dos concepciones: la primera es que toda idea es una idea de la idea, puesto que todas las ideas en el alma o en el entendimiento humano han sido puestas por el entendimiento divino, por lo tanto todas las ideas que hay en el alma serían ideas en el entendimiento de la Substancia y en este sentido serían ideas de ideas. La segunda de las concepciones de partida de Gueroult es que la idea de la idea es la "forma" de la idea, en tanto en cuanto sería la idea tomada en sí misma y no en relación a su objeto, es decir, en tanto en cuanto sería esencia formal y no esencia objetiva. Ahora bien, una de estas ideas es la idea adecuada de la esencia de la Substancia, la cual contiene objetivamente todas las perfecciones de la Substancia, y también objetivamente, puesto que el objeto de la idea adecuada de la esencia de la Substancia serían las perfecciones de la Substancia. Pero como idea de idea también ha de existir, entonces, aunque esto no lo diga Gueroult, una idea adecuada de la Substancia en el alma humana (puesto que el alma humana ha de tener una idea de la Substancia que pueda a su vez ser considerada formalmente) y esta idea tendría también como objeto a todas las perfecciones de la Substancia, es decir, sería esencia objetiva de esas perfecciones y por lo tanto su esencia formal consistiría en esas perfecciones, puesto que también contendría formalmente esas

3 "... la esencia del alma sólo consiste en que es la idea de un cuerpo que existe en acto; y por tanto el poder de alma de entender tan sólo se extiende a las cosas que contiene esta idea del cuerpo o a las que se siguen de esa idea." (Spinoza, Baruch de: "Carta 64 a G.H. Schuller", en *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988).

perfecciones al ser idea de la idea del entendimiento divino, y por lo tanto forma de esa idea. Pero el alma es ante todo esencia objetiva del cuerpo, de manera que esas perfecciones habrán de estar también en el cuerpo, puesto que la esencia formal del alma consiste en ser esencia objetiva del cuerpo, y si formalmente el alma posee esas perfecciones también ha de poseerlas objetivamente y por lo tanto el cuerpo, objeto de la idea, ha de poseer esas perfecciones formalmente. El entendimiento humano, como muy bien concluye Gueroult, es idéntico al entendimiento infinito⁴, y por lo tanto posee la idea adecuada de la Substancia. Pero si posee esa idea, objetivamente poseerá las propiedades de la Substancia, en tanto esencia objetiva de la Substancia y por lo tanto las poseerá también formalmente. El entendimiento humano será así formalmente infinito, pero, como esencia objetiva, a su vez, del cuerpo, no puede poseer esas perfecciones formalmente si no las posee objetivamente, por lo tanto, su esencia objetiva será infinita. Pero si es infinito en su esencia objetiva, y ésta es la idea del cuerpo, el cuerpo, formalmente, habrá de poseer esas perfecciones por la misma razón: ya que su esencia objetiva, el alma, las posee, no puede su esencia formal, el cuerpo mismo como objeto, no poseerlas. El posible círculo vicioso que podría darse en esta cuestión es muy bien salvado por Gueroult al afirmar que la idea adecuada de la Substancia no está supuesta en el entendimiento humano, sino que se da efectivamente en él, al ser idéntico al entendimiento de la Substancia.

No estaríamos de acuerdo, sin embargo, con la división que a este respecto hace Gueroult de las ideas. En efecto, él opina que las ideas pueden ser consideradas desde tres puntos de vista: con relación a su objeto, sea éste, añadimos nosotros, un modo de la extensión u otra idea, la idea sería una esencia objetiva de ese objeto; con relación a sí misma, independientemente de su objeto, sería una esencia formal, y como idea de la idea, sería una "forma", dice Gueroult, una esencia o naturaleza. Nosotros opinamos, sin embargo, que la idea de la idea no debe ser considerada en un respecto distinto del de las esencias objetivas o las esencias formales. En efecto, una idea de una idea es una idea que tienen como objeto, no a una cosa o modo de la extensión, sino a otra idea. Así, la idea de la idea sería, por un lado, esencia objetiva de la idea que es su objeto y, por otro lado, considerada en sí misma, independientemente de la idea de la que es objeto, será esencia formal, que su vez puede ser objeto de otra idea. Pero no vemos, en el pensamiento de Spinoza, como la idea de una idea

4 "Notre propre entendement, en tant qu'il est identique avec l'entendement infini, c'est-à-dire, en tant qu'il a la idée adéquate de Dieu, peut affirmer avec une absolue certitude que ce qu'il connaît de la nature de Dieu en tant ce qu'il peut en déduire, il le connaît comme Dieu même le connaît, c'est-à-dire, tell que cela est in soi." (Gueroult M: Ibid.)

puede ser considerada como una "forma" distinta de su esencia formal. Sólo hay dos maneras posibles de considerar a las ideas, no ya en Spinoza, sino en general: o referidas a un objeto, y entonces son esencias objetivas, o referidas a sí mismas y entonces son esencias formales. No cabe hablar de que la idea de una idea es una forma porque no hay un tercer modo de considerar a las ideas. Y la idea de una idea es, ante todo una idea. A no ser que se piense que esa idea de la idea que consideramos, o considera Gueroult, como una forma, es la idea primera de la que parten las demás. Pero en este caso tampoco podríamos hablar de un tercer respecto distinto de las esencias formales y las esencias objetivas, puesto que esa idea tiene a su vez que poder ser objeto de otras ideas para que pueda darse la posibilidad del conocimiento. Así, sería esencia formal considerada en sí misma y esencia objetiva considerada ese su idea.

Creemos que es por esta consideración de las ideas de ideas como formas por lo que Gueroult tiene dificultades a la hora de formular lo que él llama "paralelismo intracogitativo". En efecto, así como el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las ideas (y, por lo tanto, que el orden y conexión de las cosas, algo que parece olvidar Gueroult). Las cosas serían esencias formales y las ideas serían esencias objetivas de esas cosas, de la misma manera que las ideas serían esencias formales en tanto objetos y las ideas de las ideas serían esencias objetivas de esas ideas. Pero si se considera "forma" a la idea de la idea se rompe el paralelismo, pues no se ve cómo la idea de la idea, como forma, podría ser equivalente a la idea como esencia objetiva. Pero, repetimos, creemos que esta dificultad es falsa, y por lo tanto irreal la solución que le da Gueroult, desde el momento en que una idea de idea sólo puede ser considerada o como esencia objetiva o como esencia formal, pero nunca como forma. La "forma" de la idea, la idea considerada en sí misma, sería una esencia formal, y la idea respecto a un objeto sería una esencia objetiva.

A partir de esta consideración no podemos estar de acuerdo entonces con la opinión de Gueroult de que el paralelismo tendría su origen en la Substancia y no en la naturaleza, es decir, que el encadenamiento de cosas-ideas-ideas de ideas empezaría por la idea de la idea y no por la cosa. Dos son las circunstancias que llevan a Gueroult a opinar de esta forma: 1º, que existe una idea que es en sí misma forma, por lo tanto no es esencia formal ni esencia objetiva, y no es ni puede ser objeto de otra idea. Esta consideración ya la hemos rebatido más arriba y no creemos conveniente insistir más en ella; 2, que la idea que el alma tiene del cuerpo es una idea imaginativa, o una idea que proviene de la imaginación. De esta forma el paralelismo entre el orden y conexión de las cosas y el orden y conexión de las ideas no se

produce a partir de las cosas -lo que él llama paralelismo extra-cogitativo- porque, al ser la idea del cuerpo una idea de la imaginación, no podríamos conocer, ni ahora ni nunca, el verdadero orden y conexión de las cosas y por lo tanto tampoco afirmar que es el mismo que el de las ideas. Esta idea nos confunde, al menos en alguien como Gueroult. En efecto, Gueroult considera que la idea del cuerpo es una idea de la imaginación porque el cuerpo afecta al alma para formarse esa idea. Ahora bien, si esta es la razón por la que la idea del cuerpo es una idea falsa entonces estaría considerando Gueroult que lo que afecta al alma es la existencia del cuerpo, puesto que esta existencia es objeto de la imaginación, y en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* afirma Spinoza que las ideas falsas y ficticias provienen o de la existencia o de la esencia de las cosas, pero puesto que la idea del cuerpo es imaginativa, y la imaginación se refiere a la existencia, entonces el alma estaría afectada por la existencia del cuerpo y no por la esencia. Ahora bien, la esencia del alma es ser idea del cuerpo, y si esta idea es imaginativa y por lo tanto falsa y ficticia, resultaría que la esencia misma del alma sería falsa y ficticia, lo cual es un absurdo. Por lo tanto, consideramos que cuando Spinoza afirma que el alma es afectada por el cuerpo se está refiriendo a que es afectada por la esencia del cuerpo. De la esencia del cuerpo también pueden surgir ideas falsas y ficticias, pero en el tercer género de conocimiento el alma conoce la esencia del cuerpo como idéntica a la esencia de la Substancia, de tal manera que la idea que el alma se forma del cuerpo es una idea adecuada, clara y distinta, y por lo tanto verdadera y por eso su esencia puede consistir en ser idea del cuerpo. El cuerpo es esencia objetiva en el alma, pero sólo desde su esencia formal puede ser esencia objetiva, por lo tanto idea, y así el alma en su esencia formal puede consistir en ser esencia objetiva del cuerpo. De esta forma el alma puede conocer adecuadamente el orden y conexión de las cosas y puede, por lo tanto, fundarse el paralelismo a partir de las cosas y no a partir de la Substancia.

Esta idea puede ser rebatida tomando como base la afirmación de Spinoza de que la idea del alma es la idea de una cosa existente en acto. Así, lo que afectaría al alma para formarse la idea de la cosa sería la existencia de la cosa y esta idea sería entonces una idea de la imaginación. Sin embargo, si esto fuera así, estaríamos de nuevo metidos de lleno en el problema, puesto que entonces habría que considerar que la esencia del alma, consistente en ser idea del cuerpo, sería falsa o ficticia, por provenir esa idea de la imaginación. Lo cual contradiría a su vez la lógica interna del sistema spinoziano que mantiene que la esencia del alma es una con la esencia de la Substancia. Por lo tanto, cuando Spinoza afirma que la idea del alma es una idea de la cosa existente en acto sólo puede estar refiriéndose a una idea que

se forma a partir del tercer género de conocimiento, y por lo tanto la existencia de la cosa que afecta al alma sería la existencia producida por la potencia infinita de existir que es la esencia del cuerpo. Por lo tanto lo que hace el cuerpo es tener una idea de la existencia del cuerpo según ésta está implicada en su esencia como potencia infinita de existir. Lo que haría el alma, entonces, sería tomar conciencia de su potencia infinita de existir y de la existencia implicada por esa potencia. De esta manera, o Spinoza contradice su lógica interna, o la existencia en acto está implicada directamente por la potencia infinita de existir, es decir, la existencia en acto es una expresión de la potencia infinita de existir que constituye la esencia del modo.

5.-De la esencia a la existencia. Los modos.

La cuestión que resulta inevitable y es necesario aclarar en este momento es cómo se puede dar el salto de la esencia de los modos a la existencia de los mismos, es decir, cómo y por qué podemos decir que de la idea de que la esencia del cuerpo es eterna e infinita se deduce que la existencia del cuerpo es también eterna e infinita. Creemos que este paso está implícito en la Proposición XIII de la Segunda Parte de la *Ética*. Pero antes de analizar este texto conviene recordar algo sobre las ideas y la relación que, como ideas, se establece entre el cuerpo y el alma. Lo que queremos traer ahora a colación es el hecho de que, en el pensamiento de Spinoza, las ideas se expresan en términos de esencias. Así, el alma, como idea del cuerpo, es esencia objetiva de ese cuerpo, es decir, de la esencia formal de ese cuerpo. Y el alma como esencia objetiva tendrá a su vez una esencia formal -que consiste en ser esencia objetiva del cuerpo- que será esencia objetiva en la mente de la Substancia. Podríamos establecer, pues, una línea de las ideas de la siguiente forma: la esencia formal del cuerpo sería la esencia objetiva del alma, que sería la esencia formal del alma que sería la esencia objetiva o idea en la mente de la Substancia.

Entremos ya en la Proposición concreta. En ella dice Spinoza que el objeto de la idea del alma es un cuerpo existente. Por lo tanto, la esencia formal del cuerpo de la cual el alma es esencia objetiva consiste en existir. El cuerpo como esencia formal tendría como rasgo distintivo la existencia y si el alma lo capta como esencia objetiva, si el alma es capaz de convertir en objetiva una esencia formal es porque el cuerpo existe. Por lo tanto, la esencia objetiva del alma, la idea del alma, que constituye su esencia formal es la del cuerpo como existente. El hecho de que la idea del alma tenga que ser precisamente el cuerpo y no otra cosa viene explicado en la Demostración de la Proposición. Si nosotros tenemos ideas, si nuestra alma es capaz de formarse ideas, es porque se encuentra afectada de muy diversos

modos, y como esas afecciones se dan en la mente de la Substancia de la misma manera, siendo el alma un producto del atributo esencial del Pensamiento, esas afecciones producen las ideas en el alma humana. Esas afecciones que producen las ideas provienen siempre del cuerpo, por lo tanto las ideas que se forma el alma tienen que ser ideas referidas necesariamente al cuerpo. Esta sería la primera determinación por la cual Spinoza considera que el alma es idea del cuerpo. La segunda vendría dada por una relación de causa-efecto. Efectivamente, si el alma se formase ideas desde otra cosa que no fuera el cuerpo, es decir, si hubiera una causa de las ideas del alma distinta del cuerpo, deberíamos tener una idea de esa causa. Sin embargo, en el alma sólo existe la idea del cuerpo como causa de las afecciones que producen las ideas y la idea de la Substancia como causa inmanente de toda la Naturaleza, y por lo tanto también del alma y del cuerpo como modos. Por lo tanto, al no existir en nuestra alma más que estas dos ideas, resulta necesario que sea el cuerpo la causa de las ideas del alma que no se refieren directamente a la Substancia.

"Por otra parte, si hubiese también otro objeto del alma además de un cuerpo, dado que nada existe de lo que no se siga un efecto, debería haber necesariamente en nuestra alma una idea de ese efecto. Ahora bien, no hay idea alguna de él. Por consiguiente, el objeto de nuestra alma es un cuerpo existente, y no otra cosa." (Spinoza, *Ética*, II, Prop. XIII, Dem.)

Esta Proposición enlaza con el Corolario de la Proposición VIII de esta misma Segunda Parte de la *Ética*, donde Spinoza se hace definitivamente cargo del paso de la esencia a la existencia de los modos y de su inclusión en la duración. En dicho Corolario dice Spinoza lo siguiente:

"De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, *su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe una idea infinita de Dios*, y cuando se dice que las cosas singulares existe, no sólo en la medida en que estarán comprendidas en los atributos de Dios, sino habida cuenta de su duración, entonces sus ideas implican también es existencia, atendiendo a la cual se dice que duran." (*Las cursivas son nuestras*).

La existencia de los modos, así, viene dada directamente por la esencia de la Substancia, en el sentido de que si esos modos existen es porque están incluidos en los atributos de la Substancia que conforman su esencia. Si la esencia formal de los modos existe como consecuencia de su derivación de la esencia de la Substancia, su esencia objetiva, sus ideas, tienen que existir necesariamente porque existen como esencia objetiva en la mente de la Substancia que les da la existencia. Es decir, que los modos, tanto en su esencia formal como en su esencia objetiva existen como expresión de la esencia de la Substancia. Las cosas, por lo tanto, existen no sólo en esencia, sino de una manera efectiva precisamente porque se derivan de la esencia de la Substancia. Ahora bien, puesto que las esencias objetivas de las cosas

existen también en la mente de la Substancia, esas ideas, esas esencias objetivas, implican la existencia efectiva y real de las esencias formales de los modos. De este modo Spinoza puede dar el paso de la esencia a la existencia y nosotros podemos afirmar que, puesto que existen las esencias objetivas de los modos en la mente infinita de la Substancia como derivadas de su esencia y por lo tanto eternas e infinitas, su existencia implicada por ellas, ha de ser también eterna e infinita.

Esta idea resurge de nuevo en la Demostración de la Proposición XI de esta Segunda Parte de la *Ética*. Allí afirma Spinoza que la esencia del ser humano está constituida por una serie de modos de los atributos de Dios, y de esos modos el primero es la idea. Ahora bien, esa idea que constituye la esencia del ser humano ha de ser la idea de un cuerpo o modo de la extensión, pues en caso contrario, siendo la idea la esencia objetiva de una esencia formal, si no existiese la esencia formal, tampoco existiría la esencia objetiva. Ahora bien, la idea que nosotros tenemos no es la idea de una cosa infinita: la esencia formal de la cosa por lo tanto, según Spinoza, no podría ser infinita. Pero si la esencia formal no es infinita no puede serlo tampoco la esencia objetiva, y así el alma no sería tampoco infinita. Entonces, si el alma no fuera infinita como esencia objetiva del cuerpo tampoco lo sería como esencia formal y, no siéndolo como esencia formal, tampoco podría serlo como esencia objetiva en la mente de la Substancia. Sin embargo, resulta que la mente de la Substancia es infinita y por lo tanto no puede contener ideas o esencias objetivas finitas. Así, el alma como esencia objetiva en la mente de la Substancia ha de ser infinita. Pero si es infinita como esencia objetiva también ha de serlo como esencia formal, puesto que una idea implica la existencia del objeto ideado. La esencia formal del alma y la esencia objetiva del cuerpo coinciden, por lo que si el alma es infinita en su esencia formal también ha de serlo el cuerpo en su esencia objetiva y, por la misma razón, el cuerpo como esencia formal también ha de ser infinito. Creemos que la lógica interna del sistema de Spinoza no conduce a otra solución a no ser que se fuerce en exceso esa misma lógica.

"La esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber, por modos de pensar, de todos los cuales es la idea, por naturaleza, el primero, y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo. Y así, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. Pero no la idea de una cosa inexistente, pues en ese caso no podría decirse que existe la idea misma. Se tratará, pues, de la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita, ya que una cosa infinita debe existir siempre necesariamente, ahora bien, eso es absurdo, y, por consiguiente, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto." (Spinoza, *Ética*, II, Prop. XI, Dem.)

Esta idea ha sido muy bien vista por Negri y coincidimos plenamente con él cuando afirma que la potencia es el mediador entre la esencia y la existencia. En efecto, como ya hemos visto, el gran problema que se le plantea a Spinoza es como dar el salto de la esencia a la existencia. Este salto se resuelve en la idea de que la existencia es producida por la esencia. Ahora bien, la esencia de los modos es infinita, de tal manera que, siendo una esencia infinita, habrá de producir una existencia también infinita. Así, en el pensamiento de Spinoza, la existencia infinita es producida por la esencia infinita. El "instrumento", por decirlo así, de esta existencia infinita, implícito en la esencia infinita de los modos, será la potencia infinita de existir o *conatus*. La idea que nos aparece ahora planteada radica en lo siguiente: si tanto Substancia como modos poseen una esencia infinita y por lo tanto una existencia infinita, ¿qué elemento diferenciador existe entre ambos?. Llegados a este punto resulta hartamente complicado afirmar que existe ese elemento diferenciador. De hecho, de aquí surge la idea panteísta de que todo es substancia. Ahora bien, si no existe elemento diferenciador entre Substancia y materia, o entre Substancia y modos, decir que todo es Substancia es lo mismo que decir que todo es materia, materialidad de los modos, con lo cual el panteísmo quedaría superado en sí mismo por la propia materialidad de la Substancia. El ser, en Spinoza, se presenta por lo tanto como ser material. La producción, entonces, no provendría de una Substancia desgajada de sus propios productos, sino de la materia misma entendida como esencia y existencia infinitas y entendida así como Substancia. La Substancia y la materia, a nuestro entender, son indisolubles en el sistema spinoziano. Ahora bien, concebir a la materia, -y aquí es donde creemos discrepar de la interpretación de Negri, aunque también creemos que esta interpretación conduce necesariamente a ello⁵- como una consideración abstracta, como un constructo teórico ajeno a los modos que la componen es volver a separar la producción de sus productos. La materia, si es algo, es precisamente los modos materiales tomados en conjunto, pero sin olvidar que ese conjunto lo conforman modos concretos. Así, la esencia infinita de la materia sólo es realmente comprensible desde la esencia infinita de cada uno de los modos, de tal manera que el infinito sigue siendo indivisible, pues no es un

⁵ A este respecto consideramos clarificador el siguiente pasaje de la obra de Negri *La anomalía salvaje*: "El punto más alto del primer estrato de la *Ethica* es, sin duda, la Proposición XIII de la Segunda Parte. La contraposición de la Substancia y el modo se da, en efecto, tan absolutamente y con tal tensión, que en cada pasaje del texto es posible volcar el horizonte de la Substancia sobre la superficie de la modalidad, y viceversa. En este momento la originaria versatilidad del ser se ha hecho fragilidad de sus direcciones. No existe opción de eminencia en ese flujo de unicidad: existe insistencia sobre la determinabilidad de esta polaridad, pero también posibilidad de inversión, de vuelco." (Negri, A: *La anomalía salvaje*. Barcelona, Anthropos, 1993). No se trata de que la Substancia se vuelque sobre los modos o se confunda con ellos. No se trata de que Substancia y modos constituyan en el fondo dos realidades separadas que mantienen una relación estrecha, pero que por eso mismo estarán separadas. Se trata de que ambas constituyen de forma inseparable la única realidad.

infinito compuesto de múltiples partes finitas, y aquí está el centro de la cuestión, sino un infinito que se actualiza en una serie de modos concretos, cada uno de los cuales es a su vez infinito. Entenderlo de otra forma sería caer en un panteísmo de la materia. Y aun así, ¿no estamos, a pesar de todo, volviendo de nuevo al panteísmo?. No, porque ahora son los modos los que alzándose infinitos conforman el conjunto de la materia infinita y, por lo tanto, el conjunto de la Substancia infinita. Ya no es la Substancia la que está presente en los modos, sino los modos los que configuran la realidad, la materia y la Substancia.

El problema de Negri a este respecto está precisamente en concebir el sistema de Spinoza como un sistema ontológico y no gnoseológico. Así, cuando considera la preeminencia del entendimiento sobre la imaginación -preeminencia gnoseológica- desde un punto de vista ontológico no tiene más remedio que admitir que la Substancia tendría preeminencia sobre los modos, puesto que considera que la Substancia es objeto del entendimiento y los modos objetos de la imaginación, con lo cual su interpretación se viene abajo, o más bien se queda en una especie de tensión metafísica entre Substancia y modos que no vemos muy bien adonde conduce, si no es a una superación dialéctica que el mismo Negri rechaza. Si embargo, si se pone el acento sobre el carácter gnoseológico del sistema, este problema no aparece, puesto que el entendimiento alcanzaría tanto a la Substancia como a la esencia de los modos en tanto en cuanto ésta es la misma esencia de la Substancia. De esta manera la Substancia y los modos se seguirán manteniendo en el mismo plano ontológico y el materialismo de Spinoza, la identificación de Substancia y materia, entendida ésta como el conjunto de los modos materiales, se conservaría intacto en toda su fuerza⁶. O bien, como hacen el propio Negri y Mercedes Allendesalazar siguiendo su interpretación, habría que conceder a la imaginación una importancia que no tiene en el pensamiento de Spinoza, lo cual creemos que es forzar más allá de los límites de lo permisible este pensamiento.

⁶ Como decimos, la única opción que le queda a Negri para salvar la interpretación materialista es otorgar la primacía del conocimiento a la imaginación, primacía que en el pensamiento de Spinoza no aparece en ningún momento. No se trata de que la imaginación tenga primacía sobre el entendimiento, sino que el entendimiento es capaz de conocer los modos con la misma claridad y distinción con que conoce la Substancia: "¿Qué está sucediendo aquí?. Está sucediendo que una diferencia gnoseológica, aquélla del entender sobre el imaginar y la preeminencia del primero sobre el segundo viene a sobredeterminar la distinción real. Es la ruptura de la correspondencia inestable en la que se había establecido la relación entre el ser substancial y el ser modal: conceder al entendimiento una mayor dignidad ontológica que a la imaginación es operar una nueva clasificación en el ser, plantear la preeminencia del infinito sobre lo indefinido, romper la continuidad del flujo unívoco del ser, reintroducir una mediación gnoseológica en el seno de una relación global que se había construido hasta aquí por medio de la negación de toda mediación (ya fuese ontológica, como la ejercida por el atributo)". (Negri, A: *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993).

Conclusión

La idea que flota en toda la doctrina de las ideas de Spinoza es que, siendo la idea esencia objetiva de una esencia formal, siendo a su vez el alma idea del cuerpo y siendo el alma infinita y eterna como idea en la mente de la Substancia, no pudiendo contener la idea objetivamente aquello que su objeto no contiene formalmente, es decir, no pudiendo contener el alma objetivamente aquello que el cuerpo no contiene formalmente y coincidiendo en el alma ser esencia objetiva del cuerpo y esencia formal como objeto de una idea en el entendimiento infinito, si el alma es infinita y eterna ha de serlo también el cuerpo. Esta idea va a permitir a Spinoza liberarse de la tiranía ontológica de la Substancia y, desde una postura materialista y atea profundamente racional y racionalista, proclamar de verdadera libertad y felicidad del ser humano, objetivo último de la filosofía de Spinoza, lo que transforma el rígido sistema geométrico en un pensamiento de corte intrínsecamente moral.

Bibliografía:

- ALLENDE SALAZAR, M.: *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- DESCARTES, RENÉ: *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977
- GUEROULT, M.: *Spinoza, L'Âme, Ethique II*, París, Aubier-Montaigne, 1974.
- NEGRI, A.: *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- PEÑA, V.: *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1975
- SPINOZA, BARUCH DE: *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988
- SPINOZA, BARUCH DE: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1980
- SPINOZA, BARUCH DE: *Principios de Filosofía de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1988
- SPINOZA, BARUCH DE: *Tratado Breve*, Madrid, Alianza Editorial, 1990
- SPINOZA, BARUCH DE: *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1988

Método y Realidad en Descartes y Spinoza

Emilio Garoz Bejarano

En el marco filosófico europeo del siglo XVII, y más concretamente dentro de la corriente continental que se ha dado en llamar racionalismo, tres figuras llaman poderosamente la atención. Tanto Descartes como Leibniz y Spinoza empezaron a marcar un nuevo rumbo en el pensamiento occidental, que tendría sus precedentes y sus reflejos más inmediatos en la nueva orientación que toma la ciencia de la mano de Galileo primero, y de Newton después, y que en siglo siguiente constituiría el germen intelectual de la Ilustración, la liberación del hombre gracias a la razón y que culminaría brillantemente en la figura de Inmanuel Kant.

A pesar de la importancia radical de los tres personajes citados, la figura de Descartes se alza, sin embargo, por encima de las de Leibniz y Spinoza, fundamentalmente a la hora de buscar, dentro de los estrechos márgenes del academicismo de escuela, un referente único de lo que intelectual y socialmente constituyó el pensamiento racionalista. Las razones de esta supremacía cartesiana son varias y también, por qué no, perfectamente válidas y asumibles: la posición histórica de Descartes dentro del racionalismo, que le sitúa prácticamente como su iniciador; la adaptabilidad del sistema cartesiano a las ideas todavía imperantes y que marcaron el rumbo de la filosofía renacentista, fundamentalmente ideas religiosas¹, y que si bien fue condenado y anatematizado como "ateo", también es de justicia admitir que es un complejo intelectual mucho menos "peligroso" para la ortodoxia renacentista que el sistema de Spinoza. La razón de esta afirmación es a nuestros ojos bastante simple: mientras que para Descartes la figura de Dios sigue siendo garante de la existencia del resto de las sustancias, en Spinoza, la unidad de la Substancia y su despliegue en un conjunto de atributos y modos otorga a éstos una entidad y un peso ontológico del que carecen las sustancias extensa y pensante cartesianas. ¿Por qué?. Porque estando la esencia de la Substancia formando parte de la esencia de los modos, la necesidad de existir de la Substancia se transmite a los modos. Mientras que en Descartes Dios resulta insustituible y por lo tanto ineliminable, la inmanencia

¹ Dentro de esta tendencia de la filosofía renacentista hay que excluir, naturalmente, a la figura de Giordano Bruno. La concepción del cosmos y la naturaleza de Bruno, su idea de un Dios infinito, cuya razón de su infinitud consiste en estar en todas las cosas formando parte de su esencia, le conduce al panteísmo y, por supuesto, a la hoguera.

de la Substancia spinoziana hace que ésta se difumine hasta su práctica aniquilación². Pero de estos remas trataremos con más extensión más adelante.

Por otra parte, el sistema cartesiano es mucho más tranquilizador para la propia conciencia del ser humano, desde el momento en que otorga una cierta autonomía al hombre concebido como substancia pensante y, también, una cierta libertad, que el macizo sistema determinista de Spinoza, donde el hombre no es más que un modo de la Substancia mediado a través de los atributos, o la propia monadología leibniziana. Se podrían argüir otras muchas razones que hacen que Descartes sea considerado como la figura predominante del racionalismo, pero siendo este un capítulo meramente recordatorio de la relación existente entre los pensamientos de Descartes y Spinoza, consideramos conveniente conformarnos con las dichas.

A pesar de su preeminencia historiográfica, en lo que a cabeza del racionalismo se refiere³, nosotros consideramos a Spinoza como un racionalista más puro y más coherente que Descartes. La razón es bien sencilla: sólo Spinoza llevó hasta sus últimas consecuencias el predominio de la razón. El estricto método cartesiano debería haber llevado a su creador a la

² En efecto, para Spinoza Dios no existe sino como mera hipótesis filosófica, o, más exactamente, la existencia de Dios es una existencia meramente filosófica. Algo muy distinto de la idea de Descartes, el cual, al llegar a la mera substancia infinita obtenida por deducción a partir del cogito (y hasta aquí la existencia de Dios también sería una existencia puramente filosófica), afirma inmediatamente después que ese Dios no es una simple deducción (lo cual hubiera sido lo racionalmente coherente), sino que es la base de la existencia del mundo, evidentemente no en un sentido mental o filosófico, sino real: sin Dios, (y además un Dios bueno, no engañador), no hay mundo ni posibilidad de conocerlo. Nos dice Vidal Peña, en su introducción a la traducción castellana de la *Ética* de Editora nacional, refiriéndose a la denuncia que dos ciudadanos españoles de paso por Amsterdam habían presentado ante la Inquisición contra Juan de Prado y otros compatriotas residentes en aquella ciudad, y en la que se incluye al propio Spinoza, lo siguiente: "Pero es obvio que para el inquisidor la traducción mundana de Maltranilla -uno de los denunciantes- es del todo pertinente: decir que 'no hay Dios sino filosofalmente' significa que no hay Dios. Dios, como idea filosófica nada tiene que ver con la concepción religiosa de Dios, sea católica, protestante o judía. De esta forma el inquisidor podría muy bien haber coincidido con Orobio de Castro (que era su colega en versión judía) en afirmar que Prado -o Espinosa- pretendía 'encubrir su malicia' con 'la afectada confesión de Dios y la Ley de la Naturaleza'. Si eso es verdad de Prado no menos lo será de Espinosa, su amigo: Espinosa se pasará la vida hablando de Dios, pero ese Dios -como ha dicho deliciosamente un historiador analítico de la filosofía- 'no es el Dios del lenguaje ordinario'. Sin duda, es un Dios muy especial".

³ Negri afirmaría a este respecto que la causa fundamental del desarrollo tan extenso del racionalismo de Descartes radicaría en el hecho de que este pensamiento racionalista estaría en el fondo reducido al mercantilismo y al capitalismo creciente en la sociedad del XVII: "Sobre la base de esta fuerza material, la filosofía de Spinoza se hace comprensible como potencia y como anomalía frente a todo el pensamiento del racionalismo moderno. Un racionalismo irremediamente condicionado y constreñido dentro de los límites del desarrollo mercantilista. Como veremos, ciertamente también en este siglo XVII holandés, que no es siglo XVII, también en esta primera gran experiencia del *essorcapitalista* y del espíritu burgués, descubrimos el momento de la crisis y la revelación de la esencia crítica del mercado. Pero la anomalía se prolonga también hasta el borde de la crisis del desarrollo: éste, en efecto, hasta tal punto se ha lanzado hacia delante, tanto ha desbordado el apogeo de la revolución los términos de la andadura cíclica -saltando la baja coyuntura de 1660-1680 y cruzando ambiguamente en 1672 la crisis de las formas políticas preabsolutistas-, que no han convertido la crisis, en Spinoza, en el pecado original de la filosofía racionalista (como Descartes o en la contemporánea cultura francesa); han determinado, por el contrario, por medio de la conciencia de la crisis, un injerto de una superior y absoluta consideración de la realidad". (A. Negri, *La anomalía salvaje*. Barcelona, 1993. Pág. 31).

afirmación absoluta de la Razón por encima de Dios. Sin embargo, una vez descubierta la substancia pensante como base de todo el sistema, una vez que tiene en sus manos el poder absoluto de la razón frente a toda otra instancia ajena a ella, Descartes recula, da marcha atrás⁴, insta una substancia infinita trascendente y a la vez dos substancias finitas. Spinoza da el paso que Descartes no se atreve a dar: sólo hay una Substancia, inmanente en el mundo y estricta y radicalmente racional.

El hecho de que Spinoza considere el deseo como la esencia del ser humano no resta un ápice al estricto racionalismo de su pensamiento, más bien al contrario, lo remarca aún más. El punto fuerte de la idea de que el deseo es la esencia del hombre no habría que ponerlo en el deseo, sino precisamente en la esencia. Si el ser humano es capaz de concebir el deseo, con todo lo que de infinitud y sobre todo de eternidad de los modos conlleva, como esencia del hombre, eso es algo que se hace posible sólo gracias a la razón, puesto que sólo desde la razón el hombre es capaz de captar su esencia. Pero no sólo su esencia, sino fundamentalmente la relación de su esencia con la esencia de la Substancia, una relación que en última instancia es de identidad, de ahí que el deseo como esencia humana signifique la eternidad del hombre como modo en una potencia infinita de existir. Ahora bien, el deseo sólo cumple su función en el entendimiento o la razón que es capaz de concebirlo en su esencia primigenia. El deseo es la esencia del hombre, es cierto, pero sólo por la razón el hombre es consciente de esa su propia esencia y sólo, por lo tanto, por la razón, el hombre puede desarrollar la eternidad que está implícita en esa esencia como potencia infinita de existir.

Sin embargo, y a pesar de todas las discrepancias existentes entre ambos filósofos, resulta evidente que gran parte, por no decir la totalidad, del aparato conceptual e incluso intelectual de Spinoza procede del propio Descartes. Nociones como las de substancia, modo, conatus, etc. aparecen ya en la obra de Descartes, fundamentalmente en los *Principios de Filosofía* y las *Meditaciones metafísicas*. Es de esta asimilación de Descartes por parte de

⁴ Las razones que se han ofrecido de esta marcha atrás de Descartes son muchas y variadas. Nosotros nos quedaremos con dos: una filosófica y la otra histórico-política. Filosóficamente Descartes, una vez alcanzada la substancia pensante, necesitaba salvar el mundo, y la única herramienta que también ese momento a manos era Dios. Estaba aún muy lejos el idealismo como para que Descartes pueda creer que es la propia substancia pensante la que sirve de base ontológica a la substancia extensa. Esta razón, sin embargo, no explica por qué una vez deducida la substancia infinita, pierde también importancia ontológica la substancia pensante.

La razón histórico política puede parecer más obvia, pero quizás sea más esclarecedora. Descartes está viendo el proceso a Galileo. La Inquisición ataca sin piedad todo lo que se salga un poco de la más estricta ortodoxia romana. Evidentemente, la afirmación del sujeto pensante por encima de Dios habría acabado con su obra y con el mismo Descartes en el fuego purificador. Resulta, pues, comprensible, que tuviera una necesidad de guardarse las espaldas.

Spinoza y de las diferentes significaciones que éste da a la obra de aquél de lo que vamos a intentar dar razón en este capítulo.

I. El método

Es sabido que Spinoza escribió una de sus obras, *Principios de Filosofía de Descartes*, como un intento de explicar el pensamiento cartesiano. En este sentido Spinoza se limitaría a exponer el sistema de Descartes sin más, sin aportar nada nuevo o hacer ningún tipo de crítica. Esta opinión, aceptada por la mayoría de los comentaristas de Spinoza, e incluso explícitamente enunciada por Luis Meyer en el prefacio a la primera edición holandesa de la obra, no es del todo correcta. Es cierto que el plan de Spinoza era exponer el pensamiento de Descartes desde el método geométrico⁵, lo que ayudaría, según el propio Spinoza, a revelar determinados axiomas y argumentaciones que en los *Principios de la Filosofía* de Descartes están oscuros o elididos. Si embargo, Spinoza va a discutir constantemente con Descartes a lo largo de todas las páginas de la obra, llegando esta discusión a su punto culminante al exponer la Demostración 7, sobre la entidad del cuerpo y el alma. Pero sobre este tema hablaremos más detalladamente más adelante.

La primera diferencia esencial que encontramos a la hora de comparar los sistemas de Descartes y Spinoza radica en su punto de partida mismo, es decir, en el método. Si nos fijamos en lo que Descartes dice en el Prefacio de los *Principios de la Filosofía*:

"Ahora bien, este sumo bien, considerado por la razón natural, sin la luz de la fe, no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por sus primeras causas"

vemos que la pretensión tanto de Descartes como de Spinoza es la misma: llegar al conocimiento de los primeros principios o causas de todo lo que existe. Este conocimiento será el único auténticamente verdadero y por lo tanto el único que nos proporcionará la auténtica felicidad. Y ese conocimiento sólo puede ser alcanzado por medio de la razón, nunca de la fe. Siendo idéntico el principio el final es diferente y es diferente porque el desarrollo, es decir, el método que nos llevará a alcanzar el conocimiento de esas primeras causas es también distinto.

El método analítico-deductivo de Descartes parte de un análisis de la realidad hasta que por intuición logra captar una primera idea clara y distinta: la substancia pensante. El método

⁵ De hecho, la primera diferencia aparece ya en la declaración de intenciones. Explicar el sistema de Descartes desde el método geométrico es renunciar a uno de los pilares básicos de ese mismo sistema, que es el método analítico-deductivo cartesiano. De hecho, aunque la intención de Spinoza sea muy "pura" con respecto al sistema cartesiano, la utilización de un método distinto, propiamente spinoziano, indica ya un distanciamiento importante con respecto a la obra de Descartes.

geométrico de Spinoza parte de la definición de una serie de axiomas sobre los que posteriormente será edificado el resto del sistema. Hasta aquí la diferencia es inapreciable, aunque en cierto modo importante, puesto que mientras para Spinoza nada hay de entidad ontológica en los axiomas, la substancia pensante de Descartes sí que tiene una realidad existencial. Posiblemente, si Descartes se hubiera quedado aquí, sus conclusiones no hubieran sido muy distintas a las de Spinoza, pero hay dos razones fundamentales que se lo impiden: la primera, de carácter ontológico, es que necesita algún apoyo para salvar el mundo, apoyo que la pura existencia del pensamiento no le proporciona; la segunda, de carácter puramente metodológico: a Descartes le falta el segundo pilar fundamental de su método, la deducción. Y es en la deducción donde los dos autores difieren definitivamente.

En efecto, la deducción cartesiana, a partir de una substancia pensante ya existente como clara y distinta, no puede llevar a Descartes más que al descubrimiento de dos substancias más, también ellas existentes como claras y distintas. ¿por qué?. Porque el no llegar al descubrimiento de una substancia infinita le hubiera supuesto a Descartes la necesidad de afirmar que la perfección de lo real se da en la substancia pensante, es decir, en el sujeto. Esta afirmación le hubiera supuesto negar a Dios (aparte de otros inconvenientes "menores" como la hoguera). Y si hubiera englobado las tres substancias en una, o sea, si hubiera afirmado que las substancias pensante, extensa e infinita se dan en una única substancia, ésta carecería del carácter fundamental de la distinción. Este problema no se da en Spinoza, porque Spinoza no parte de ninguna substancia existente real, sino de *axiomas que postulan la existencia de una substancia*. Por eso Spinoza puede afirmar la existencia de una única Substancia sin que ésta pierda un ápice de su perfección a favor de otras y sin que carezca de ningún carácter gnoseológico primordial.

Obviamente, el proceso de conocimiento de las primeras causas no puede ser el mismo. Así, mientras en Descartes este proceso lo constituye el proceso mismo deductivo que nos lleva al descubrimiento de la substancia infinita, en Spinoza la Substancia única ya está postulada y su conocimiento se produce por medio de un conocimiento intuitivo en el tercer género de conocimiento. Resumiendo, podríamos decir que mientras para Descartes el método sería un proceso de inducción-deducción, para Spinoza sería un proceso de deducción-inducción.

A partir de esta discrepancia general en la concepción del método mismo, es evidente que tienen que existir una discrepancia en los procedimientos concretos con los que se lleva a

cabo el método. Y esta discrepancia se va a dar en la base misma del método cartesiano, es decir, en la duda.

Uno de los principales puntos de fricción entre la concepción del método de Descartes y la de Spinoza es la que atañe precisamente al punto de partida metodológico del primero, es decir, a la duda. El elemento fundamental de la crítica spinoziana radica en la irrealidad o fingimiento de esa duda. Para Spinoza, la duda de Descartes no es real, es fingida. Descartes no dudaría realmente, simplemente diría que duda: su duda sería un juego de lenguaje. La razón fundamental de esa crítica es la siguiente: el punto de partida del método cartesiano centrado en la duda afecta y va directamente en contra del punto de partida del método spinoziano, a saber, que tenemos una idea clara y distinta en nuestro entendimiento de la que no nos es posible dudar. Las diferencias entre las concepciones metodológicas de Descartes y Spinoza se situarían, pues, en su mismo origen y necesariamente habrían de llevar a resultados distintos. Analicemos más a fondo este problema.

Descartes, como es sabido, en el Artículo 2 de la Primera Parte de los *Principios de la Filosofía* comienza por declarar que es necesario tomar como falsas todas aquellas cosas o pensamientos que puedan ofrecernos algún tipo de duda. Fijémonos bien en este Artículo y comparémoslo con la concepción de las ideas que tiene Spinoza. Para Spinoza, podríamos hablar de ideas falsas e ideas dudosas, siendo las ideas falsas aquellas en las cuales el pensamiento no se adecua con su objeto y las dudosas aquellas que no ofrecen claridad y distinción. Descartes ahora nos afirma que las ideas que nos ofrecen alguna duda no han de ser consideradas como dudosas (entre otras cosas porque Descartes no efectúa esta distinción entre ideas falsas e ideas dudosas), sino directamente como falsas. Esto no es aceptable para la concepción spinoziana. En efecto, para Spinoza, una idea falsa no puede ser una idea dudosa. No puede haber ninguna duda sobre la falsedad de una idea si se conoce esa idea y el objeto al que se debería adecuar. De ahí que Spinoza critique la duda cartesiana. Si Descartes dudara realmente de algo, lo calificaría de dudoso, pero nunca de falso, pues de que algo es falso no tenemos duda, lo mismo que no la tenemos de la idea verdadera. De ahí que, ya en la Introducción a la Primera Parte de los *Principios de Filosofía de Descartes*, Spinoza afirme que:

"Pues los verdaderos principios de las ciencias deben ser tan claros y ciertos, que no necesiten prueba alguna, que no estén al alcance de ninguna duda y que sin ellos no se pueda demostrar nada".

Lo fundamental de esta idea no radica en que los verdaderos principios hayan de estar fuera de toda duda, algo que de hecho suscribe el mismo Descartes, y por eso duda, o hace que duda. Donde nosotros vemos un punto de separación con Descartes es en la afirmación de

que esos principios no necesitan de prueba alguna. Esto es algo que explícitamente Descartes no dice en su obra, y creemos que implícitamente tampoco, puesto que lo que está haciendo Descartes es demostrar esos principios a través de la duda. La duda consistiría en una demostración de esas verdades evidentes que han sido calificadas como falsas al comienzo del sistema porque, si han de ser evidentes, es que ya lo son y si lo son ¿cómo dudar de ellas?. Ahora bien, si ahora son evidentes, es decir, si han pasado de ser falsas a ser evidentes (si es que algo que es evidente ha podido ser falso alguna vez) en la mente del que duda, es porque esa duda, o más exactamente la eliminación de esa duda, ha demostrado su verdad. Y este es el punto de crítica que desliza sutilmente Spinoza. Esos principios son ciertos y evidentes desde siempre, antes y después de la duda (y no pueden ser de otro modo), por lo tanto al dudar de ellos o considerarlos primero como falsos y después como evidentes, no se puede estar realizando una duda real- es lógicamente imposible que algo sea y no sea evidente- sino simplemente se está diciendo que se duda.

El mismo Descartes, de hecho, "duda de su duda", por así decirlo, y en el Artículo siguiente va a afirmar que la duda sólo es aplicable al pensamiento y no a la conducta, lo que de alguna forma viene a reafirmar la idea de que esa duda no es real. En efecto, si la duda fuera real, no sólo sería aplicable a todos los aspectos del ser humano, -lo que Descartes en el fondo no desmiente, puesto que el hecho de no dudar en la conducta diaria parece seguir un criterio simplemente de utilidad- sino que sería deseable. Si la duda nos ha de llevar a la eliminación de error y a la consecución de la verdad en lo que atañe al pensamiento, también habría de llevarnos a la verdad en lo que atañe a nuestro comportamiento. Si no dudáramos a la hora de seguir una determinada conducta, y esa duda es real, correríamos el riesgo de equivocarnos y actuar de una manera incorrecta. Por lo tanto, o Descartes afirma que no importa que nos equivoquemos en nuestra conducta -que hagamos el mal en lugar del bien- o su duda es tan sólo un recurso metodológico sin contacto alguno con la realidad. Una duda auténtica, es lo que queremos decir, ha de aplicarse también a la razón práctica. Si no, no es auténtica.

"Sin embargo, esta duda ha de ser restringida a la sola contemplación de la verdad. Pues en lo que se refiere a la conducta de nuestra vida estamos obligados, muy frecuentemente, a seguir opiniones solamente verosímiles, porque las ocasiones de obrar pasarían, casi siempre, antes de que pudiéramos librarnos de todas nuestras dudas. Y como se encuentran muchas opiniones tales sobre un mismo asunto, aunque acaso no percibamos más verosimilitud en unas que en otras, si la acción no sufre demora, la razón quiere que elijamos una (y que después de haberla elegido tengamos constancia en seguirla como si la hubiéramos juzgado muy cierta)". (Descartes, *Principios de Filosofía*, I, 45).

II. Substancia, atributos y modos

Posiblemente uno de los puntos de más grande discusión entre los pensamientos de Descartes y Spinoza es el que hace referencia a la substancia. Resulta ocioso decir que la importancia ontológica que puede suponer la afirmación de que existan una o varias substancias hace de esta cuestión una de las claves de cualquier estudio -por somero y a vuelapluma que sea este- sobre la relación existente entre los dos filósofos. Como no podía ser de otra forma, ambos entienden lo mismo por "substancia", sin embargo, las diferencias surgen, irreconciliables, a la hora de tratar el desarrollo de la substancia en la realidad.

Para Descartes substancia es lo

"que existe de tal forma que no tienen necesidad sino de sí mismo para existir" (Descartes, *Principios de la Filosofía*, I, 51).

Como es sabido, Descartes, a partir de la llamada "deducción a partir del *cogito*" llega a la conclusión de que existen tres substancias distintas, es decir, tres objetos que no tienen necesidad sino de sí mismos para existir. Si analizamos detenidamente la deducción cartesiana nos encontramos con lo siguiente: la primera intuición o idea clara y distinta a la que llega Descartes es a la existencia de la substancia pensante, al *cogito* como fundamento del conocimiento. A partir de la existencia del *cogito*, y gracias a la prueba ontológica, Descartes deduce la existencia de la substancia infinita o Dios, y una vez descubierta ésta, puede afirmar sin dudar la existencia de la substancia extensa o mundo. ¿Podemos afirmar tajantemente que estas tres substancias no necesitan "sino de sí mismas para existir"? A nuestro modo de ver resultaría cuando menos confusa una afirmación de este tipo. Dejando de lado los problemas que supone la aserción de una substancia infinita a partir de la substancia pensante, desde el momento en que consideramos la existencia de una substancia infinita, por lo tanto eterna y perfecta, parece evidente que cualquier otra substancia u objeto tendrá que depender de ella para existir, es decir, cualquier objeto finito e imperfecto ha de tener su fundamento ontológico en una substancia que sea infinita y perfecta. Pero si nos fijamos en la definición de substancia enunciada por el propio Descartes veremos que una substancia es aquello que no necesita sino de sí mismo para existir, por lo que las substancias pensante y extensa, que serían finitas e imperfectas necesitarían de otra para existir y no serían propiamente substancias. Por lo tanto, sólo cabe hablar de la existencia de una única substancia.

Se podría argumentar que las substancias pensante y extensa son a su vez infinitas y perfectas y por lo tanto son capaces de existir por sí mismas. Pero esto significaría la

afirmación de tres infinitos distintos, lo que sería lo mismo que afirmar que puede existir un infinito que a su vez sería limitado. Si las sustancias pensante y extensa son infinitas, entonces tienen que estar incluidas dentro del mismo infinito que conforma la sustancia infinita. Y si las tres se encuadran dentro del mismo infinito las tres son una única sustancia. Es más, incluso si nosotros pudiéramos afirmar la existencia de dos sustancias infinitas distintas eso supondría afirmar que, en la cadena causal óptica, habría dos principios o dos causas incondicionadas totalmente independientes entre sí, lo cual, forzosamente, nos tendría que llevar a afirmar la existencia de dos realidades efectivas paralelas. Parece que, se mire por donde se mire, la coherencia ontológica de la definición cartesiana de sustancia ha de llevar necesariamente a la afirmación de que sólo existe una sustancia, que es la afirmación que mantiene Spinoza.

Manteniendo Spinoza la idea de que sólo existe una sustancia, lo que para Descartes eran sustancia pensante y sustancia extensa pasan a ser para el judío de Amsterdam atributos de esa Sustancia. El concepto de "atributo" también es utilizado por Descartes pero, en este caso sí, con una acepción totalmente distinta a la spinoziana.

En el Artículo 53 de la Primera Parte de los *Principios de la Filosofía* Descartes define a los atributos como las cualidades que constituyen la esencia de las sustancias. En principio, y hasta aquí, el atributo sería lo mismo en Descartes y en Spinoza, teniendo en cuenta la diferencia fundamental de la unicidad de la Sustancia spinoziana, con lo cual, mientras que para Spinoza pensamiento y extensión serían atributos de una única Sustancia infinita y eterna, en Descartes, según este Artículo, el pensamiento sería el atributo de la Sustancia pensante y la extensión sería el atributo de la sustancia extensa. Ante esta consideración de los atributos nos surgen dos problemas: 1º) Si el pensamiento es el atributo de la sustancia pensante y la extensión es el atributo de la sustancia extensa, ¿cómo se distinguirían los atributos de las sustancias. Este problema será tratado más adelante. 2º) Sustancia pensante y sustancia extensa tienen sus atributos pero, ¿cuál es el atributo de la sustancia infinita?. Para empezar a tratar este problema tenemos que hacer dos consideraciones teniendo a la vista la concepción de Spinoza. Primera: en Spinoza pensamiento y extensión son dos atributos de la única Sustancia infinita. Segunda: para Spinoza la Sustancia consta de infinitos atributos, mientras que Descartes, en este Artículo, dice explícitamente que el atributo es

"una propiedad principal de cada sustancia, que constituye su naturaleza y su esencia y de la cual dependen las demás".

Por lo tanto, en primer lugar, el atributo esencial sería único y habremos de buscar un solo atributo de la sustancia infinita. En segundo lugar, el atributo sería una cualidad de la que

dependen todas las demás, es decir, habrá una jerarquización de los atributos, con un atributo o cualidad principal y otros atributos o cualidades que se derivan o dependen de él. Podríamos aventurarnos entonces a firmar que el atributo de la substancia infinita sería la infinitud. Pero en este caso Descartes tendría que dar cuenta de cómo la infinitud puede no contener al pensamiento y a la extensión. Si los incluye como pensamiento y extensión infinitos nos encontraríamos en el caso de Spinoza. Pensamiento y extensión serían atributos de la substancia infinita y por lo tanto cualidades esenciales de ésta, con lo cual no cabría hablar de que pensamiento y extensión fueran a su vez dos substancias, o más exactamente que conformaran la esencia de otras dos substancias distintas entre sí y distintas a su vez de la substancia infinita. Si los contiene, en cambio, como cualidades o atributos derivados de la infinitud tenemos que, puesto que ambos a su vez son esencias de sus respectivas substancias, éstas derivarían o dependerían de la substancia infinita, siendo a su vez la infinitud su esencia, con lo cual las substancias pensante y extensa tendrían necesidad de otra cosa para existir, a saber, la substancia infinita, con lo cual tampoco serían substancias. Se mire por donde se mire parece ser, de nuevo, que el problema en Descartes no tiene solución.

La situación se aclara o se complica -nosotros creemos que se complica- cuando en el Artículo 56 de esta misma parte Descartes afirma:

"Cuando hablo aquí de [maneras o] modos, no quiero decir otra cosa que lo que nombro en otra parte atributos o cualidades. Más cuando considero que la substancia es por ellos afectada o variada, me sirvo particularmente del nombre de modos [o maneras]; y cuando por esta variación puede ser denominada así, nombro cualidades a aquellas diversas maneras, causa de que sea nombrada substancia; en fin, cuando pienso más generalmente, que estos modos o cualidades existen en la substancia, sin considerarlos de otro modo que como dependientes de esta substancia, les llamo atributos".

Nos encontramos aquí con lo siguiente. Para empezar, Descartes dice de forma tajante que los atributos y los modos son lo mismo, es decir, nos encontramos con que, de momento, un atributo, que era una cualidad esencial de una substancia es una afección de esa substancia. Lo que viene a decir Descartes es que una substancia puede ser afectada por algunas cualidades, y por lo tanto variada, y entonces estas cualidades son modos, y estos modos determinarían la definición de la substancia. Con lo cual nos encontraríamos con que la esencia de la substancia dependería de los modos que la afectan, y si la afectan forzosamente la tienen que afectar desde el exterior. Pero suponer esto con respecto a la substancia infinita implica suponer que puede haber algo exterior a esa substancia que la afecte, y nos encontramos con lo ya dicho anteriormente. Si la substancia es infinita lo que haya de exterior a ella no puede ser finito, puesto que estaría entonces comprendido en el infinito, con lo cual tiene a su vez

que ser infinito. Así, o existen dos infinitos que se limitan, y entonces no cabe hablar propiamente de infinito, o los modos pertenecen a la esencia de una única substancia infinita, que es la afirmación de Spinoza. Y una vez más nos encontramos con que la coherencia del racionalismo tiene necesariamente que desembocar en el spinozismo.

Los atributos, a su vez, serían llamados atributos por Descartes cuando éstos forman parte de la substancia. Los modos y los atributos, por lo tanto, que para Descartes son lo mismo, sólo se distinguen por el hecho -nada baladí, por cierto- de estar dentro o fuera de la substancia, lo que vuelve a implicar la existencia de más de una substancia, puesto que el atributo del pensamiento, por ejemplo, sería atributo visto desde la substancia pensante y modo visto desde la substancia extensa. Y nos reaparece de nuevo el mismo problema, ya que el atributo de la infinitud sería atributo desde la substancia infinita y modo desde cualquiera de las otras dos substancias. Como modo, las afectaría y las variaría, y esta variación, puesto que de infinitud se trata, haría a la vez de esas substancias, substancias infinitas, con lo cual nos encontraríamos, de nuevo, con tres substancias infinitas distintas, lo cual no puede ser, o con una única substancia infinita, que una vez más es lo que afirma Spinoza que, a su vez una vez más, ofrece la única solución a los problemas que plantea el cartesianismo.

Parece, pues, al menos, relativamente claro, después de lo expuesto, que un análisis profundo de las posibilidades ontológicas de la substancia ha de conducirnos de forma casi inevitable a la posición spinoziana, es decir, a la afirmación de la existencia de una única substancia. El mismo Descartes no parece estar muy seguro de su posición sobre las tres substancias, y así, en al menos dos momentos de los *Principios de la Filosofía* encontramos lo que pueden parecer ciertas dudas o matizaciones a la idea de la existencia de tres substancias separadas. En el Artículo 11 de la Primera Parte dirá Descartes:

"Podemos también considerar el pensamiento y la extensión como principales constituyentes de la naturaleza de las substancias inteligente y corpórea, y entonces *no debemos concebirlas sino como la substancia misma pensante y extensa*, es decir, como el alma y el cuerpo, pues las concebimos de esta forma muy clara y distintamente, *siendo también más fácil de conocer una substancia pensante, o una substancia extensa, que la substancia sola*, aparte de si piensa o es extensa, puesto que hay alguna dificultad en separar la noción que tenemos de substancia, de las que tenemos del pensamiento y la extensión, ya que no difieren de la substancia sino solamente porque consideramos a veces el pensamiento y la extensión sin pensar en la cosa misma pensante y extensa". (Las cursivas son nuestras).

Creemos que de este texto de Descartes podemos desprender dos consideraciones fundamentales: 1º) Ya hemos visto que, para Descartes, los atributos del pensamiento y la extensión eran o se constituían en la esencia de las substancias pensante y extensa. Descartes va ahora más allá y los concibe como la "substancia misma pensante y extensa", 2ª) en

relación con la consideración anterior, y para aclarar las dudas que pudieran surgir de la afirmación de que las substancias pensante y extensa son en el fondo la misma substancia, Descartes dice que "siendo también más fácil de conocer una substancia pensante o una substancia extensa, que la substancia sola", lo cual en el fondo nos puede llevar a pensar que la división de las substancias en pensante y extensa es tan sólo un recurso epistemológico, siendo ambas ontológicamente idénticas, es decir, la misma substancia, y para ahondar más en esta idea el mismo Descartes afirma que "hay alguna dificultad en separar la noción que tenemos de la substancia de la que tenemos del pensamiento y la extensión". Fijémonos bien en que lo que es difícil de separar son las nociones, no la substancia, del pensamiento y la extensión que, según la opinión de Spinoza, serían idénticas. De ahí que sea necesario acudir al artificio epistemológico de la trinidad de substancias como un método para separar en el entendimiento lo que está unido en la existencia.

Hay aún otro pasaje de la obra de Descartes que consideramos más oscuro desde el punto de vista cartesiano, más clarificador para nuestra idea. En el Artículo 18 de la Primera Parte de los *Principios de la Filosofía* dice Descartes:

"Asimismo, porque encontramos en nosotros la idea de Dios, tenemos derecho a indagar la causa de que poseamos tal idea; más después de haber considerado con atención la inmensidad de perfecciones que nos representa, nos vemos obligados a confesar que no podría provenir sino de una substancia, verdadero complemento de todas las perfecciones, es decir, de un Dios realmente existente".

Analizando este párrafo encontramos: 1º) por la definición de substancia dada por Descartes, la substancia pensante y la substancia extensa, que también son substancias, deben ser realmente existentes, lo que se niega en este fragmento al admitir que la idea de nuestra mente, es decir, el pensamiento, -que no es nada sin las cosas pensadas- provienen de una substancia eminentemente superior. Esta idea se completa con la afirmación que hace Descartes en el Artículo 15, donde se niega la idea de que pensamiento y extensión existen por sí mismos, y por lo tanto contradice lo expuesto en la definición de substancia de que en tanto en cuanto substancias existen necesariamente y por sí mismas:

"Podrá cerciorarse todavía mejor la verdad de esta conclusión si se fija en que no tienen en sí la idea (o noción) de ninguna otra cosa en que pueda reconocer una existencia que sea tan absolutamente necesaria; pues por esto sólo sabrá que la idea de un ser perfectísimo no la posee por una función como la que representa una quimera, sino que, por el contrario, está impresa en el pensamiento por una naturaleza inmutable y verdadera, que debe existir necesariamente, porque no puede ser concebida sino con una existencia necesaria".

2º) Por lo tanto, la substancia pensante depende de la existencia de la substancia infinita, que es la única que existe necesariamente (y por lo tanto realmente). Si la substancia pensante

depende en su existencia de la substancia infinita, su existencia no será en sí y por sí, por lo tanto no será necesaria y consecuentemente no será una substancia, existiendo tan sólo una substancia propiamente dicha, a saber, la substancia infinita. Descartes parece afirmar la existencia de una única substancia a la vez que niega esta idea y afirma la existencia de tres substancias distintas. En lo que nosotros hemos dado en llamar el "racionalismo coherente" de Spinoza, no se da este problema, puesto que cuerpo y alma son dos modos de una misma Substancia, como pensamiento y extensión son atributos de esa misma única Substancia, que es existente necesariamente y por lo mismo también lo son el pensamiento y la extensión, el cuerpo y el alma.

Es hora ya de tratar el problema que dejamos en suspenso más arriba, es decir, la cuestión de la distinción entre substancias, atributos y modos, puesto que, según lo visto, parece ser que en esta distinción estaría el centro neurálgico de la doctrina cartesiana de la substancia, desde el momento en que, como ya hemos dejado dicho, la dificultad fundamental de esta doctrina radica en distinguir, primero, a las substancias entre sí y, segundo, a las substancias de sus atributos.

La distinción entre substancias sería, en la terminología de Descartes, una distinción real. Distinción real, según el Artículo 60 de la Primera Parte de los *Principios de Filosofía* es aquella que

"se encuentra propiamente sólo entre dos o más substancias; y podemos concluir que dos substancias son realmente distintas entre sí, si podemos concebir clara y distintamente una sin pensar en la otra".

Vamos a ver si esta distinción es propiamente aplicable a las substancias cartesianas tal y como han sido consideradas hasta ahora. La clave de esta distinción real radica en el hecho de que podamos "concebir una de forma clara y distinta sin pensar en la otra". Ahora bien: 1) Como ya dijimos, la substancia infinita tienen que contener de alguna manera a las substancias pensante y extensa, bien como pensamiento y extensión infinitos, bien como pensamiento y extensión finitos que tienen por lo tanto que contenerse en la infinitud. Por lo tanto, no parece posible concebir a las substancias pensante y extensa sin pensar en la substancia infinita, con lo cual no parece que en este sentido esta distinción de resultado. 2) Ya hemos visto también que una substancia es aquello que no necesita de otra cosa para existir y hemos visto que las substancias pensante y extensa dependen de alguna manera para su existencia de la substancia infinita, no siendo posible, por tanto, concebir la existencia de las substancias pensante y extensa sin pensar en la substancia infinita. Por aquí, pues, tampoco parece posible aplicar esta distinción a las substancias cartesianas.

Si seguimos leyendo este Artículo, Descartes complica aún más la situación. Inmediatamente después de definir la distinción real, y en un intento de aclaración que creemos sinceramente que no aclara nada, sino todo lo contrario, dice este autor que "conociendo pues a Dios, estamos ciertos que puede hacer todo aquello de lo que tenemos una idea clara y distinta", con lo cual se reconoce que todo aquello de lo cual tenemos una idea clara y distinta -y la distinción real se basa en tener una idea clara y distinta de una substancia con respecto a otra- es producido por Dios. Con lo cual no podemos pensar en las substancias pensante y extensa, que han de ser producidas por Dios para que podamos tener de ellas una idea clara y distinta, es decir, para que podamos establecer una distinción real entre ellas y la substancia infinita, sin pensar en la substancia infinita, y así no podemos establecer esa distinción real, puesto que la clave de la distinción real consiste en poder concebir de forma clara y distinta una substancia sin pensar en otra. Así, Descartes cae en un círculo vicioso: no se puede distinguir nada de forma clara y distinta sin pensar en Dios, pero si se piensa en Dios no hay una distinción real, en cuanto clara y distinta.

Pero la cosa se complica aún más unas líneas más abajo al afirmar Descartes que

"Por tanto, teniendo ahora la idea , por ejemplo, de una substancia pensante o corpórea, bien que no sepamos todavía con certeza si existe tal cosa, sin embargo, puesto que tenemos la idea de ella, hemos de concluir que puede existir, y que en caso de que exista, cada parte de dicha substancia que podamos determinar con nuestro pensamiento debe ser realmente distinta de las demás. Igualmente, del hecho solo de que uno cualquiera de nosotros, se perciba como cosa pensante, y que pensando puede excluirse de otra substancia, pensante o extensa, podemos concluir también, que uno cualquiera de nosotros así considerado, es realmente distinto de toda otra substancia pensante, y de toda substancia corpórea". (Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, I, 60).

parece ser que se está dando a entender que la distinción real no se produce ya entre las tres substancias conocidas, sino que se da entre todos los seres pensantes y corpóreos, con lo que multiplica las substancias *ad infinitum*. En efecto, si como dice él "podemos concluir también que uno cualquiera de nosotros, así considerado, es realmente distinto de toda otra substancia pensante" resulta que cada ser humano que ha existido, existe o existirá es en sí mismo una substancia pensante que se distingue realmente de cualquier otra substancia, por lo que ya no cabe hablar de una sola substancia pensante, sino de muchas. Si además se distingue también de cualquier otra substancia corpórea, no sólo habría multitud de substancias corpóreas, tantas, al menos, como individuos, sino que además cada individuo será a su vez dos substancias distintas, a saber, una substancia pensante y una substancia corpórea, puesto que ambas, según Descartes, se distinguen realmente. Esta podría ser una conclusión coherente, aunque no demasiado lógica, de la doctrina cartesiana de la Substancia si no tuviéramos en

cuenta que los atributos son la esencia y la naturaleza de la substancia, con lo que nos encontraríamos con que tenemos multitud de substancias pensantes con el mismo atributo: el pensamiento, y multitud de substancias extensas con el mismo atributo: la extensión. Es decir, tendríamos una multitud de substancias con la misma esencia y la misma naturaleza, que es lo mismo que decir que tendríamos multitud de substancias que serían la misma substancia, con lo cual no se puede establecer entre ellas ninguna distinción real, que es la misma conclusión a la que llega Spinoza en la Proposición V de la Primera Parte de la *Ética* cuando afirma que:

"En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo".

De hecho, el mismo Spinoza afirma en la Proposición anterior, la IV, que la única distinción que cabe en el orden de la naturaleza es la distinción de razón (entre atributos) o la distinción modal (entre modos), distinciones de las que pasaremos a ocuparnos a continuación.

"Dos o más substancias distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas".

La distinción de razón sería la que se da entre dos substancias y sus atributos o entre dos atributos de la misma substancia. Esta distinción, por lo tanto, sería la que nos daría cuenta de la segunda de las cuestiones que nos planteamos, a saber, cómo distinguir a una substancia de su atributo. Según Descartes:

"En fin, la distinción de razón tiene lugar entre una substancia y alguno de sus atributos, sin el cual no puede ser comprendida aquella, o entre dos de tales atributos, de una misma substancia, pensando en el uno sin pensar en el otro. Esta distinción se manifiesta considerando que no podríamos tener una idea clara y distinta de semejante substancia, si le quitamos aquel atributo, o bien, que no podríamos formarnos una idea clara de estos atributos, si lo separamos de los demás." (Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, I, 62).

En principio, no parece haber nada intrínseco a la definición que pueda ofrecer dudas sobre ésta, como ocurría en el caso de la distinción real. Sin embargo, si consideramos lo ya dicho, a saber, que los atributos son la esencia y la naturaleza de las substancias y, por lo tanto, pueden ser considerados -como vimos que hacía Descartes- como las substancias mismas, los problemas se multiplican. Porque, primero, según esta consideración no podemos establecer una distinción real entre una substancia y sus atributos, sino tan sólo una distinción de razón, o racional, cosa que Descartes admite. Y segundo, y esto es lo que Descartes no puede admitir, si los atributos son las substancias mismas, y entre dos atributos distintos se da una distinción de razón, la distinción que se daría entre las substancias sería también una distinción de razón, no una distinción real. La distinción que existe entre los atributos de

pensamiento y extensión, siendo estos atributos la esencia de las substancias pensante y extensa, sería entonces la distinción que existiría entre la substancia pensante y la substancia extensa. Por lo tanto, no existe una distinción real entre las substancias. Las substancias son ontológica y realmente idénticas y la única distinción posible entre ellas se da en el entendimiento, conclusión a la que ya habíamos llegado más arriba, al analizar el Artículo 11 de los *Principios de la Filosofía*.

En cuanto al tercer tipo de distinción que establece Descartes, la distinción modal, también nos ofrece un pequeño problema, aunque no de tanta envergadura como los anteriores. En efecto, si, como dice Descartes.

"Hay dos clases de distinción modal, a saber, la una entre el modo propiamente dicho, y la substancia de que el modo depende, y la otra entre dos modos de la misma substancia. La primera se manifiesta por el hecho de que podemos percibir claramente la substancia sin el modo, que decimos difiere de ella, pero no podemos, recíprocamente, tener una idea distinta del modo sin pensar en la substancia. Hay, por ejemplo, una distinción modal entre la figura y el movimiento y la substancia corpórea, de que ambos dependen; y la hay también, entre afirmar y recordar y la substancia pensante. En cuanto a la distinción que existe entre dos modos diferentes de la misma substancia, se advierte, en que podemos conocer uno cualquiera de esos modos sin el otro, y viceversa". (Descartes, *los Principios de la Filosofía*, I, 61).

nos encontramos con que la distinción modal implica que podemos distinguir la substancia sin el modo. Sin embargo, al tratar las afecciones, el mismo Descartes ha afirmado que el modo o afección es capaz de producir una variación en la substancia. Por lo tanto, si el modo produce una variación en la substancia al afectar a ésta, parece difícil poder concebir una substancia afectada de esa manera sin concebir a la vez el modo que la afecta, con lo cual la distinción modal perdería todo sentido desde el momento en que o no podríamos establecerla al no poder concebir una substancia afectada sin aquello que la afecta, o de establecerla, perderíamos una parte importante de una substancia afectada, a saber, el modo que la afecta.

III. Alma y cuerpo

Para Spinoza, la concepción cartesiana de la unión entre el alma y el cuerpo está radicalmente equivocada, y todos los problemas del cartesianismo, o al menos los más importantes, surgen del hecho de que, al considerar como dos substancias separadas y sin ningún contacto al alma y al cuerpo, se pierde la causa del alma, y es necesario recurrir a Dios, o la Sustancia infinita, para encontrar esa causa, con todos los problemas que esta idea supone. Vamos a extendernos algo más en este problema.

Descartes declara de forma explícita y manifiesta la separación entre alma y cuerpo en el Artículo 8 de la Primera Parte de los *Principios de la Filosofía*.

"Me parece también que este camino es el mejor que podemos elegir para conocer la naturaleza del alma, y distinguirla del cuerpo, pues examinando lo que somos, nosotros que suponemos ahora que no hay nada fuera de nuestro pensamiento que verdaderamente existe, vemos claramente, que para ser no tenemos necesidad de extensión, de figura, de estar en ningún lugar ni de ninguna otra cualquiera cosa que se pueda atribuir al cuerpo, y que somos solamente porque pensamos; y por consiguiente, que la noción que tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento, precede a la que tenemos del cuerpo, y que es más cierta, una vez que todavía dudamos que exista en el mundo algún cuerpo, y que sabemos ciertamente que pensamos."

Efectivamente, una vez descubierta la naturaleza y la existencia de la substancia pensante como resultado de la duda metódica, Descartes sólo puede afirmar la existencia del pensamiento, es decir, del alma, y nada en la existencia primigenia del pensamiento implica la existencia del cuerpo o substancia extensa, conclusión lógica dentro del pensamiento cartesiano que afirma que pensamiento y extensión constituyen la esencia de dos substancias distintas. Esta va a ser la primera idea que se niegue en el pensamiento spinoziano, y en donde está la clave de la discrepancia con Descartes, puesto que, primero, al ser pensamiento y extensión no dos substancias distintas, sino dos atributos de una única substancia, alma y cuerpo se relacionan, como modificaciones, a través de los atributos de esa Substancia y, segundo, como consecuencia de esa derivación de la Substancia única el pensamiento, para Spinoza, a diferencia de Descartes, implica la existencia de la extensión, así como la existencia de la extensión implica la existencia del pensamiento, o dicho más claramente, la existencia del alma implica o más bien supone la existencia del cuerpo y viceversa, puesto que el alma es idea del cuerpo y por lo tanto consiste en ser esencia objetiva del cuerpo. Todo lo que se diga sobre esta cuestión, en el fondo, será dar vueltas sobre esta idea.

La segunda afirmación, por tanto, que encontramos en este Artículo 8, a saber, que la noción del alma precede a la del cuerpo, puede ser rebatida desde la concepción spinoziana acudiendo al mismo argumento. En efecto, repetimos, afirma Descartes, como consecuencia de su método que el alma precede al cuerpo. Desde el pensamiento de Spinoza esta posición es insostenible, ya que siendo el alma idea o esencia objetiva del cuerpo, no es posible que el alma se de con anterioridad al cuerpo de que es idea. No es posible que la idea preceda a su objeto, o que la esencia objetiva preceda a la esencia formal. Podría caber la conclusión de que, para Spinoza, el cuerpo precediera al alma, sin embargo, no creemos que esta idea sea tampoco admisible en el sistema spinoziano, puesto que cuerpo y alma son modificaciones de dos atributos distintos de la misma Substancia y estos atributos de los que dependen, como esencia y naturaleza de la Substancia no se dan o no pueden darse uno antes que otro, ni

ontológicamente ni gnoseológicamente. Puesto que ambos constituyen la Substancia, sólo cabría hablar de que se dan de forma simultánea en la esencia de esa Substancia.

Descartes insiste sobre esta misma idea en el Artículo 11 de esta misma parte de los *Principios de la Filosofía*.

"Ahora bien, a fin de saber cómo el conocimiento que tenemos de nuestro pensamiento, no solamente precede al que tenemos del cuerpo sino que es incomparablemente más evidente, [y tal que aunque éste no existiese, tendríamos razón para concluir que aquél no dejaría de ser todo lo que es], observaremos, que es manifiesto, por una luz natural espiritual, que la nada no tiene cualidades ni propiedades ningunas, y que donde percibimos algunas de ellas, debe encontrarse necesariamente una cosa o substancia de que dependan; esta misma luz nos muestra también que conocemos mejor una cosa o substancia cuantas más propiedades notamos en ella. Pues bien: es cierto, que observamos muchas más propiedades en nuestro pensamiento, que en ninguna otra cosa, ya que no hay absolutamente nada que nos mueva a conocer sea lo que quiera, que no nos conduzca todavía más ciertamente a conocer nuestro pensamiento".

Esta vez Descartes va más allá, y no solamente afirma que el alma, o la noción de alma, precede a la del cuerpo, cosa que ya hemos visto como es rebatible desde el pensamiento de Spinoza, sino que el conocimiento del alma es "incomparablemente más evidente que el que tenemos del cuerpo". Sin salirnos de la idea-eje que hemos tomado de Spinoza para comparar estas dos concepciones, este argumento también es rebatible. Puesto que si alma y cuerpo son dos modificaciones que derivan de dos atributos de una única Substancia su conocimiento, como conocimiento evidente, dado, como dice Descartes, por la luz natural, ha de venir determinado por el conocimiento de la Substancia. Y esto por dos razones: primera, porque alma y cuerpo son derivados de esa Substancia, segunda, porque sólo la Substancia, en el pensamiento de Spinoza, es objeto de intuición, por lo tanto, de evidencia clara y distinta, y una vez que por intuición lleguemos al conocimiento de la Substancia, en tanto en cuanto el conocimiento de esa Substancia supone el conocimiento de su esencia y la esencia de la Substancia está constituida por los atributos, entre otros, del pensamiento y la extensión, no es posible decir que conocemos de forma más evidente el pensamiento que la extensión o viceversa, sino que, como constituyentes de la esencia de la Substancia, han de ser reconocidos con la misma evidencia desde el momento en que llegamos al conocimiento de la Substancia.

Spinoza, por lo tanto, no puede estar de acuerdo con Descartes cuando en este mismo Artículo afirma que

"Por ejemplo, si yo estoy persuadido de que hay una tierra, porque la toco y la veo, de esto mismo, y por una razón todavía mayor, debo persuadirme de que mi pensamiento existe, a causa de que puede suceder,

que yo crea tocar la tierra, aunque quizás no exista en el mundo ninguna tierra y que no es posible que yo, es decir, mi alma, no sea nada mientras tiene ese pensamiento.

Podemos concluir lo mismo de todas las demás cosas que ocupan nuestro pensamiento [a saber, que nosotros, que las pensamos, existimos, aunque acaso ellas sean falsas o no existentes]."

puesto que la materia que yo pienso es un modo de la Substancia lo mismo que el pensamiento que la piensa, y por lo tanto ambos se dan de forma simultánea y se conocen con la misma claridad en su esencia que deriva de la esencia de la Substancia. Pero si tenemos en cuenta lo dicho en el capítulo anterior sobre la gradación del conocimiento en Spinoza y la supuesta necesidad de un conocimiento de primer género para llegar al conocimiento del tercer género, entonces la cuestión en Descartes estaría totalmente dada la vuelta, puesto que el conocimiento de la materia no sólo sería previo al conocimiento de la Substancia, sino que además sería de alguna manera necesario para llegar a ese conocimiento de la Substancia, por lo tanto, a diferencia de la concepción cartesiana, el hecho de pensar la materia, o de creer que se piensa la materia, implicaría no sólo su conocimiento, sino la necesidad de su existencia real, puesto que sin ésta no se podría tener un conocimiento de aquélla y por lo tanto no sería posible acceder al tercer género de conocimiento o conocimiento intuitivo de la Substancia.

El mismo Spinoza, en la Definición 7 de la Primera Parte de los *Principios de Filosofía de Descartes* -que están concebidos como una mera exposición geométrica del pensamiento cartesiano y que hasta aquí no han sido otra cosa- se desmarca de y se enfrenta de forma directa a Descartes al afirmar:

"la substancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc. se llama cuerpo. Habrá que investigar más adelante si es una y la misma substancia, que se llama alma y cuerpo, o si son dos distintas".

Como se ve, ya Spinoza se niega a aceptar la idea de que alma y cuerpo son dos substancias distintas y plantea la cuestión de si no es probable que sean la misma substancia. Parece claro que al escribir esta obra Spinoza tenía ya en mente su propio sistema y, aunque más adelante, en la Proposición 8, admita o más bien recoja la idea de que alma y cuerpo se distinguen realmente como dos substancias distintas -"al menos por el poder divino"- no puede dejar pasar la ocasión de comentar que, de hecho, alma y cuerpo son modificaciones de la misma substancia y por lo tanto su distinción no radicará en el hecho de ser dos substancias distintas, lo que las haría independientes uno de otra, sino en ser derivaciones de dos atributos de la misma substancia, lo que haría que, siendo distintos al derivarse de dos atributos distintos, estuvieran unidos en la esencia de la Substancia.

Esta idea se cristaliza de un modo un poco más claro en el capítulo XII de la Segunda Parte de los *Pensamientos Metafísicos*:

"Debemos pasar ya a la substancia creada que nosotros hemos dividido en extensa y pensante. Por substancia extensa entendíamos la materia o substancia corpórea; por substancia pensante, únicamente las almas humanas".

Spinoza habla de una sola substancia creada que se divide, no de forma real, sino en el entendimiento humano, en substancia extensa y pensante. Así, al menos, creemos que hay que entender la expresión "*nosotros* hemos dividido". La substancia creada no se divide en sí, la dividimos nosotros, por tanto el entendimiento, que es el único instrumento con el que lo podemos hacer. No se trata de una distinción real, como ya vimos, sino de una distinción de razón. Y como la distinción que se tienen que dar entre dos substancias es una distinción real, Spinoza está ni más ni menos afirmando de forma tajante y concluyente que alma y cuerpo, pensamiento y extensión, no son dos substancias distintas, puesto que en ellas la única distinción que cabe establecer es una distinción de razón, no una distinción real.

Bibliografía:

Descartes, R: Los principios de la Filosofía, Madrid, Reus, 1925.

Negri, A: La anomalía salvaje, Barcelona, Anthropos, 1978

Peña, V: "Introducción" en B. Spinoza, Ética, Barcelona, Orbis, 1984

Spinoza, B: Ética demostrada según el orden geométrico, Barcelona, Orbis, 1984

Spinoza, B: Pensamientos Metafísicos, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1988

Spinoza, B. Principios de Filosofía de Descartes, Alianza Editorial, Madrid, 1988

Poder, verdad y normalidad: genealogía del hombre moderno a través de la lectura de M. Foucault

Marta Gil

Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de unos discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder¹

La formación de los discursos

Existen unos discursos que tienen estatuto y función de verdaderos: operan y circulan como tales y, con frecuencia, nadie se cuestiona su veracidad. Ahora bien, Foucault pone bajo sospecha tanto su veracidad, como su necesidad y su legitimidad. Como buen lector de Nietzsche que fue, presintió que

“todas las cosas que duran largo tiempo se embeben progresivamente y hasta tal punto de razón que parece increíble que hayan tenido su origen en la sinrazón”².

De tanto repetidas, las verdades parecen naturales, descubiertas, perfectas. Al contrario que Kant, que, desde su isla de racionalidad³, pretendió la universalidad del conocimiento y la verdad, Foucault insinúa la historicidad de los mismos. La lectura de sus textos nos sugiere que conocimiento y verdad están configurados por el espacio y el tiempo, esto es, por el lugar y la época a la que pertenecen.

Así, en cada lugar y época se da una *episteme* determinada, o, en otras palabras, un conjunto de relaciones que pueden conectar las diversas prácticas discursivas existentes entre sí. De este modo, lo que cabe analizar si se desea hallar el umbral⁴ en el que se empezó a forjar nuestra situación actual, son las regularidades discursivas que acontecen en un espacio-tiempo y que dan lugar a unas figuras epistemológicas particulares, unas ciencias y unos métodos específicos, unos sistemas de pensamiento y unas experiencias del mundo concretas⁵. Saber y verdad, en consecuencia, son producidos, elaborados en relación a un

1 M. Foucault: “Curso del 14 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 140.

2 Aforismo I del libro *Aurora* de Nietzsche, citado por M. Morey en “Érase una vez...: M. Foucault y el problema del sentido de la historia”, en *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Ramón Máiz compilador, Universidad Santiago de Compostela, 1987.

3 En referencia al fragmento b295 de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant.

4 El concepto de umbral es descrito por el autor del siguiente modo: “Al momento a partir del cual una práctica discursiva se individualiza y adquiere su autonomía, al momento, por consiguiente, en que se encuentra actuando un único sistema de formación de los enunciados, o también al momento en que ese sistema se transforma, podrá llamarsele *umbral de positividad*.” M. Foucault: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Méjico, 1999, pp. 314. Por otra parte, cabe recordar que la preocupación filosófica de Foucault es llevar a cabo una ontología del presente, es decir, llegar a hacer inteligible cómo hemos llegado a ser lo que somos.

5 La noción de *episteme* aparece descrita en M. Foucault: Ob. Cit., pp. 322 y 323.

contexto histórico y engendrados y promovidos por los seres humanos. No existe tal cosa como “la verdad” única y originaria, ni un avance inexorable por parte de nuestros saberes hacia ella⁶. Lo que cabe preguntarse entonces es: ¿cómo se constituyen los saberes y las verdades?

En el lugar y el momento en que se produce una verdad –y, en consecuencia, se excluye y silencia otra-, se establecen unas reglas del juego, se inducen formas de subjetividad, también se está ejerciendo el poder en una determinada dirección. Por lo tanto, detrás de los saberes y sus discursos de verdad, se encuentra el poder. Precisamente por eso, Foucault señaló que su trabajo consistió en llevar a cabo una historia política de la formación de saberes y verdades: preguntarse por un acontecimiento, o por el momento de emergencia de una positividad implica preguntarse por las relaciones y mecanismos de poder a través de los cuales ha tenido lugar.

Las ciencias humanas resultan ser un lugar privilegiado en el que observar la interrelación entre poder, saber y verdad. En la época de fundación de la modernidad y del nuevo orden burgués, éstas surgen al servicio de la producción de instituciones y saberes que controlen y gestionen al ser humano. No es casual, por tanto, que sea precisamente en este momento en el que aparecen nuestras ideas actuales de locura, de normalidad o de penalidad. Tampoco resulta extraño, entonces, que Foucault desarrollara sus investigaciones centrándose en el marco de la época clásica. La modernidad es también la época del culto a la razón, del racionalismo, la Ilustración, del desarrollo de las ciencias, y de ello se deriva que lo que escapa al los límites del conocimiento, todo lugar allende la isla y lo que de allí provenga, aparece como extraño, hostil o anormal. La modernidad es la época del monólogo de la razón: el que no se atiene a su racionalidad no puede formar parte del “Nosotros”, es el “Otro”, el excluido, el omitido. Tampoco es ya un sujeto, sino un objeto de estudio. ¿Para quién? Para quien detenta el buen uso de la razón, la verdad, el poder: las ciencias humanas.

Como caso paradigmático encontraríamos el que se describe en *La Historia de la Locura*. La locura, que en ningún caso puede servir para la obtención de un conocimiento universal, objetivo y racional, y que además es improductiva en términos económicos, pasó a considerarse, en un momento determinado, embustera, ridícula, grotesca e indeseable. Se le niega toda posibilidad de verdad, de lenguaje, y todo en ella se vuelve irracional, absurdo e

⁶ En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault pone de manifiesto que existen dos formas distintas de hacer historia de la verdad: por una parte, la que se practica desde la historia de la ciencia, que interpreta la verdad como algo que se va desplegando a través de la historia, vinculado a la noción de progreso, y que supone a la ciencia en continuo avance y progresión hacia su perfección. Por otra, la que ve en el pasado un baúl en el que buscar las pistas para comprender el presente. M. Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 17.

incluso peligroso. Bajo este pretexto, se decreta su encierro⁷. Ahora bien, antes de que apareciera el lenguaje de la psiquiatría, no existía una experiencia diferenciada de la locura y la razón⁸. Hacia el siglo XVIII, ésta ciencia humana pasó a detentar el discurso verdadero a propósito de la racionalidad y a disponer quién era conforme a la razón y quién incompatible con ella, quién el cuerdo y quién el loco, quién, en definitiva, pertenecía al grueso homogéneo de los “normales” y quién al grupo marginal de los “anormales”.

Junto a la distinción locura-sinrazón, se idearon tantas otras: buen ciudadano-delincuente, sano-enfermo, practicante de una sexualidad ordenada o de perversiones, etc. Las ciencias humanas pasaron, en consecuencia, a ejercer un poder sobre los individuos: el de decidir cuál era su lugar en la sociedad como integrantes de la misma o como marginados.

Así pues, saber y poder siempre se encuentran íntimamente ligados e implicados⁹. Las ciencias humanas producen verdades que traspasan los límites de lo puramente académico y se extienden por todo el tejido social, es decir, que ponen en circulación verdades y conjuntos de reglas que deben ser acatadas y seguidas. En el siglo XVIII, con el perfeccionamiento de lo que Foucault llama los “procedimientos panópticos”, ocurre lo siguiente:

Formación de saber y aumento de poder se refuerzan regularmente según un proceso circular (...). El hospital primero, después la escuela, y más tarde aún el taller (...) han llegado a ser, gracias a las disciplinas, unos aparatos tales que todo mecanismo de objetivación puede valer como instrumento de sometimiento, y todo aumento de poder da lugar a unos conocimientos posibles.¹⁰

De este modo, el poder es ejercido encerrando y excluyendo, desplegando un control sobre los individuos y sobre los discursos de verdad. Al mismo tiempo, las ciencias humanas producen saber a partir de este encierro, saber que, a su vez, afina el encierro y la exclusión de forma que poder disciplinario y saber de las ciencias humanas se implican en un bucle de retroalimentación mutua. No nos sorprende, entonces, que, tanto hace dos siglos como en la actualidad, sean los especialistas cuyos saberes están inscritos bajo el dominio del alma, esto

⁷ Un ejemplo muy visual de la mecánica que hemos descrito, podemos verlo en la película *Johnny cogió su fusil*. A pesar de que se conoce que el protagonista puede sentir e incluso que puede comunicarse, le es negada la palabra y el derecho a decidir (incluso sobre su propia vida), se le silencia, se le oculta bajo una manta y se le encierra en una habitación de hospital oscura por orden de sus superiores, hombres admirados y respetados por la nación. El loco y el delincuente son silenciados e incommunicados de manera similar por las instituciones sanitarias o penitenciarias. De forma parecida, en nuestra sociedad existen personas al margen de la “normalidad” en una situación parecida: los ancianos, los discapacitados o los inmigrantes tampoco tienen voz, y a menudo se les confina al olvido como al protagonista del film.

⁸ M. Foucault: Prólogo a *Locura y Sinrazón. Historia de la Locura en la época clásica*. Ed. Plon. 1961. Michel Foucault. (En *Dits et Écrits* 4; 159. Éditions Gallimard). Traducción de Amparo Rovira en 2001 disponible en la página web: <http://www.librodenotas.com/almacen/Archivos/003546.html>

⁹ Esto ocurre porque, al ejercer el poder, se crean objetos de saber que posteriormente se utilizan; por otra parte, el detentar un saber conlleva efectos de poder. El poder, entonces, es al mismo tiempo objeto e instrumento del saber.

¹⁰ M. Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2005, pp. 227.

es, los expertos en ciencias humanas, los encargados de supervisar los castigos en las prisiones (psicólogos, médicos y trabajadores sociales, entre otros) y la sanción o aprobación de las conductas en general (psicólogos y médicos de nuevo, pedagogos, sexólogos, educadores y profesores, etc.). En el alma del ser humano contemporáneo todavía se pueden reconocer los signos de ciertas tecnologías de poder sobre el cuerpo en las que las ciencias humanas tienen mucho que ver. Pero éste es un tema que ampliaremos en el punto siguiente.

Genealogía del hombre moderno: un ser sujeto a la normalidad¹¹

Hacia el siglo XVIII acontece un corte, se da -utilizando el término de un autor cuyo pensamiento guarda no pocos paralelismos con el de Foucault-, un cambio de paradigma en el que las relaciones de poder existentes cambian. Como consecuencia del surgimiento de un nuevo orden político, social y económico impulsado por la burguesía, aparecen nuevas formas de gobierno de la población y, en consecuencia, nuevas formas de ejercer el poder. En este escenario, se originan dos tecnologías de poder que se superponen con el objetivo de controlar y gestionar la población de una forma eficiente y eficaz útil para el nuevo orden: por un lado,

“una técnica disciplinaria, centrada en el cuerpo, que produce efectos individualizantes y manipula al cuerpo como foco de fuerzas que deben hacerse útiles y dóciles”;

por otra,

“una tecnología centrada sobre la vida (...), que recoge efectos masivos de una población específica y trata de controlar la serie de acontecimientos aleatorios que se producen en una masa viviente (...), una tecnología en la que los cuerpos son ubicados en procesos biológicos de conjunto”.¹²

En otras palabras, con el nacimiento del orden burgués nacen también las técnicas disciplinarias y la biopolítica, que posibilitan una nueva economía del poder que, mediante determinados procedimientos, permite hacer circular efectos de poder de manera continua, ininterrumpida y adaptada a los individuos por todo el cuerpo social¹³. Las técnicas disciplinarias son métodos que consisten en controlar rigurosamente las operaciones del cuerpo de las personas con el objetivo de garantizar una sujeción continua y persistente de sus fuerzas para imponerles una relación de utilidad-docilidad¹⁴. El nuevo régimen es consciente del potencial del cuerpo: éste no debe ser maltratado, sino aprovechado. Pero, ¿cómo lograrlo? Pues tratando de aumentar dichas fuerzas en términos económicos, y disminuyéndolas al mismo tiempo en términos políticos de obediencia.

11 El título de este apartado está inspirado en la pregunta que Foucault se realiza en *Vigilar y castigar*: “¿Puede hacerse una genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?”. Ob. Cit., pp. 32.

12 M. Foucault: *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid, 1992. Lección undécima, pp. 258.

13 M. Foucault: “Verdad y poder”, en *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 183.

14 M. Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2005, pp. 141.

La disciplina adiestra y saca partido a las capacidades que caracterizan a cada individuo. Desde la más tierna infancia se nos enseña a ser obedientes; a reprimir la alegría excesiva o la diversión, también los accesos de llanto; se penaliza nuestra impuntualidad y cualquier distracción; la indocilidad es castigada, los gestos impertinentes censurados; otros fijan de antemano a qué podemos jugar y en el futuro aspirar en función de nuestro sexo, etc. Pero también se nos insta a desarrollar determinadas virtudes: si tienes dotes para el estudio, entonces deberás sacar buenas notas; si tienes un cuerpo fuerte y hábil quizá podrás ser un deportista de élite; si eres ambicioso, entonces “llegarás lejos”, etc. Por otra parte, estando nuestro cuerpo demasiado sujeto a las rutinas diarias y nuestra mente concentrada en alcanzar las metas que se nos imponen, ¿qué tiempo y voluntad nos queda para reflexionar sobre nuestra situación?; si además estamos convencidos de que el estado de cosas vigente funciona y es bueno para todos, ¿para qué cuestionarlo? Estos son los cuerpos (y las mentes) útiles y dóciles que se complace en producir la sociedad disciplinaria¹⁵.

En lo referente a la biopolítica, el control se establecería de forma paralela a como ocurre con las disciplinas, pero en este caso el objeto de estudio y dominación no sería ya el individuo sino la población en su conjunto, la especie, la vida. Natalidad, mortalidad, demografía, enfermedad, salud e higiene públicas y demás problemas colectivos pasan a ser una cuestión primordial para la biopolítica. El porqué se puede buscar en el importante papel que juegan estos elementos en los ámbitos de la economía y la política. Un loco, por ejemplo, no es el tipo de cuerpo útil y dócil que el nuevo orden económico, político y social necesita; en consecuencia, éste debe ser encerrado.

La sexualidad, por su parte, constituye el terreno excepcional en el que se articulan disciplinas y biopolítica¹⁶. Esto explicaría, como indica Foucault, el protagonismo que ésta adquiere para la medicina hacia el siglo XIX, porque la sexualidad tiene que ver con el cuerpo individual del sujeto, pero también con fenómenos globales como la natalidad o las enfermedades de transmisión sexual. De este modo, un homosexual o un transexual “atentan” (o, al menos, lo hacían hasta hace poco, porque esta percepción de los hechos está quedando en desuso) de dos maneras distintas contra el orden establecido: por una parte, no se ajustan a

15 T. Adorno también llama la atención sobre la cuestión de la utilización de las personas como meros productoras y consumidoras; cuerpos en los que la cultura de masas perpetúa viejos valores de sumisión y conformismo que convienen a la maquinaria del poder económico; cultura de masas en la que se nos hace creer en la posibilidad de elegir, pero en la que sólo hay una repetición de lo mismo una y otra vez. Finalmente, la sociedad resulta ser una suerte de agregado de individuos estándares, aislados, incapaces de pensar por sí mismos o realizar acciones conjuntas con los demás. Una sociedad fragmentada y manipulable como esta es la que conviene a los totalitarismos. Ver T. Adorno y M. Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2005.

16 M. Foucault: *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid, 1992. Lección undécima, pp.260-261.

la normalidad de las conductas sexuales estereotipadas consideradas como válidas o reglamentarias por el resto de la sociedad; por otra, no siguen la dinámica del resto de la población en lo que refiere a la formación de una familia tradicional “normal”, entre otras cosas, porque con frecuencia no pueden tener descendencia sin recurrir a ciertas tecnologías de la fertilidad o a la adopción. Lo que cabe preguntarse entonces es: ¿quién establece, tanto en el ámbito de la biopolítica como en el de las disciplinas, qué es normal y qué no? Ya hemos sugerido el papel esencial de las ciencias humanas a este respecto.

Las ciencias humanas disponen cómo debe ser y actuar el hombre moderno (y también el contemporáneo). Los médicos nos dicen cómo hemos de hacer para estar sanos, también prescriben fármacos para solucionar males, incluso en ocasiones intervienen quirúrgicamente nuestro cuerpo para mejorarlo, ya sea funcional o estéticamente; los psicólogos nos ayudan a ser asertivos (ésta es una de las palabras favoritas de su jerga), a afrontar las crisis vitales, a tomar decisiones importantes, a orientarnos; y así un largo etcétera. Sin embargo, puede que los medicamentos no siempre sean necesarios para solucionar cualquier dolencia; o que las operaciones estéticas sean casi en su totalidad prescindibles; o que la reflexión sobre la propia existencia, y las decisiones que uno debe tomar, sea más un trabajo para uno mismo que para que lo lleve a cabo otro, aunque éste se haya profesionalizado en ello.

Además de decretar cual es la forma correcta de ser y actuar para las personas, las ciencias humanas se encuentran vinculadas a los procedimientos disciplinarios que sujetan al hombre una serie de normas. Éstas ejercen su influencia en la organización y metodología que sigue la enseñanza, por ejemplo, a través de la pedagogía; en el funcionamiento de una fábrica o empresa, a través de la economía o la sociología; en las creencias y valores que poseen y transmiten las familias, etc. La nuestra es una sociedad disciplinaria en la que una red invisible y difusa de poder que lo atraviesa todo produce y reproduce nuestros hábitos, nuestras costumbres, nuestros pensamientos, las experiencias y percepciones que tenemos de determinados objetos, y, en definitiva, regula nuestras conductas.

Foucault afirma que las antiguas formas de poder violentas y rituales fueron sustituidas en la modernidad por una tecnología fina, sutil, calculadora y precisa de la sumisión¹⁷. En el

17 M. Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2005, pp. 223 y 224. En esta obra, además, se desarrolla con detalle esta idea. En ella, Foucault nos muestra el cambio que se da en la penalidad en el siglo XVIII: se pasa de supliciar el cuerpo del condenado a tratar de reformar su alma mediante el control de su cuerpo durante su reclusión penitenciaria. Los verdugos son sustituidos por los expertos en ciencias humanas que elaboran este régimen de control mediante rutinas, horarios, etc. Lo que ocurre en el ámbito restringido de la prisión es un preludio de lo que ocurrirá en el ámbito más amplio de la sociedad: a partir de un momento determinado la normalización se va extendiendo, hasta convertirse en aquello que pauta cada momento y cada acción de la vida cotidiana.

umbral en el que surge nuestro presente se da una paradoja: mientras se promulgan ideales revolucionarios de libertad y se aboga por instaurar constituciones democráticas, una legión de micropoderes se extiende por doquier. Lo que manda, a pesar de lo que nos pueda parecer, no es el sistema legislativo al que se supone que nos atenemos, sino las normas. El poder disciplinario establece una suerte de “infrapenalidad” que castiga toda clase de conductas menores que, por supuesto, la ley ligada al sistema penal no contempla. La ley determina el encierro dentro de la prisión; las normas, por el contrario, imperan dentro y fuera de ella¹⁸.

Así pues, las sociedades autodenominadas libres y democráticas se encuentran sometidas tanto al sistema capitalista¹⁹ como al poder disciplinario de la norma; los individuos, por nuestra parte, no somos tan libres como podemos creer, a pesar de poder escoger (en mayor o menor medida) qué profesión desempeñar, qué pareja tener, el color de nuestra ropa, finalmente los mecanismos disciplinarios alcanzan su objetivo: somos individuos-masa, normalizados, cuerpos dóciles y productivos económicamente que elegimos el color de nuestra ropa, la pareja con la que dormimos o la profesión que tenemos en base a unos prejuicios infundados, a una mentalidad producida. ¿O acaso conoce el lector una persona cuya máxima realización personal consista en ser basurero, o fregasuelos? ¿O a alguien de clase media o alta enamorado de un inmigrante ilegal subsahariano? ¿A algún valiente que vaya al trabajo o a un evento social, como una boda, *realmente* vestido como le apetezca? Los dispositivos de observación y dominación²⁰ basados en la mirada se encuentran diseminados por toda la red social. Constantemente, nos sentimos vigilados y juzgados, al tiempo que nosotros hacemos lo mismo con los demás, por lo que, finalmente, todos somos jueces de la normalidad y esclavos de la misma a la vez.

Los dispositivos disciplinarios, además, constituyen mecanismos de control constante: en la escuela, el trabajo y en nuestra vida cotidiana en general, nuestro tiempo está administrado según un patrón común. Todos nos levantamos a una hora similar por la mañana, nos desplazamos al lugar de estudio o trabajo, hacemos un descanso a media mañana, volvemos al trabajo, salimos a comer, etc. Del mismo modo, también el espacio está distribuido de una

18 Foucault nos llega a hablar de las instituciones en términos de secuestro. Éstas no tendrían ya como función excluir, sino sobre todo, fijar a los individuos en base a una norma mediante el control del cuerpo y el control del tiempo de los individuos. Mediante el recurso al panoptismo o la vigilancia constante, las instituciones de secuestro tienen como objetivo (o traen como consecuencia) una transformación de la vida en fuerza productiva. M Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 128-137.

19 Cabe recordar que el aumento de la población, su gestión eficiente para asimilarla al aparato de producción y el crecimiento de la acumulación de capital son fenómenos que fueron (y siguen yendo) de la mano.

20 Entendemos por dispositivos un conjunto heterogéneo de instituciones, discursos, instalaciones arquitectónicas, leyes, decisiones reglamentarias, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, etc., como reseña Foucault en *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp. 128.

manera particular: en el barrio céntrico de la ciudad, los vecinos gozan de una posición socialmente privilegiada, hay zonas ajardinadas y el Ayuntamiento se encarga de cuidar las calles; en el barrio periférico, al que los demás denominan ‘marginal’, habitan las clases trabajadoras, los inmigrantes, los gitanos, las prostitutas y no hay jardines, las calles están descuidadas y las fachadas de los edificios ajadas. En el colegio, o incluso en la Universidad, los alumnos se sientan en pupitres distribuidos en filas y columnas, de manera que puedan ser vigilados; el profesor, suele estar situado en una tarima situada más alta, desde la que puede observarlos bien, controlarlos, y también ser visto. Por supuesto, su localización espacial, al estar más alta, denota su autoridad y preponderancia respecto a los alumnos.

Pero a los mecanismos disciplinarios de vigilancia, control y jerarquización externos, también les acompañan otros igual de efectivos: los de autovigilancia y autocontrol.

En la sociedad disciplinaria, el individuo, igual que el preso en la cárcel, siente que está siendo vigilado constantemente, esté ocurriendo esto realmente o no, por una suerte de panóptico omnipresente. Y hasta tal punto llega la intimidación que ejerce esta vigilancia sobre él, que interioriza el control al que teme que debe ser sometido, llegando a ser él mismo el que domina su conducta, regula sus hábitos o encauza sus acciones en una dirección determinada sin necesidad de que alguien lo fuerce mediante la violencia.

Foucault señala que el sistema penal

“es la forma en la que el poder, en tanto que poder, se muestra del modo más manifiesto”²¹.

Cuando alguien se encuentra en la cárcel, todas las facetas de su vida están controladas: no puede salir, ni hacer el amor, ni estar cerca de sus familiares; come cuando y lo que otros deciden...En definitiva, el poder en la prisión se muestra de forma totalmente ostensible e incluso, como afirma el propio autor, delirante, extrema. Sin embargo, este ejercicio feroz del poder se encuentra justificado por una suerte de postulado moral: se cree que el castigo es merecido por el castigado, que las autoridades que velan por el buen funcionamiento de la sociedad y ajustician a aquél que entorpece su buena marcha, que en la prisión triunfa el bien sobre el mal²². Estas creencias forman parte de esa amalgama inconsciente de ideas interiorizadas que nos han inducido las técnicas disciplinarias. Por eso no sorprende que las mismas normas que funcionan en la prisión, circulen de una manera similar por todo el cuerpo social, extendiéndose a todos los ámbitos de la vida cotidiana, porque nuestra organización de la sociedad asienta sus cimientos sobre el poder disciplinario.

21 M. Foucault: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 11.

22 En “Más allá del bien y del mal”, Foucault pone de manifiesto que se mantiene el terror al criminal y se agita la amenaza de lo monstruoso para reforzar la ideología del bien y del mal, de lo permitido y lo prohibido. *Microfísica del poder.*, pp. 38.

De este modo, las ciencias humanas, como veníamos diciendo, ejercen un control sobre el cuerpo elaborado a base de ritmos, hábitos, comportamientos, y, además, sus instituciones representan un régimen de control que también tiene efectos en nuestra interioridad y condiciona nuestra conducta: aunque nunca nos hayan llevado presos, o encerrado en un sanatorio, la prisión o el manicomio tienen un significado claro para nosotros. El lugar del encierro simboliza el emplazamiento al que van a parar los indeseables, los criminales, los locos, los excluidos. Las ciencias humanas y sus instituciones, al ser las que producen la figura del loco o la del delincuente, actúan a modo de cedazo, separando las “impurezas”, cribando los individuos que componen la sociedad, estableciendo una distinción entre incluidos y excluidos.

Estas distinciones, además, provocan efectos de reconocimiento²³. De este modo, las ciencias humanas instituyen mediante su discurso de verdad identidades o semejanzas y diferencias o exclusiones.

“La penalidad perfecta –dice Foucault- que atraviesa todos los puntos y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, normaliza”.

Lo semejante está del lado de la normalidad, lo que se adecua al canon, lo que es conforme a un mismo patrón homogeneizador y lo que corresponde con aquello en lo que el individuo-masa busca reconocerse; la anormalidad, en cambio, pertenece al dominio de la rareza y la fealdad, al ámbito de lo irregular, la anomalía que debe ser eliminada.

En los estudios de Foucault vemos cómo la locura y la delincuencia fueron encerradas, pero en nuestra realidad cotidiana podemos observar cómo el que no se ajusta a la norma es señalado, menospreciado, risible, marginado, agredido, etc. Una peculiaridad física, una opción sexual determinada, un timbre de voz particular o una forma de vida alternativa constituyen, con frecuencia, motivos para ser señalados, aunque en realidad no sean más que muestras de la diversidad del mundo: la realidad es múltiple, las personas son diferentes y también nuestras elecciones lo son (o deberían poder serlo). Lo que resulta absurdo, entonces, no es la particularidad de cada uno, sino la voluntad de ceñirse a la ortodoxia que nos es impuesta y hacer lo que sea para poder reconocernos y ser reconocidos en el grupo de los

23 A este respecto señala Foucault que: “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje-, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y en los que se reconocerá”. Prefacio a *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1999, pp. 5.

normales, así como el hecho de convenir en que existan unas jerarquías sociales fundadas en la normalidad (es decir, mostrarse conforme con la idea de que los “normales” son mejores)²⁴.

El poder toma formas múltiples y móviles, por lo que no sólo actúa inhibiendo, condenando o anulando. En consecuencia, no se puede hablar sólo de su faceta negativa si se pretende abordar la cuestión de cómo éste influye en la formación de identidades. Como hemos ido viendo, el poder también puede tomar una figura positiva, productiva:

“el poder produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad”²⁵.

Del mismo modo, el poder produce sujetos, identidades y diferencias.

“Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo?”²⁶,

pregunta Foucault a su interlocutor en un diálogo. El poder estimula, incita a hacer determinadas cosas, a tener determinados valores, también induce placer y, en definitiva, nos hace ser quien somos: una vez más, individuos dóciles y útiles. Un ejemplo claro: en las sociedades occidentales, al contrario de lo que ocurría hace unos años, o de lo que sigue ocurriendo en otros países, se nos alienta a mostrar nuestro cuerpo. A través de la moda, la cirugía, la cosmética, la dieta, el deporte casi se nos trata de imponer el cuidado del cuerpo como una obligación, pero una clase de cuidados que se encauzan en una determinada dirección: la del consumo. De este modo, no se nos invitaría a cuidar realmente nuestro cuerpo, sino a hacerlo coincidir con los modelos que dictaminan ciertas industrias²⁷. Mantener

24 No obstante, es evidente que en muchas ocasiones somos nosotros mismos los que optamos por no elegir y dejar que otros lo hagan por nosotros o por no afirmar nuestra propia personalidad u opinión. Foucault, por su parte, señala que en algunos momentos han sido las propias masas las que han deseado que el poder fuera ejercido sobre ellas y a sus expensas (por ejemplo, en las diversas formas de fascismo), por paradójico que esto pueda parecer. M. Foucault: “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 85. La explicación a este hecho no es sencilla; sin embargo, parece que detrás de esta desidia podría encontrarse el miedo a la libertad y a la responsabilidad que conllevan nuestros propios actos, como han sugerido S. de Beauvoir, Sartre o Kierkegaard.

25 M. Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2005, pp. 198.

26 M. Foucault: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 137.

27 G. Deleuze llega a afirmar literalmente que “el marketing es el instrumento del nuevo control social y forma la nueva raza impúdica de nuestros dueños”. Éste control, además, se ejercería en dos direcciones, como también observa Foucault: por una parte, masificando, haciendo de la multiplicidad de sujetos un solo cuerpo; por otra, individualizando, moldeando a cada individuo. Esta última forma de control resultaría particularmente interesante, puesto que es sorprendente hasta qué punto, a mi modo de ver, calan en nosotros éstos dispositivos de individualización sin que reparemos en ellos. Así, somos, hasta cierto punto, conscientes de que en nuestra sociedad existen discursos dominantes, homogeneizadores, que hacen de nosotros individuos-masa, pero no de que también existen discursos individualizadores que influyen tanto en la configuración de nuestra personalidad, como en la de nuestros valores o nuestra forma de vida. Deleuze pone el ejemplo de las empresas, que fomentan la rivalidad entre los empleados para oponer a los individuos entre ellos, o el principio de salario en función del mérito, o la noción de formación permanente, que tan asumida tenemos las generaciones jóvenes (Deleuze invita a preguntarse para qué se nos está utilizando cuando se nos insta a estar atados de forma permanente a las instituciones de enseñanza. Efectivamente, casi todos tenemos interiorizado el valor de tener muchas titulaciones –independientemente del conocimiento que uno posea–, ¿para qué? Pues, precisamente para ser el mejor

el propio cuerpo acorde con dichas pautas constituye, además, una empresa de proporciones épicas, puesto que exige (de nuevo) un trabajo constante de autovigilancia y examen, e implica una preocupación ininterrumpida, un empleo de tiempo y esfuerzo, una jerarquía de necesidades.

Otro buen ejemplo de la faceta productiva del poder lo encontraríamos en la escala de valores de las personas que componemos las sociedades occidentales. A menudo, tenemos interiorizado el valor de tener un trabajo bien remunerado, un buen coche, ropa a la moda, de ser guapos, de estar sanos y demás; de este modo, consideramos positivamente aquellos valores que nos induce la sociedad de consumo, pero olvidamos o postergamos otros valores como aquellos relacionados con la solidaridad, la sostenibilidad o la justicia.

En los ejemplos que hemos utilizado, el poder tomaría la forma de poder económico; sin embargo, ello no implica que el poder se localice en la economía o en otras grandes instituciones como el Estado²⁸. El poder, por el contrario, es como una suerte de malla que se extiende por todo el tejido social, puesto que en toda relación humana existe una relación de poder. Éstas se dan entre grandes organismos e individuos, entre empresas y trabajadores, entre políticos y votantes, pero también existen a otros niveles mucho más cotidianos: entre amigos, entre amantes, entre padres e hijos²⁹. De este modo, no podemos estar fuera del poder, éste atraviesa conciencias, cuerpos, relaciones sociales, o, en otras palabras, circula a través de nosotros, lo individuos³⁰. Sin embargo, esto no implica que deba aceptarse como una forma ineludible de dominación. Del mismo modo en que el poder es múltiple en sus formas e integrable en estrategias diversas, también lo son las maneras de oponerse a él. Los individuos no somos necesariamente el blanco inerte del poder, sino que éste nos transita transversalmente; en consecuencia, del mismo modo en que es ejercido en una dirección, es posible cambiar su rumbo. Así pues, aunque el ser humano contemporáneo sea un producto resultante de la interacción entre poder disciplinario y saber de las ciencias humanas, también

candidato para trabajar en una empresa). G. Deleuze: “Las sociedades de control”, artículo publicado en la revista *Ajoblanco*, nº 51, Abril 1993, pp. 36- 39.

28 “El Aparato del Estado es (...) el instrumento de un sistema de poderes que lo desbordan ampliamente. Por ello, en la práctica, ni el control, ni la destrucción del Aparato del Estado resultan suficientes para la desaparición o transformación de un tipo de poder”. M. Foucault: “El poder y la norma”, Traducción de Ramón Máiz, en *Discurso, Poder, Sujeto*. Lecturas sobre Michel Foucault, Universidad Santiago de Compostela, 1987, pp. 212.

29 M. Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 83.

30 “El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través de individuo que ha constituido”. Curso del 14 de enero de 1976, Ob. Cit., pp. 144.

existe la posibilidad de un presente y un futuro diferentes. Esta cuestión es la que trataremos en el siguiente punto.

Filosofía desde el océano

A lo largo de este texto hemos tratado de mostrar cómo las denominadas ciencias humanas producen discursos que funcionan como verdaderos, creando también sujetos e identidades. Asimismo, hemos visto que, al aportar su verdad sobre el hombre bajo la máscara de filantropía, lo que hacen realmente es sujetarlo a las identidades que ellas mismas producen. En resumen, los discursos de verdad que las ciencias humanas pusieron en marcha (sobre la locura, la delincuencia o la anormalidad) en un momento dado, traspasaron los muros de los hospitales, los manicomios o las cárceles, y pusieron en funcionamiento unos complejos mecanismos en virtud de los cuales las personas, desde la modernidad hasta ahora, han sido homogeneizadas a través de su común sujeción a las normas.

Estas normas constituirían el ámbito de la costumbre, lo rutinario, aquello conocido y que, por tanto, nos da seguridad. En otras palabras, el enclave de la normalidad sería también el de la isla kantiana de racionalidad y unidad. Más allá de sus límites se encontraría el océano, las aguas enigmáticas del territorio de lo ignoto, pero también la libertad, la posibilidad de ser curioso, explorador, de pensar de otro modo. Esta opción probablemente sea la más arriesgada y la que provoque más angustia: ser libre no siempre es el camino más fácil, pero, ¿qué es el ser humano sino un sujeto que se afirma a través de sus proyectos como una trascendencia?³¹

Una de las pequeñas acciones locales que nosotros podemos llevar a cabo para plantarle cara al poder que es ejercido sobre nosotros en contra de nuestra voluntad es rechazar la identidad que nos es impuesta desde el discurso dominante; renunciar a la uniformidad, la homogeneidad, la normalidad, los roles que son producidos y con los que nos reconocemos, y reivindicar las propias diferencias, la diversidad de identidades, la multiplicidad del mundo. Se trata, entonces, de tomar la propia existencia como objeto de elaboración constante (tarea ética y política) y como obra de arte (tarea estética).

Por lo que a la filosofía respecta, la propuesta de Foucault consistiría en hacer filosofía desde el océano. No se trataría ya de fundamentarla, de crear un sistema capaz de dar cuenta de la realidad al completo o de poner límites al conocimiento. En el ser humano residen más capacidades además de la de conocer. Encerrarlo en el ámbito circunscrito de la racionalidad (o, más bien de una racionalidad determinada) y la normalidad, de la isla, implica limitarlo,

³¹ Este constituye uno de los presupuestos básicos de la moral existencialista, como indica S. de Beauvoir en *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 63.

reducirlo, cercenarlo. Sin embargo, para el ser humano es posible establecer relaciones polimorfas con las cosas. La razón trata al mundo como un mero objeto inerte, prescribe leyes a la naturaleza, y también al hombre; desde el océano, en cambio, se alcanza a entrever la riqueza de la realidad y su palpitante vitalidad. El artista, el poeta, o cualquiera que se atreva a adentrarse en las aguas esotéricas, no pretende hallar el conocimiento verdadero, sino que escucha la voz del mundo de una manera distinta, entablando un intercambio con él más allá de los límites que la razón impone.

La filosofía, por tanto, debe ir de la mano de la curiosidad. Pero una clase especial de curiosidad: aquella que incita a ir más allá de lo obvio, a buscar otra manera de ver las cosas, que impulsa a deshacernos de nuestras familiaridades³² y hacer visible aquello que nos es tan próximo que ni siquiera reparamos en ello³³. Aquellos que deciden quedarse con la seguridad de la isla hacen de su tarea legitimar lo que ya se sabe; meterse en el barco y adentrarse en el océano, por el contrario, implica desplazarse, hacer un esfuerzo por pensar de manera distinta, transformar los valores adquiridos y, en definitiva, “llegar a ser otra cosa de lo que se es”.³⁴

Si, como hizo Foucault con Nietzsche, nos servimos su pensamiento para utilizarlo, deformarlo y hacerlo chirriar, podemos leer en sus obras una invitación a rasgar nuestras ataduras y sujeciones; a emanciparnos, ser autónomos, soberanos de nuestra propia existencia; a acariciar nuestros propios proyectos, realizar nuestros propios fines y, en definitiva, a trascendernos día a día mediante el ejercicio de nuestra libertad.

Bibliografía:

Obras

- M. Foucault: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- M. Foucault: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Méjico, 1999.
- M. Foucault: *El orden del discurso*, Tusquets, Cuadernos Marginales, Barcelona, 1973.
- M. Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- M. Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2005
- M. Foucault: *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid, 1992.

³² Foucault refleja esta idea en “El filósofo enmascarado”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 217-224.

³³ En “La filosofía analítica de la política”, en Ob. Cit., pp. 117, Foucault pone de manifiesto que la tarea de la filosofía no es hacer visible lo oculto, sino aquello que nos es habitual y por ello no llama nuestra atención.

³⁴M. Foucault: Ob. Cit., pp. 223.

M. Foucault: *La voluntad de saber*. Primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, 1977.

M. Foucault: *La inquietud de sí*. Tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, 1984.

Recopilaciones de textos

M. Foucault: *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.

M. Foucault: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1981.

M. Foucault: *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985.

M. Foucault: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III, Paidós, Barcelona, 1999.

Obras sobre Foucault

M. Morey: *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983.

VV. AA.: *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Ramón Máiz compilador, Universidad Santiago de Compostela, 1987. (Foucault incluye en esta obra el texto “El poder y la norma”).

Intimidad y dialéctica existencial

Rafael Haro

0. Introducción.

0.1. Necesidad de la intimidad y dialéctica existencial.

Es la intimidad la que puede identificar la esencia del hombre, la interioridad planteada supone una evolución dentro de la dialéctica existencial. La necesidad de individuación, vista ya en San Agustín, recae, ahora, en una nueva palabra: el sujeto particular.

Hace falta ver la filosofía kierkegaardiana enfocada desde un inicio hacia la comunicación con Dios, esta es la pieza clave donde desemboca la dialéctica; la reflexión, la auténtica vía interior que conduce al individuo, dentro del cristianismo, al último paso de la evolución, y que culmina en la fe inexpresable y en la inevitable paradoja. Que Kierkegaard se refugie en el sentido particular muestra su reacción contra el sistema totalizador de Hegel, se plantea que tiene que ser el individuo en esencia quien encuentre la verdadera finalidad que es el cumplimiento de la voluntad divina; y esta posibilidad se realiza en el estadio religioso, allí donde el hombre se posee a él mismo en un movimiento sublime de subjetividad. Huir de lo general supone la posibilidad de éxito en la proyección del individuo hacia la salvación. Sólo el sujeto particular puede adherirse al absurdo, y sólo él puede soportar la crítica de sus contemporáneos, por eso sus valores quedan representados por la figura de Abraham, porque el sobrepasa el absurdo y acepta la paradoja en la trágica elección planteada por la voluntad divina. Sólo el sujeto particular puede llegar a la esfera de la comunicación divina y con temor y temblor hacer la elección ante el cúmulo de posibilidades de servicio a Dios.

El absurdo es la premisa de la esfera religiosa, esfera que es la más alta dentro de la caracterización de la esencia, caracterización representada por el caballero de la fe, fiel al absurdo¹ en la desesperación misma:

“Pese a todo creo que obtendré el objeto de mi amor gracias al absurdo, pues para Dios nada hay imposible. El caballero de la fe tiene clara conciencia de la imposibilidad, por lo tanto, sólo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe.”²

¿Qué tenemos, entonces, una reacción de un hombre enmarcado dentro de una sociedad adinerada y que quiere romper con la hipocresía de una *cristiandad* corrupta?, de todas formas la formulación del temor y temblor afecta tanto al creyente que lo que pretende es imponer

¹ Absurdo que queda fuera de toda razón quedando exclusivamente en la fe.

² *Temor y temblor*. pág. 111. edición en bibliografía.

una nueva manera de creer: la existencia y el hombre como ser existente en un mundo plagado de posibilidades: la elección nos abrumba y hay que prever el camino.

Kierkegaard parte del existente concreto, la subjetividad no puede mediar sistemas porque ella sola es la verdad, hay que huir de lo general en un movimiento teleológico que posibilite la salvación. El individuo se concreta, pues, como subjetividad, la existencia no entra en el plan de la general sino que es el particular el que se transforma en existente, y la existencia radica en la pura libertad de elección:

*“Existir significa tomar una decisión última con respecto a la absoluta trascendencia divina”*³

Su filosofía comienza así, con un movimiento interior de afirmación de existencia, existencia que se situará por encima de la supuesta esencia. ¿Pero cual es el sentido de la existencia del hombre? En principio ninguno, el planteamiento no tiene sistema, no se pregunta de donde venimos sino donde vamos, o mejor dicho, a donde es posible ir. El hombre en su posibilidad de elección ha de ir

*“al encuentro de ese futuro que es el más próximo: la eternidad.”*⁴

El amor a Dios y el miedo que produce la carga de la decisión; la angustia que se experimenta en el intento de servir a Éste bajo los caracteres del luteranismo, es el hecho mismo de los caballeros de la fe, desenmascarando la *cristiandad* y estableciendo una religión verdadera, ya que

*“sólo la religión puede, con la ayuda de la eternidad, llevar la igualdad humana al límite: la divina, la esencial, la no mundana, la verdadera, la única posible igualdad humana. Y por tanto - sea dicho en su honor y su gloria - la religión es la verdadera humanidad.”*⁵

La eternidad se establece como necesidad, sintiéndose el individuo más atado a ella en toda su evolución. Kierkegaard no tiene sistema y rompe el hegeliano, caracterizándose por la defensa de la subjetividad frente la objetividad, por la defensa de la individualidad frente la universalidad, por la defensa del espíritu y la existencia frente la razón.

La esencia queda reducida a posibilidad, y ésta puede tener caracteres negativos. La decisión es el terrible actuar del hombre ya que la concepción de lo particular lo es en tanto la verdad únicamente se transforma en verdad cuando el existente se la apropia.

La dialéctica existencial queda continuamente reflejada en los textos, el filósofo danés pasa a pensar que a partir de la pérdida de inocencia el hombre queda abocado a una dialéctica

3 Ferrater Mora ; *Diccionario de Filosofía Abreviado*. pág. 158.

4 *Temor y temblor*. pág. 84.

5 *Mi punto de vista*. pág. 177.

siendo el primer paso el estadio estético⁶. En este estadio la forma de existir está presente Dios es visto de manera lírica:

“Estoy convencido de que Dios es amor ; este pensamiento tiene para mí una validez esencialmente lírica”⁷;

el mundo es perfecto, es armonía, es felicidad. El ejemplo por excelencia descansa en la figura de Don Juan pero culmina en el aburrimiento. El sujeto está impreso de generalidad, puede realizar sus actos en la generalidad porque es lo que desea, huir de la angustia, de la soledad. Su movimiento es despreocupación que busca placer contra dolor pero tal estadio culmina con el aburrimiento, con el spleen baudelairiano. Puede vivir inestablemente pero si se descubre como existente se inserta en otra categoría de lo general, busca seguridad en lo general, es el estadio ético: el hombre se compromete como elector de sí mismo. El representante de este estadio, el héroe trágico. La angustia se soporta estoicamente pero no se trata de una angustia paradójica, se puede sufrir con y en la generalidad por una ciudad, por un amor pero aún no por la decisión última, el héroe trágico no está solo, se le podrá aplaudir o criticar pero su actuación lo será dentro del ámbito de lo razonable, de lo ético⁸. Pero si este individuo es capaz, en una introspección total, de ver sus limitaciones como existente caerá en la desesperación y luchará para acceder al estadio religioso, se siente culpable y miserable y por eso necesita de lo religioso. Pero este paso no es sino un salto hacia lo cualitativo, hacia lo irracional, en definitiva hacia el absurdo, hacia la paradoja de la relación infinito-finito, y desesperadamente hacia la angustia.

Es la elección absoluta, Dios es reconocido por el individuo y éste se ve solo⁹ y pecador ; la libertad que lo conduce a Él está siempre a prueba, la relación es el instante y hace necesaria la pasión del salto para mantenerse en el privilegiado y desesperado estadio religioso : es continua elección entre el sí y el no, la libertad en la elección lo acercará o lo distanciará de Dios, la decisión entre lo finito y lo infinito, entre la nada y la posibilidad del todo serán el motivo de la angustia. En este estadio todo queda fuera de convenio, es el azar, la inexistente ley del absurdo, el hombre sumido en la paradoja, como un caballero de la fe, entre el ser abocado a la muerte o la providencia divina. No hay sentido de la realidad y la posibilidad puede lanzar al existente al bien o al mal.

⁶ “El elemento estético es aquel por lo que el hombre es inmediatamente lo que es.”

⁷ *Temor y temblor*. pág. 139.

⁸ “El elemento ético es aquel por el cual el hombre se convierte en aquello en que se convierte.” *Temor y temblor*.

⁹ “La decisión de la fe acarrea una decisión ética de renuncia al mundo, de romper todos los apegos”Íd. pág 70.

La angustia está ligada a “lo que puede ser”, y esta categoría de “lo que aún no es” puede conducir al individuo a la desintegración del yo. La paradoja de la parte divina y animal queda en libre resolución para el hombre, la terribilitá se centra en la necesidad de la gracia. El terror se explicita en que todos los movimientos arrastran sólo la posibilidad de salvación y no la seguridad, es movimiento por pasiones dadas por la necesidad de seguridad y la fe sólo puede pretenderla, nunca estar segura:

“La fe es necesaria porque el hombre no tiene bastante consigo mismo, la revelación de Dios ha de darse al instante.”¹⁰

0.2. La existencia planteada como temor y temblor.

“Así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud.”

Habiendo centrado la postura del individuo y habiendo dicho que Kierkegaard define la existencia en términos cualitativos, hace falta considerar que su camino ha de despertar en la dialéctica existencial. El individuo “*busca como vivir y vivir en lo existente*”¹¹. La dialéctica arranca de la interiorización del individuo hasta llegar a la duda sólo salvable por la fe. El existente está trágicamente ligado en la necesidad de la elección libre. El hombre se desespera, el concepto de la angustia le cierra los sentidos, hace falta lanzarse para cumplir con la voluntad divina, pero y si no es la voluntad divina lo que yo creo? ¿Si Abraham hubiese escuchado un rumor que confundió con la voz divina? El absurdo, es en virtud del absurdo desde donde se actúa. La obediencia a Dios es la obediencia a lo más abstracto, a lo abstracto por excelencia; por eso se plantea en el estadio religioso fundamentalmente, ya que para poder comprender el deber hay que deshacerse de todo vínculo que no sea el posible infinito. Toda la dialéctica debe desembocar en lo religioso para que sea realmente efectiva, desde la postura del existente se hace obvia la soledad, la pregunta, el movimiento de salto:

“En la concepción ética de la vida la tarea del particular consiste en despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior. Y cada vez que el particular se echa atrás ante esa tarea, cada vez que trata de eximirse de ella o, intenta colarse de nuevo, a hurtadillas, en el estado de espíritu de la interioridad, o en ella reside la paradoja de la fe.”¹²

Pero no hay que confundir el estadio religioso con la fe, la fe es el paso sublime, lo máximo dentro de la comunicación de la finitud con la infinitud, y por ello Kierkegaard se rebela contra aquellos que opinan que la fe no es el último paso:

10 Copleston ; *Historia de la filosofía*. ed. en bibliografía.

11 Blackman ; *Seis pensadores existencialistas*. pág. 11.

12 *Temor y temblor*. págs. 140-1.

*“hay un movimiento de lo infinito que precede a la fe y sólo después de llevado a término aparecerá ésta, inesperadamente, en virtud del absurdo.”*¹³

La fe queda como una estancia divina que se presenta al hombre cuando ha accedido a lo infinito:

*“cuando el hombre se ha vaciado en lo infinito, sólo cuando se ha alcanzado ese punto, y sólo entonces, puede aparecer la fe.”*¹⁴

Reconsiderando lo dicho vemos al hombre en el mundo, como individuo, como sujeto particular, como existente en definitiva. Existente como es ha de realizar su existencia, al modo sartriano ha de proyectarse. Pero, ¿Dónde debe ir tal existencia?, Kierkegaard contesta: a Dios, a la comunicación con el infinito en un movimiento de tal magnitud que comprenda cómo lo finito puede relacionarse con lo infinito, esto es

*“el carácter de la verdadera abnegación cristiana. Para comprenderla se requiere temor y temblor, silenciosa soledad, y un largo espacio de tiempo.”*¹⁵

Esta dialéctica supone para el existente una responsabilidad: ¿Quién jugaría con las posibilidades a riesgo de error? El hombre es el responsable del hecho que le permite su finitud. Terriblemente, nada, asegura la salvación, el más virtuoso puede caer fuera de lo eterno. Así como en el drama cantado de Pulqueria, Marciano, Leone y Artemio, la elección final que es la vincula con Dios parece no caer totalmente dentro de la carga de posibilidades del individuo, parece como si Dios tuviese la última palabra, una gracia para otorgar.

“Dios exige amor absoluto” y esto significa que está por encima de cualquier categoría, pero incluso en el cumplimiento de esta exigencia se cae dentro del espectro de la angustia. Ésta lo es todo en el absurdo, y el particular deber desprenderse de toda objetivación, se tiene que humillar en cuanto la relación con lo general y con él mismo:

*“ya que el único valor humilde es el de la fe”*¹⁶

El sujeto particular debe profundizar toda carga en su interior y aceptar la demanda de Dios. Él solo realiza el itinerario hacia la posibilidad de salvación, siendo este el deber para con Dios, la paradoja: la salvación sólo es posibilidad, libertad de la providencia divina:

*“Si alguno viene a mí, y no aborrece al propio padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanas y hermanos, incluso su propia vida, no podrá ser mi discípulo.”*¹⁷

La angustia está presente en todos los estadios pero culmina en el religioso, en este estadio el lenguaje como racionalizador deja de ser humano para convertirse en absurdo. La paradoja

13 Íd. pág 141.

14 Ídem.

15 *Mi punto de vista*. pág. 32

16 Ibid.

17 *Temor y temblor*. pág. 101.

es la relación de Cristo: hombre-Dios, psiqué-nous. La angustia es el no poder comunicar los designios divinos y el salir, abocándose al terrible absurdo, de todo lo general compartido por otros existentes. La angustia es el estar sumido en unas categorías no finitas desde la finitud, la fe es la eliminación de esta angustia, el acogerte de lleno en el plano divino:

*“El objeto de la fe es la realidad del maestro, que exista realmente el maestro. La respuesta de la fe es, por tanto, incondicionalmente, sí o no...”*¹⁸

El paso de un estadio a otro se realiza por pasión. Comprendida la angustia como aquella situación donde el hombre es situado por lo posible frente al mundo, podemos comprender el juego: la desesperación es el exceso o defecto de las posibilidades del yo, según la voluntad, y esto supone la necesidad de Dios. El hombre se ve limitado, pecador, culpable y necesitado; la actuación se mueve entre la creencia en un Dios que predispone la salvación y el camino posible hacia la salvación misma, la angustia de la incerteza se aboca entre lo racional y lo irracional, la tensión de esta situación y la pasión harán el salto en la elección de la posibilidad. El hombre busca la plenitud, y la busca en el absurdo, en la paradoja religiosa hasta la fe que rompe la duda, aunque la fe es paradoja al invertir la naturaleza humana.

¿Existe, pues, el deber absoluto para con Dios? La respuesta es sí, ya que el individuo afronta su propia paradoja y busca en el absoluto su plenitud:

*“Existe un deber absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el particular como tal se relaciona absolutamente con lo absoluto.”*¹⁹

El dilema existencial tal y como lo presenta Kierkegaard radica en la angustia, y ésta es la que hace posible la puesta en escena del temor y temblor. En *Mi punto de vista* el autor discrepa con la cristiandad; no se puede jugar con las terribles posibilidades, y por eso el cristianismo, con temor y temblor, debe vivir en la desesperación, con miedo y temblor debe arriesgar por la posibilidad de la gracia divina y conseguir la comunicación con Dios por medio de la fe, pero con temor y temblor debe ser abarcada la fe, ya que la última elección es de Dios.

*“El deber es precisamente la expresión de la voluntad de Dios,”*²⁰

0.3. La angustia de la posibilidad.

En términos de elección plantea Kierkegaard la existencia humana, el lugar de la angustia ya era presentado en el texto precedente, hace falta, ahora, establecer la angustia en el campo de la posibilidad. Se me hace preciso establecer puntos de conexión con Jean Paul Sartre, es

18 *Apostillas concluyentes no científicas*. ed. en bibliografía.

19 *Temor y temblor*. pág. 143.

20 *Ib.* pág. 129.

evidente que el autor francés es distinto a Kierkegaard, no obstante los dos se vierten en un mismo existencialismo en esta cuestión, en este ver al hombre como particular y en verlo abocado a la elección. Para Sartre, al igual que para Heidegger, el hombre tirado en el mundo se ve literalmente obligado a elegir entre las incontables posibilidades que le da la existencia, el hombre es íntimamente y en esta libertad el existente intervendrá como yo, como sujeto particular. El hombre es libre en su elección, de aquí nace la angustia de tener que estar continuamente decidiendo, en Kierkegaard existe la elección de igual manera que en Sartre aunque con tintes bien distintos. El hombre queda, al modo de Heidegger, triste y desesperadamente solo, le falta un guía, una norma para seguir el recto camino, y para eso el hombre busca algo y se refugia en los valores que, dentro del cúmulo de posibilidades, le convencen. Se refugiará en el estadio estético o en el ético, pocos irán, en un salto atrevido, más allá. Por movimientos pasionales llegaremos a los diferentes estadios y a la angustia²¹ ligada al sentimiento de culpa. La angustia queda dentro del campo de lo irreal, de lo que va más allá de la razón, por eso, la elección de una posibilidad y no otra es motivo de angustia.

La angustia misma, parece vislumbrarse en Kierkegaard, es la obligación de actuar, de elegir, camina entre los senderos de la existencia, y allí donde Kierkegaard encuentra el fin de la angustia, encuentra Sartre el infierno o sea la falta de posibilidades²².

Ya en el concepto de interioridad se puede apreciar la angustia:

“Su individualismo no es la vulgar negativa de ser uno entre muchos, un repique sobre los rasgos diferenciales. Por el contrario, Kierkegaard, cargó todo el acento sobre lo genéricamente humano.”²³

Y lo genéricamente humano es la realización de esta existencia, y esta realización comporta los diferentes modos de la angustia.

La realización más auténtica de la angustia es la paradoja que le produce, la paradoja queda dentro del estadio de lo religioso, queda íntimamente ligada al individuo. En definitiva, la situación de incertidumbre se explica a través de esta relación del hombre con el mundo. La enfermedad mortal es el pecado de Adán. La angustia más sublime se vive en la última decisión. El sentimiento de renuncia y de terrible riesgo, de búsqueda posible de la plenitud, convierte esta angustia en algo trascendente. La carga responsable de nuestra existencia, de una existencia compuesta de algo finito e infinito, la necesidad de tener que elegir por uno o por otro es, en definitiva, el aspecto trágico de la paradoja:

21 La angustia es el estado que precede al salto cualitativo de uno a otro de los estadios de la vida.

22 Como referencia bien nos vale “A puerta cerrada.”

23 Blackman, 27.

“Afirmar la relación del hombre con Dios, el Absoluto personal y trascendente, equivale a afirmarse uno mismo con su propio ser, y al tener la voluntad de ser uno mismo el yo se fundamenta de modo trascendente en el poder que lo constituye. Esta formulación es la que define la fe.”²⁴

Esta es la respuesta, la solución a la angustia: la fe; pero todavía hay, subyacente, angustia y desesperación: Abraham es un caballero de la fe, actúa en virtud del absurdo, tiene la fe y obra como cree que debe actuar, la angustia está en el error.

La angustia forma parte de la existencia humana, y en todos los estadios, ya que, a la forma agustiniana, hará falta que para la salvación, el paso de la finitud a Dios, Éste nos otorgue la gracia, así, podemos afirmar que hasta el último momento existe la angustia. Si el deber del hombre en la tierra en el cumplimiento de la voluntad divina, la angustia es, también, una forma de cumplimiento de esta voluntad, la forma que acompaña todos los cumplimientos:

“Cuando el infinito requerimiento es escuchado y sostenido, escuchado y sostenido en toda su infinitud, entonces la gracia es ofrecida, o, mejor dicho, la gracia se ofrece, y a ella el individuo, cada uno por sí mismo, como yo también hago, puede buscar refugio...”²⁵

0.4. El héroe trágico y el caballero de la fe.

“El héroe trágico renuncia de sí mismo para expresar lo general, y el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en el particular.”²⁶

Sören Kierkegaard centra el texto en dos ejemplos sobre los estadios ético y religioso. Para el estadio ético elige la figura del héroe clásico, y para el religioso el caballero de la fe. ¿Qué intenta con esta dicotomía? En primer lugar distinguir de nuevo los estadios de realización, pero también una justificación sobre su comportamiento con Regina Olsen:

“Comprenderéis ahora, amigos míos, por qué he renunciado a todo amor y he hecho del pensamiento la única ocupación de mi vida. ¿Que el amor, según se afirma, es el más maravilloso de todos los placeres? ¡Que lo sea! Yo, sin ofender ni envidiar a nadie, renuncio gustosamente a este incomparable placer. ¿Que es la única oportunidad para hacer el mayor beneficio a otro hombre? ¡Que lo sea! Yo también renuncio a esta oportunidad estupenda y salvo así mi pensamiento (...) El pensamiento es para mí como la respiración eterna de todo mi ser y, por tanto, algo mucho más valioso que ser padre o madre, o tener una esposa.”²⁷

24 *La enfermedad mortal*. en bibliografía pág. 216.

25 *Mi punto de vista*. pág. 297.

26 *Temor y temblor*. pág. 149.

27 *In vino veritas*. ed. en bibliografía. pág. 62.

Hace falta decir que “Temor y temblor”²⁸ pertenece a sus obras estéticas, y como dice Simón Merchán el libro va dirigido a la tragedia que le supone el abandono de su amada en respuesta a un deber divino.

Retomando el hilo del discurso: ¿Qué angustia es la de los estadios? ¿Cuál es su desesperación? El autor no puede abandonar la relación de lo particular con lo general, y, por tanto, su explicación gira sobre ello. La comunicación o la no comunicación, la fuerza que existe en la determinación de lo general, la indeterminación del particular es lo que consigue estas diferencias. Lo que obliga a Kierkegaard a realizar un panegírico de Abraham, y a condenar, de alguna manera, la existencia de los héroes trágicos, éstos realizarán su itinerario hacia lo particular pero pararán su camino en lo ético, en el segundo estadio, en lo general, en el convenio. El héroe trágico está fuera de la fe:

*“El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, y el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en el Particular... Quien crea que resulta bastante cómodo ser el Particular, puede estar bien seguro de no ser un caballero de la fe, pues los pájaros sueltos y los héroes errabundos no son hombres de la fe.”*²⁹

¿Qué intención puede tener repetir constantemente las diferencias entre los representantes del estadio ético y religioso? La respuesta aparece en *Mi punto de vista.*, donde se puede observar que nuestro autor conoce el mandamiento de explicar la paradoja, es por esto por lo que justifica su comportamiento, explicando su drama personal entre líneas y salvando la elección realizada:

*“Por tanto el escritor religioso debe, ante todo, ponerse en contacto con los hombres, es decir, debe empezar con obras estéticas. Éstas son las arras. Cuanto más brillantes sean esas obras, mejor para él. Además, debe estar seguro de sí mismo o (y esta es la única seguridad), debe relacionarse con Dios, con miedo y temblor, a fin de que acontezca el hecho más opuesto a sus intenciones, y, en lugar de poner en movimiento a los otros, los que adquieren poder sobre él, de forma que termine empantanándose en lo estético. Por tanto, tener todo, aunque sin impaciencia, con el propósito de sacar inmediatamente lo religioso, en cuanto perciba que tiene lectores con él, de forma que con el ímpetu conseguido por la devoción a lo estético en contacto con lo religioso... todo auténtico esfuerzo para ayudar empieza con la autohumillación.”*³⁰

De esta manera se concreta la actuación de Kierkegaard, mas él no puede considerarse absolutamente un caballero de la fe ya que no ha conseguido la imposibilidad de comunicarse

28 “Creo claramente que esta obra es de lo mejor que ha salido de mis manos. Es la expresión de mi fe. El “pathos” que hay en ella es terrible. Cuando la escribí, iba de incógnito por la calle como un callejero con aire travieso. Nadie podía captar mi seriedad. Es la verdadera expresión del horror. Si yo entonces hubiera tenido aires de seriedad, el horror hubiera sido menor. Esta obra reproduce en el fondo mi vida.” Citado sobre *Diario III*.pág. 204. en Sören Kierkegaard : *vida de un filósofo atormentado*. pág. 189.

29 *Temor y temblor*. pág. 149.

30 *Mi punto de vista*. pág. 54-56.

con lo general, su lenguaje debe ir más allá en una actuación en virtud del absurdo, quedando relegado a la paradoja, absolutamente lejos de lo general.

El héroe trágico actúa dentro de lo general, necesita del aplauso, necesita contar y ser escuchado. El héroe trágico cede su ser particular a lo general, cede su infinitud a la finitud. El caballero de la fe conoce el estadio ético:

“sabe lo excelente que es pertenecer a lo general. Sabe lo hermoso y beneficioso que es ser el particular que se traduce a sí mismo en lo general y que, por decir así, ofrece de sí mismo una edición pulcra y limpia, exenta de erratas, que los demás pueden leer sin esfuerzo; sabe lo agradable que es para uno mismo haber nacido como el particular que tiene su hogar en lo general; que lo general es su morada amable y vitalicia en este mundo, siempre dispuesto a recibirle con los brazos abiertos en cuanto manifieste el deseo de habitar allí.”³¹

No obstante, el caballero de la fe ha descubierto el camino más elevado, no es ignorante, es el valiente que conoce las dificultades de su vía. Por eso se mantiene en tensión, en apasionada concentración, en enérgica consciencia, tal y como dice el autor es el estadio de la soledad, del silencio y de la angustia:

“Hay que considerar con mayor reflexión el texto de Lucas³² para comprender que el caballero de la fe no puede encontrar ya ninguna expresión más elevada de lo general - concebido como lo ético - que le pueda salvar. (...) cuando el Particular ha entrado en la paradoja, queda excluido de la idea de Iglesia; ya no podrá salir de la paradoja, y en ella habrá de encontrar irremisiblemente la salvación o la condenación.”³³

El camino es duro:

“sabe que por encima de esta esfera (lo general) serpentea una senda solitaria, una senda estrecha y escarpada; sabe lo terrible que es caer en una soledad emplazada fuera del territorio de lo general, y caminar sin encontrarse nunca con nadie”(...)”el caballero de la fe sólo puede confiar en sí mismo y eso es lo terrible...” (...) “y a cada instante existe la posibilidad de que, en su angustia, se eche atrás y reingrese en lo general.”³⁴

El caballero de la fe es el hombre más absoluto, el más solo, el más triste. Para los demás es un loco. La reflexión lo ha recluido tanto en él mismo que se sabe solo delante la responsabilidad:

“... está en una soledad universal donde jamás se oye la voz humana, y camina solo, con su terrible responsabilidad a cuestas (...) sabe del dolor de no poder hacerse comprender, y no siente el vanidoso deseo de enseñar el camino a los demás. Su dolor es su certeza.”³⁵

31 *Temor y temblor*. pág. 149.

32 Evangelio según San Lucas. XIV, 26. ver nota 17.

33 *Temor y temblor*. pág. 147.

34 Íb. págs. 149, 153, 152.

35 Op. cit. 155.

1. Contra Hegel.

El punto de partida de Kierkegaard es en todo momento el individuo, no puede ser de otra manera para poder afirmar al existente mismo en toda su integridad. Contra Hegel observa que la racionalidad pertenece al sujeto y en ningún caso nada fuera del individuo puede ser real,

*“la realidad no es nunca genérica, sino individual.”*³⁶

Aun aceptando cierto contacto entre el estadio ético y la realización del espíritu objetivo en Hegel, no podemos sino separar y diferenciar claramente dos pensamientos que se separan en la misma base de salida. El panorama filosófico que se encuentra Kierkegaard pertenece de lleno al romanticismo imbuido por Hegel, desde su perspectiva nuestro autor no puede dejar de escandalizarse ante el panlogismo del alemán, el individuo es absorbido hasta su desaparición en un sistema de lucha que pretende impregnar al hombre de un destino trascendente dado por un movimiento dialéctico-teleológico. Podemos decir que la actitud kierkegaardiana respecto el problema final de la filosofía de ambos es mucho más consecuente con la religión que empaña las dos filosofías. El hegelianismo es un montaje desde el cual el individuo alcanza su meta dentro de un esquema más amplio que así ya lo disponía, el individuo es una pieza más de ese engranaje predispuesto y necesario, la acción máxima del individuo es el descubrimiento del desenvolvimiento de lo real. En Kierkegaard la acción del individuo parte del individuo mismo, no hay posibilidad de descubrimiento sino únicamente en el estadio más común

*“de actitud moral con respecto a sí mismo y a la realidad dada del sujeto considerado como tarea.”*³⁷

Dentro del nacimiento del individuo singular como entidad inexcusable entendemos la crítica al hegelianismo

*“el sistema dialéctico engulle lo singular, desdibuja y acaba anulando las diferencias, lo diferente por antonomasia, a saber, la realidad individual única que es mi yo. Un yo que no puede ser reducido a pensamiento o razón, momento de una razón universal, sino un “yo” que es primariamente “libertad” y que consiste en la capacidad de decidirse y elegirse a sí mismo.”*³⁸

En el aspecto ético Hegel concibe la moralidad como subjetiva y objetiva con el único afán de comprender la totalidad de todo lo existente, mientras en Kierkegaard el estadio ético, siendo el más generalizable, no es planteado como la objetivación garantizada por la racionalidad misma, en Kierkegaard se trata de un posicionamiento subjetivo en el cual, superado el estadio estético, el individuo se acepta como existente con otros. Conocerá,

36 José Miguel Velloso, introducción a *Mi punto de vista*. edición en bibliografía.

37 Thulstrup, Niels : *Kierkegaard, historiador de la filosofía de Hegel*. en *Kierkegaard vivo*. pág. 240.

38 Navarro Cordon y Calvo Martínez ; *Historia de la filosofía*. pág. 457.

quizás, las limitaciones de ese estar en el mundo pero las aceptará como garantía de supervivencia. De todos modos el ataque frontal contra Hegel se produce en el ámbito de la concepción de la libertad, si en Hegel la libertad es vista como el desarrollo de la historia, como la posibilidad conciliadora de todas las posibilidades, esto es en el desarrollo absoluto la verdad total, en Kierkegaard la libertad es una constante que no puede fingir mediaciones sino disyunciones, el individuo que se descubre a si mismo desde la introspección que le señala que es y que no es:

“Kierkegaard tiene delante la síntesis hegeliana en torno a la maduración del espíritu absoluto. Todo contribuye a esa meta final: la paz y la fuerza, la creación y la destrucción, el amor y el odio, la muerte y la vida, el dolor y la dicha, la felicidad de unos y la desdicha de otros. Todo se suma y contribuye al triunfo final. Es la dialéctica que no sólo admite sino que necesita del contrario para llegar a la síntesis. Lo característico de esta postura sería la adición: -lo uno y lo otro-, es decir, el bien y el mal, el ser y la nada, el amor y el odio. Frente a esta dialéctica de síntesis, de mediación. Kierkegaard plantea una dialéctica de elección: -O lo uno o lo otro-.”³⁹

En “Principios de Filosofía del Derecho.” leemos:

“La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético en y por sí y su fin motor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia.”⁴⁰

Mientras en Kierkegaard *la verdadera libertad sólo obra en virtud de Dios*, esto significa suspender el estadio ético para saltar al religioso, aquí radica la paradoja; hay que suspender los criterios de universalidad que guiaban nuestra actuación ética, sólo en la relación con Dios hay libertad:

“En la relación con Dios - la relación propiamente existencial - mi interioridad se afirma en su misma esencia y en la posesión de sí misma porque sólo con referencia a Dios puede mi conciencia obrar con verdadera libertad, al trascender el ámbito de lo finito y constituirse en relación con lo trascendente.”⁴¹

Es evidente, en Hegel todo es susceptible de razón, todo forma parte de ella siguiendo un plan de desarrollo, el hombre actúa, sin saberlo, en virtud de ese plan, en cambio y en contra de esa inmanencia de lo racional se postula que no existe racionalidad fuera del individuo caracterizado como tal. Al mismo tiempo, como consecuencia de esto se individualiza la realidad. Partimos del individuo para retornar al individuo mismo en una dialéctica existencial que elige constantemente, la conciencia infeliz de Hegel, el hombre solo, el que se observa diferente y desligado de la opción objetiva y generalizadora, es en Kierkegaard el existente humano que se observa a si mismo, que se descubre en la disyunción ante la acción y se

39 Suances Marcos, M ; Sören Kierkegaard. Tomo I : Vida de un filósofo atormentado. pág. 314-5.

40 Hegel ; Principios de la filosofía del derecho. párrafo 142. pág. 227 ed. cit. bibliografía.

41 Brocà, Salvador ; Historia de la filosofía. Kierkegaard. pág. 362. ed. bibliografía.

prepara, quizás, para el salto cualitativo a otro estadio, si en Hegel, repito, es necesaria y de derecho la mediación para repescar a ese hombre porque forma parte de un todo y sería imposible de otra manera ante el plan del espíritu, el hombre kierkegaardquiano está, ligado al solipsismo, ante sí mismo y ante Dios si es capaz de moverse en la elección.

Puede resultar importante considerar aquí que la filosofía de Hegel es vista por nuestro autor como un esfuerzo que no supera en ningún momento la filosofía kantiana. El hegelianismo y sus conclusiones no son más que una consolación vestida de caracteres dialécticos y trascendentales para justificar la vida del hombre y su terror ante la idea de la muerte:

“La filosofía debe abandonar toda esperanza de que exista alguna correspondencia entre razón y ser; sólo entonces podrá abarcar la profundidad de la angustia del hombre, de su soledad.”⁴²

Sin duda es el existente en toda su extensión, no tanto la existencia. Existente en movimiento y elección continua, en duda y en temor ante el error mientras Hegel diluye y elimina el gesto existencial, la angustia, la paradoja, la lucha:

“Hegel es un Juan Clímaco que no toma el cielo por asalto, sino que lo escala a fuerza de silogismos.”⁴³

El antihegelianismo de Kierkegaard se traduce en muchas de sus obras, pero hay que decir otra cosa, el -contra Hegel- no es exclusivamente una crítica intelectual al sistema filosófico de moda en la Dinamarca del XIX, sino que la crítica se inscribe dentro del concepto del deber y por eso es, también, atacada, como el concepto de cristiandad, irónicamente. No se trata, pues, de un ataque destructor a un sistema filosófico para imponer otro, cosa común en los filósofos, se trata más bien de una lucha frontal, siempre abierta contra la racionalidad que pretende afirmar realidades que la superan, defendiéndose lo contrario, o sea: la irracionalidad y la paradoja.

2. Caracterización del estadio estético

El estadio estético se caracteriza en primer lugar y a favor del estadio mismo, como el descubrimiento de la vacuidad de la existencia. Por esta razón se diferencia al filisteo y al esteta:

“Desde el momento en que el filisteo se descubre a sí mismo como tal, y lo que ello implica, se convierte inmediatamente en algo diferente.”⁴⁴

Significa esto que antes el hombre simplemente no lo era, de manera que entre el ser hombre y estar en el estadio estético hay puntos en común. Le es dado al hombre conocer su

42 Velloso, obra citada.

43 *Diario Íntimo*. pág. 48.

44 Slök ; J. citado por Holmes Hartshorne en *Kierkegaard : el divino burlador*. pág. 52. nota 9.

situación en el mundo y convertirse en esteta. La caracterización del estadio está referida a la búsqueda del placer, o sea la floración de la animalidad más extrema en contra de la racionalización.

*“La única razón para elegir, en consecuencia, son el interés y el deseo - el deseo de maximizar el propio placer y de evitar el aburrimiento, y también perseguir, si uno está en disposición de hacerlo, aquello que capta nuestro interés en cada momento. Quedamos, pues, entregados a la más absoluta arbitrariedad.”*⁴⁵

Reconozcamos que el paso por lo estético es inevitable, el individuo se enfrenta a una mundo donde lo fácil es obviar las preguntas y encararse a él para gozar de lo que nos da. El individuo vive en el presente perceptual sin otra complicación. El hecho mismo de la elección es visto sin angustia, sin carácter de futuro. La elección será arbitraria y la preocupación no existe:

*“Nada me importa. No me interesa leer, es una actitud que requiere demasiada energía. No me interesa caminar; es demasiado extenuante. No me interesa tumbarme, pues tendría que permanecer tumbado, lo cual no me interesa; o levantarme otra vez, lo que me es totalmente indiferente. Summa summarum: nada me interesa.”*⁴⁶

Pero el esteta, repito, es consciente; debe elegir entre el estadio actual y la superación. El filisteo, visto como la figura contra Cristo, pero también como individuo sin cultura ni sensibilidad, vive simplemente en los valores de la supervivencia.

*“Para el esteta, los valores carecen de relevancia en tanto que carecen de estatus objetivo, de realidad ontológica. Si la única razón para optar por una alternativa más bien que por otra es considerar como correcto lo que los demás hacen o dicen, y lo que proclaman como deber, entonces los valores pierden su fundamento para no expresar más que las características accidentales de la sociedad particular en la que uno resulta haber nacido. El esteta percibe la locura de sentirse constreñido por cualesquiera valores.”*⁴⁷

Podemos decir que el esteta no conoce en absoluto la fuerza de los valores, los encuentra posiblemente ridículos y sin ningún tipo de razón de ser. Todo le resulta indiferente aunque el esteta puede salir del estadio cosa que el filisteo aún no puede, el esteta se ha descubierto a sí mismo como lo que es: *“come, bebe y sé feliz, que mañana moriremos.”* Pero puede salir de la actuación mediante el hecho ético. Desde el estadio ético se ve tanto al filisteo como al esteta como desesperados, sus actos son caprichosos, sin otra tendencia que la búsqueda del placer, pero no están a gusto consigo mismo, están vacíos a nivel existencial y esta vacuidad les obligará, quizás, al salto. La indiferencia en la elección, también lo es para la vida. En *O esto o lo otro*. “A”, el esteta, caracteriza su opción en un conocido fragmento:

45 Hartshorne, pág 53.

46 *O esto o lo otro*. 1 :15.

47 Holmes Hartshorne ; *Kierkegaard : el divino burlador*.

*“Si te casas, lo lamentarás; si no te casa, lo lamentarás también; si te casas o no te casas, lamentarás ambos; te cases o no te cases, lo lamentarás. Ríete por las locuras del mundo o llora por ellas, lamentarás las dos; te rías o llores por las locuras del mundo, lo lamentarás. Cree a una mujer y lo lamentarás; no la creas y también llegarás a lamentarlo; creas o no a una mujer, lo lamentarás. Cuélgate y lo lamentarás; no te cuelgues y también lo lamentarás; cuélgate o no te cuelgues, lamentarás ambos; te cuelgues o no, lo lamentarás. Esto, caballeros, es el resumen y la sustancia de toda filosofía.”*⁴⁸

Hay, observamos, un horror consciente a la elección, a la disyunción capital, por eso el esteta se moverá entre simplezas. Es el desesperado, el que conoce que no hay nada importante o trascendente, ni la felicidad⁴⁹ quieta del ético ni la animalidad sensitiva del filisteo. Su pregunta sería ¿Hay algo, a excepción de mi placer, que valga la pena? La pregunta nos decanta hacia el nihilismo, el individuo se descubre a sí mismo en un primer movimiento de terror que sólo consigue una respuesta genital⁵⁰. Los sentidos son explotados al máximo en un alarde que incluye al tiempo y al ser. No hay otro valor que ese placer mismo, aunque el descubrimiento suma al sujeto en la melancolía extrema. El hombre es lo que es y actúa en si inmediatez.

El cristianismo no figura en este estadio, es más, rehuirá absolutamente de los goces contemplados providencialmente por el esteta. Éste no tiene vuelta atrás, no reflexiona, ni interioriza en su actuación, cuando lo haga, estará dispuesto para el salto:

*“Para el estadio estético hay abierta siempre, como la hubo para Kierkegaard, una puerta de grandeza y de salvación.”*⁵¹

La razón para superar pasionalmente el estadio estético se encuentra en la misma desesperación, desesperación que jugará un papel fundamental en la dialéctica existencial:

*“Si la desesperación fuerza al alma a reunir sus últimos recursos, a desesperar en verdad, absolutamente, entonces despierta el alma en la conciencia de su valor eterno y rompe el círculo mágico de lo finito.”*⁵²

Antes de finalizar con este bosquejo me gustaría dar una última mirada al estadio estético. El Kierkegaard de este período aún dispone de padre, de hecho, sus “nocturnidades”, pudieron hacerse desde la perspectiva de la esperanza de un padre salvador. La desesperación existe en

48 *Lo uno o lo otro*. pág.30.

49 *“La puerta de la felicidad no se abre ; por eso de nada sirve asaltarla y echarla dentro. Se abre después y se ve que no hay nada que hacer.”* *Diapsálmata*.ed. en bibliografía. Pág. 25.

50 *“Así la sensualidad estuvo antes en el mundo, pero no había sido definida espiritualmente. ¿Cómo estuvo entonces ? Estuvo clasificada como algo psíquico. Así estaba ella en el paganismo y, si queremos ser más exactos, diremos que así estaba ella en Grecia.”* *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*.pág. 63.

51 José Antonio Míguez ; Prólogo a *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*. pág. 17.

52 Regis Jolivet ; *Introducción a Kierkegaard*. págs. 193-4.

el libertinaje, en la angustia por lo espontáneo, pero hay una consciencia que no quiere ser⁵³. Hay por tanto, posibilidad y deseo de superación. El estético es el estadio inmediato y nada más, hay que pasar por él.

El juego irónico nos revela la preocupación kierkegaardiana, primero en el hecho de comunicación con sus contemporáneos, comunicación transida de absurdo porque el terreno donde se mueve es el absurdo mismo, segundo, porque el salto total en la fe todavía no ha sido realizado. La paradoja la conoce Kierkegaard desde el momento en que se descubre como existente, sus planteamientos sugieren siempre tres perspectivas: la caída en el nihilismo frente a la no-existencia de Dios, frente a la ausencia de valores y sentido existencial; la lucha ansiosa y nunca agotada en camino por la salvación; y la indefensión total frente a la posibilidad de salvación del Dios del Cristianismo luterano.

Bibliografía:

Kierkegaard, Sören Aabye : *Diapsálmata*. tr. Javier Armada. edita Aguilar, Buenos Aires, 1973. *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*. tr. Javier Armada. edita Aguilar. Buenos Aires, 1973. *Temor y temblor*. tr. Vicente Simón Merchán. 2a. edición. Editora Nacional. Madrid, 1975. *In vino veritas. La repetición*. tr. D.G. Rivero. edita Guadarrama. Madrid, 1976. *Mi punto de vista*. tr. José Miguel Velloso. edita Sarpe. Madrid, 1985. *Tratado de la desesperación*. tr. Juan Enrique Holstein. edita Fontana. Barcelona, 1985. *Diario íntimo*. tr. Maria Angélica Bosco. edita Planeta. Barcelona, 1993.

Bobbio, Norberto : *El existencialismo*. tr. Lorre Terracini. edita FCE. México D.F. 1949.

Brocá, Salvador : *Historia de la filosofía. Kierkegaard*. ed. Universitat de Barcelona. Tarragona, 1990.

Holmes Hartshorne, Marion : *Kierkegaard : El divino burlador*. tr. Elisa Lucena. ed. Cátedra. Madrid, 1992.

Lukács, György : *L'ànima i les formes*. tr. Artur Quintana. edita ed. 62/ Diputació de Barcelona. Barcelona, 1984.

Mounier, Emmanuel : *Introducción a los existencialismos*. tr. Daniel D. Montserrat. 2a. edición. edita Guadarrama. Madrid, 1973.

Sartre y otros : *Kierkegaard vivo*. tr. Andrés Sánchez Pascual. 3a. edición. edita Alianza. Madrid, 1980.

Suances Marcos, Manuel : Sören Kierkegaard. Tomo I : Vida de un filósofo atormentado. edita UNED. Madrid, 1997.

53 *Tratado de la desesperación*. en bibliografía. pág. 80-81.

Diferencia y repetición en la ontología cinematográfica de Gilles Deleuze

Sergio Jiménez Cruz

1. La convergencia del cine y la filosofía

El propio Deleuze, poco antes de su muerte, en una entrevista con Gilbert Cabasso manifiesta su propio programa de investigación. A su juicio, los filósofos se han ocupado demasiado poco del cine. Y justamente con la aparición del cine, la filosofía se ha ocupado del movimiento, pero la causa de que quizás la filosofía no reconozca al cine como pensamiento se puede hallar en que realiza una labor análoga a la del cine y:

"quiere introducir el movimiento en el pensamiento, como el cine lo introduce en la imagen"¹.

Encuentra, pues, nuestro autor francés coincidencias entre los procedimientos técnicos y la filosofía que van más allá de la mera metáfora.

A diferencia de la laxitud de los filósofos, los críticos cinematográficos se han convertido en pensadores, desde el momento en que consideran una estética del cine y Deleuze toma a Bazin como modelo. La crítica no se puede reducir a una mera descripción de los *films*, su tarea es crear conceptos, no aplicarles conceptos extraños, ni reducirse a una mera descripción de los recursos técnicos como el *travelling*, la amplitud de campo, que son medios que obedecen a un fin:

"El cine realiza un auto-movimiento de la imagen, incluso una auto-temporalización."²

Y este es el quid que nos dirige a un enfoque de la perspectiva deleuziana:

"¿Qué puede revelarnos el cine acerca del espacio y del tiempo que no revelen las demás artes?"³

La reflexión sobre el cine se presta, pues, a una indagación física sobre la naturaleza del tiempo y el espacio, a una crítica a las categorías kantianas y a su estética en particular, así como una investigación psicológica y epistémica de la lógica del pensamiento humano cuya búsqueda metafísica, en el caso de Deleuze, puede estar a la altura de *Ser y Tiempo* o *La Crítica de la Razón Pura*.

La intención de nuestro autor es ambiciosa, no tiene prejuicios para dialogar con el cine de Visconti, Kurosawa y Mizoguchi, desde una angulación postmoderna, cuya deuda con Bergson, el relativismo Einsteiniano, y Nietzsche es manifiesta, como ya aclararemos,

1 DELEUZE G.: "Entrevista de Deleuze con Gilbert Cabasso y Fabrice Renault d'Allones", en *Cinema*, nº 334, 1985 p. 1.

2 *Ibid.* p.1.

3 *Ibid.* p.1.

orientándose hacia un inmanentismo vitalista. No obstante Deleuze se posiciona tajantemente en contra del psicoanálisis y la lingüística de Saussure, a las que considera "*conceptos ajenos*" al cine. La fenomenología es radicalmente opuesta a su concepción inmanentista de la naturaleza, disolviéndose los pares sujeto- objeto, fenómeno - noúmeno en una unicidad imagen-movimiento imagen-tiempo, que parece estar fuera del sujeto; hasta cierto punto su filosofía sobre el cine da la impresión de ser un cine sin espectador, o un conocimiento sin sujeto. En justa medida el pensador francés pertenece a la corriente que propugna la llamada Filosofía de la muerte del sujeto. No es de extrañar que las cábalas psicoanalíticas que relacionan el encuadre con la castración sean repudiadas, así como la noción de sintagma que categoriza a la producción filmica como un enunciado. La narración en el cine no es la causa sino la consecuencia del movimiento, pues dicho movimiento responde a un esquema sensorimotor, es decir, a las reacciones ante una situación en un tiempo, que es la que produce una historia. Este punto de vista sitúa a Deleuze en una coyuntura diferente a J. Artaud, que considera la narratividad y el esquema diegético como la base del análisis filmico, y opuesto a C. Metz, quien apuesta por el simbolismo, el contenido, el psicoanálisis y la fenomenología:

"Creo que hay un criterio especialmente importante, que es la biología del cerebro, una microbiología (...) Los criterios no los podrán suministrar ni el psicoanálisis ni la lingüística. El cine en su totalidad vale tanto como los circuitos cerebrales que consigue instaurar"⁴

El pensador postmoderno se posiciona contra la cretinización y la cerebralización, aportando a la crítica cinematográfica una herramienta para discernir las obras. Un cine muy intelectual, cerebral excluye al cerebro emotivo y pasional. De otro lado, la mayor parte de la producción norteamericana destaca

“por su violencia arbitraria y su erotismo blando que revela una deficiencia del cerebelo, en lugar de invención de nuevos circuitos cerebrales”⁵.

El fenómeno de cretinización aparece cuando las infinitas posibilidades que otorga el cine son cercenadas. El término crear empleado por Deleuze nos reenvía al *Elan vital* de Bergson y a la voluntad de poder en Nietzsche , y ocupa un papel prioritario en la arquitectura de su pensamiento:

" Crear nuevos circuitos es algo que corresponde tanto al cerebro como al arte"

pero

"Las infinitas posibilidades del cine que ofrecía según Eisenstein son malversadas"(Deleuze, 1985,3)

"Cuando la violencia ya no es la de la imagen y sus vibraciones, sino la violencia de lo representado, se cae en una pura arbitrariedad sanguinolenta; cuando la grandeza ya no es la grandeza de la composición,

4 *Ibid.* p.2

5 *Ibid.* p.3.

sino una pura inflación de lo representado, ya no hay excitación cerebral o nacimiento del pensamiento. Es más bien una deficiencia generalizada, en el autor y en los espectadores."⁶

2. La expulsión de los poetas de la República de Platón

Consigue de esta forma el pensador francés superar las paridades de opuestos que obstaculizaban la anexión entre el cine y la filosofía. Alan Badiou sugiere sobre la cuestión que las disputas se originaron respecto a un problema central: el de la verdad. Mientras que la filosofía ha pretendido, siguiendo al Platón de La República, el conocimiento máximo, como podemos observar en el símil de línea, al arte solo le aguarda un espacio para la simulación y el engaño. Sin embargo la expulsión de los poetas es una paradoja lógica dentro del pensamiento platónico.

El propio Platón no solo sería expulsado por el tirano de Siracusa, Diógenes. Sino también de su propia República, el filósofo griego no escatima en recursos literarios ni mitológicos para exponer su concepción del mundo, como la caída del carro alado o el mito de la caverna. La paradoja platónica reside en que curiosamente repudia teóricamente lo que hace literariamente. De hecho, Platón, a juicio de Alan Badiou comete un parricidio simbólico de Parménides en El Sofista, llamándole *lo otro* a la síntesis entre el ser y la nada⁷.

En cambio, el cine, en su opinión, no solo se convierte en una evidencia de lo real, sino que no se reduce a ser un pensamiento sobre lo otro, sino una nueva manera de existir lo que no es, enfatizando su dimensión poética y artística. La trayectoria del cine para Badiou es un proceso de purificación, no un proceso degenerativo que entra en crisis tras 1945. El cine nace de la contaminación del dinero, de la podredumbre, lo que le posibilita sus condiciones de producción en un sistema impuro. El cine se vuelve un campo de batalla en el basural del imaginario social del capitalismo tardío donde autos, tiros, pornografía sirven de material caótico que el cineasta purificara desde el ruido y la violencia obscena.

Esta dicotomía será superada en el siglo XIX gracias a Nietzsche, y el siglo XX, mediante Sartre y Kierkegaard. Badiou por otra parte apuesta por la conciliación entre el teatro y la filosofía. En estas líneas, los existencialistas consiguen superar el dualismo de expresiones como objetividad y universalidad de la filosofía versus subjetividad y singularidad por parte del arte.

⁶ DELEUZE G.: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Paidós, Barcelona. 1984, p.219.

⁷ BADIOU, A.: "El cine como experimentación filosófica", en YOEL, G.: *Pensar el cine I. Imagen, ética y filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2004.

Mucho antes, en el artículo de Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, se expone abiertamente las deficiencias de una concepción de la verdad demasiado restringida, platonizada. El vitalismo trágico, el vitalismo evolucionista, y el propio Deleuze, desde la postmodernidad, se harán cargo de la filosofía de la sospecha, la intuición, la crítica de la lógica del pensamiento, respectivamente, coincidiendo estos autores en el escepticismo hacia un modelo racionalista clásico, kantiano, incluyendo los modelos científicos herederos del neopositivismo. Es de señalar como el propio Bergson en un bis a bis contra Einstein aporta intuiciones notables en la aclaración de los conceptos espacio tiempo que posteriormente inciden en la obra *Cine I: Imagen movimiento*⁸. El propio Bergson desarticula el montaje de la lógica del pensamiento cuando razona, cuestionándolo como insuficiente y postulando la intuición⁹. Dicha estructura es similar al montaje cinematográfico, como veremos, por ello no puede ser afín a la filosofía. Si bien Bergson considera tal alianza como desafortunada, Deleuze toma el análisis de Bergson para reconducirlo a su contrario, el pensar cinematográfico como verdadera aprehensión del tiempo y el espacio¹⁰. Es de señalar, que Deleuze actúa sincréticamente aprovechando los conceptos Einsteinianos como metáforas de su concepción: luz, relatividad, espacio tiempo toman un nuevo significado en su obra. El cine gracias a sus múltiples cámaras puede captar un movimiento desde casi infinitas perspectivas. La relatividad del punto de vista permite la aprehensión de la imagen-movimiento. Para nuestro autor la imagen movimiento es el conjunto acentrado de elementos variables que actúan y reaccionan unos sobre otros.

Sin embargo no coincide su propuesta con un perspectivismo Orteguiano donde cada sujeto aporta una pieza subjetiva de la verdad, presuponiendo al propio sujeto como cámara; ni tampoco con la pluri perspectivas sobre las ideologías, como la de Karl Manheim. Es una visión sin ojo, una aprehensión sin sujeto. No solo Dios ha muerto, la crisis del metarrelato cristiano señalada por los postmodernos, acompaña en Deleuze a la desesperanza de la posguerra de la segunda guerra mundial. Los hechos suceden con y sin sujetos, y la muerte del ser humano también parece estar inmiscuida como metarrelato, siguiendo a Derrida, infiltrado en una ontología del pensamiento sin ser pensante.

8 DELEUZE G.: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Paidós, Barcelona. 1984, p.219.

9 BERGSON H. *La evolución Creadora*, Espasa –Calpe, Madrid, 1973, p. 300-339.

10 MARRATI P.: *Gilles Deleuze Cine y Filosofía*, Nueva Visión, Argentina, 2003, p.13-63.

3. Las Filosofías de la muerte del sujeto

Obviamente el punto de partida no es el *cogito cartesiano*. ¿Qué nos queda? La imagen, la imagen en movimiento, pues la fotografía es solo la congelación ficticia del movimiento real. Pero la imagen no es como el bulbo, una cebolla-substancia que capa a capa nos otorga los epifenómenos que van descubriéndose de la realidad, ni tampoco la visión aumentada o disminuida de un microscopio que nos otorga diferentes niveles de realidad, o el telescopio, en función de las micras o los años luz hacia los que miramos. En realidad la imagen movimiento es antiberkeliana: No es la certidumbre sobre un mundo asegurada por Dios, que no sabemos si existe o no; La imagen es una manifestación directa de la cosa, no cosa en si, pues no hay fenómeno que la oculte. Obviamente Deleuze se pone en guardia contra el realismo aristotélico, pero también en contra de la ciencia, y la fenomenología. ¿No estará, pues, cayendo en una regresión al realismo ingenuo? Para aclarar la cuestión es necesario valorar a Bergson, no porque sea el más influyente en toda su trayectoria sino porque lo es en su obra imagen –movimiento e imagen- tiempo. En un primer momento en la contienda de Bergson contra Einstein él segundo aseguró su fama y él primero cayó en desventaja¹¹. Deleuze en la obra imagen-movimiento no retoma las intuiciones biológicas de Bergson, es más, su representación de la imagen apunta más a consideraciones relativistas a bloques espacio-temporales, bloques de luz, que existen yuxtapuestos, no sincrónicos. La cámara cinematográfica parece captar lo que esta vedado al ser humano. El dinamismo heraclítico en si mismo como fuente creadora de universos alternativos existentes con y sin sujetos, que se manifiestan directamente. Deleuze parece ofrecernos una versión filosófica de los universos de Everett¹², pero de hecho las alusiones einstenianas quedan en metáforas al usar todo el repertorio relativista, pero que obvia el término materia. El universo deleuziano evoluciona pero no queda claro que sea un sujeto o espíritu hegeliano el que aparece e interpreta el mundo, más bien el mundo sin Sujeto, y sujetos.

A pesar de las reticencias a la fenomenología, Merleau-Ponty coincide con el pensador en su reconsideración de los afectos. Una filosofía despojada de los afectos es propiamente una concepción filosófica y un cine cerebral que disecciona los procesos vivos del pensamiento. Un cine creador piensa a través de sus imágenes, y aquí Deleuze muestra su deuda con el

11 MARRATI P.: *Gilles Deleuze Cine y Filosofía*, Nueva Visión, Argentina, 2003, p.13-63. Cfr. También la polémica entre Bergson y Einstein, en BERGSON, H.: *Duración y simultaneidad: A propósito de la teoría de Einstein*. Ed. del Signo, Buenos Aires, 2004.

12 EVERETT H.: “Relative State Formulation of Quantum Mechanics” en *Rev. Mod. Phys.* N° 29, New Jersey, 1957 p. 454 – 462.

estructuralismo, aunque con persistencia es criticado en muchas obras. No solo toma el análisis bergsoniano del pensamiento, sino a partir de Einsestein, pueden distinguirse distintas imágenes movimientos que caracterizan a distintas estructuras de pensamiento a partir del cine. La imagen-acción caracteriza al cine norteamericano, dominando un vínculo sensorio-motriz con el mundo. El cine de preguerra norteamericano y el actual, caracterizan a la imagen- acción como una respuesta sensorio-motriz a un estímulo cuya respuesta inicia la narratividad. El cine de la imagen tiempo, su segunda obra rompe este vínculo a partir del cine de Posguerra. Al romper el nexo sensorio-motriz con el mundo redonda " *en el pensar la impotencia del pensar*"¹³ La desconexión con cualquier situación cinética pone al espectador frente a una situación de impotencia intolerable. Este cine recoge mejor la realidad del tiempo, y es con frecuente a-narrativo, El lenguaje cinematográfico para Deleuze, deja a un lado los recursos metafóricos y metonímicos para usar un lenguaje específico caracterizado por plano, secuencia, profundidad de campo, imagen plana que estructuran un nuevo modo de pensamiento.

Metz por el contrario considera la percepción cinematográfica como un constructo a partir de un sujeto que es a la vez receptor pasivo y constructor activo:

“La sala a oscuras y la prescripción de silencio y quietud por parte de la institución cinematográfica confinan al espectador a un estado de sub-motricidad”¹⁴.

Como contraprestación el cine brinda un significante perceptivo (visual y auditivo), que moviliza la percepción según una mayor cantidad de ejes que otras artes (como la arquitectura o la fotografía). El sujeto se erige constituyente del significante pues para dicho autor la película es tanto lo que recibo como lo que suscita, pues no `preexiste el halo de luz antes de entrar a la sala, De ahí la semántica de Metz que otorga al film el status de significante imaginario, que lo relaciona a un ámbito psicoanalítico. Siguiendo las directrices de Freud sobre el principio de realidad, el principio del placer, el narcisismo y la libido. Cristian Metz considera que el dispositivo del cine es mucho más que la industria del cine en particular. Los espectadores, críticos y teóricos del cine se hallan incluidos en el cine como institución. Para Metz el objeto de estudio son los diferentes mecanismos psíquicos por lo cual una película es considerada un "*buen objeto*" o un "*mal objeto*". Cuando una película es considerada un buen objeto, y ha gustado, se forjan discursos que proyectan sobre el espectador el fantasma que la película produjo en el espectador sobre la película misma. De ese modo el film se convierte

13 MARRATI P.: *Gilles Deleuze Cine y Filosofía*, Nueva Visión, Argentina, 2003, p.63.

14 METZ C.: (1979) "Psicoanálisis y Cine. El significante imaginario", Editorial Gustavo Gili, 1979, p. 87 en MEO G.: *Cine y Filosofía: un encuentro fecundo*. UBA, Buenos Aires, 2005.

en objeto de amor, que el sujeto deberá defender de todo ataque exterior o interior. Pero tal fenómeno de identificación inconsciente no solo se produce en las masas, sino que una película puede ser objeto de culto proveniente de la crítica especializada. La estructura del film, la descripción de un mundo diegético, el ofrecimiento de información que sugiere hipótesis probables sobre el *voyeurism* desarrollo argumental, la narración omnisciente, todos estos aspectos exaltan el del espectador y su sensación de estar cotilleando la escena completa por el ojo de la cerradura. De esta forma, el arquetipo cinematográfico por excelencia para Metz, es *La ventana indiscreta*. La omnisciencia deriva en sensación de omnipotencia, nada de lo que desea ver se le niega, para que la identificación sea más plena:

“Si la película tradicional tiende a suprimir todas las marcas del sujeto de la enunciación, es para que el espectador tenga la impresión de ser él mismo ese sujeto, pero en estado de sujeto vacío y ausente, de pura capacidad de ver”.¹⁵

En cambio Deleuze obvia todo aspectos subjetivos, antropológicos y psicoanalíticos de un film pues nada aportan a la filosofía y a la creación de conceptos. Tales nociones son conceptos "ajenos" al cine, implantados desde fuera. Se puede decir que ambos autores más que contradecirse enfocan una material de estudio distinto y desde diferentes perspectivas. El cretinismo del cine probablemente sugiera la pregunta sobre porque agrada un cine a Metz acercándolo a una necesidad inconsciente” Einstein y Bergson eran amigos, sin olvidar que el filósofo era también matemático. La aportación de Bergson ha sido retomada hoy día de manos de la biología y sobre todo por Prigogine quien ha incorporado en sus investigaciones sobre el caos las sugerencias de Bergson. Einstein por el contrario fue criticado al rechazar la mecánica cuántica y el indeterminismo en general: Dios no juega a los dados. Bergson por el contrario ha sido revalorizado a la luz de las investigaciones en sistemas caóticos, fractales y propiedades emergentes *¿Porque me ha gustado esta película (a mí más que a otro, esta película más que otra)”*.¹⁶

La construcción de un aparato discursivo que justifica el placer sentido frente a la película nos orienta hacia investigadores¹⁷ que más que estudiar las técnicas interpretativas ponen el acento en la personalidad del propio personaje como proyección social de un sujeto socialmente construido, ya sea como propaganda ideológica, o como mito subconsciente o arquetipo que es generado por el arte visual. Propiamente Deleuze podría afirmar que tales estudios cinematográficos no son más que un apéndice de la psicología. No en vano la

15 *Ibid.* p. 87.

16 *Ibid.* p. 18.

17 GUBERN R.: *Mascaras de la ficción*, Anagrama, Barcelona, 2002, p.7-12.

desproporción de las obras que redundan en episodios sanguinolentos, nos debería cuestionar, desde la perspectiva de Metz, porqué la violencia se ha instaurado como hábito socialmente aceptado, en las producciones norteamericanas y en las telenoticias. Pero esta cuestión no resulta de relevancia para Deleuze en un universo que no gira alrededor del hombre. La desantropologización en el pensador postmoderno es también fruto de su pretensión cósmica de captar el tiempo en sí, que lo aleja de la órbita humana, y lo sitúa en unas coordenadas espaciotemporales, heterogéneas que no dependen del sujeto: El *cogito* cartesiano ha muerto, y nace la imagen-tiempo como ser, más allá del ser humano.

4. El cinematógrafo como instrumento metafísico y epistemológico

Tal vez deberíamos valorar si su obra imagen-tiempo no usa como pretexto el cine para crear una nueva metafísica. Sobre esta cuestión Deleuze se pronuncia paradójicamente, pues no es el cine un pretexto para generar una nueva ontología, sino que la propia estructura y visionado del cinematógrafo es la forma de generación del pensamiento lógico-formal y de la imagen-tiempo. De ahí, que su operación no consista en una excusa para hacer filosofía a propósito del cine, sino una cinematografización de lo real, en la cual la captación del movimiento es inmediata y el discurso narrativo pasa a un segundo plano. De hecho, siguiendo a Eisenstein, esta perspectiva supone un regreso a un estado pre-lingüístico en el que la visión gobierna la dispersión de signos filmicos que se dan a partir de una imagen a significativa y a sintáctica. En imagen-movimiento distingue el cine orgánico-clásico, en el que la temporalidad está gobernada por la acción, la temporalidad basada en la narración lineal. Pero tal linealidad es solo ficticia, y al igual que el montaje reconstruye una linealidad falsa, nuestro cerebro reconstruye una continuidad aparente a partir de tomas fijas que posteriormente son conceptualizadas y montada por nuestro pensamiento. De forma que la ontología toma pleno significado cuando admitimos que disponemos de un cinematógrafo interior en nuestra cabeza, que capta otra realidad proyectada por otro cinematógrafo exterior. De forma, que inmanentemente, lo que ve y lo visto, son la misma cosa.

Al igual que en otras obras como *Diferencia y repetición*¹⁸ Deleuze prescinde de los términos sujeto-objeto, y en esta obra los sustituye por conceptos totalmente diferentes como imagen movimiento, imagen-tiempo.

Al igual que nuestra conceptualización del mundo exterior no son más que tomas fijas de nuestra cámara-ojo, la narratividad nos conduce a una falsificación de lo real, el guión una

18 DELEUZE G.: *Diferencia y repetición*, Edit. Jucar, Madrid, 1969.

falacia, por ello Deleuze opta por Peirce, y no por Metz, prefiriendo a Eisentein sobre Passolini. Deleuze culmina un proceso iniciado por Nietzsche que parte de la tergiversación de la verdad a manos de Platón y Sócrates, y desconfía de las manipulaciones que nos alejan de la tierra y el superhombre. Deleuze invierte, no la moral, sino la epistemología, volviendo el símil de la línea del revés. No es la imagen, una apariencia de la realidad que participa escasamente de la idea de Bien y de la Verdad; la idea, el concepto y sus previsiones deducidas de forma cuantitativa como ley matemática son el montaje falso, reconstruido a partir de la imagen-movimiento u objeto real. De ahí que solamente un cine puramente visual, como el que se decanta en imagen-tiempo, como el cine puramente visual de Artaud, es el que permite la captación de la imagen directa del tiempo, y no un movimiento falso, como el del cine orgánico clásico.

Deleuze parte de las tres tesis de Bergson sobre el movimiento, que aparecen en *Materia y Memoria*¹⁹ y en *La Evolución Creadora*²⁰: El movimiento es siempre presente e indivisible frente a la divisibilidad del espacio recorrido, siempre pasado. En segundo lugar, el movimiento no puede representarse como una secuencia de posiciones en el espacio, pues el movimiento es siempre lo que ocurre entre dichas posiciones, es decir, la representación espacial del tiempo, mediante una línea reversible hacia el pasado o futuro, una espiral o un círculo, es una representación geométrica que no capta el fluir del tiempo en sí. En tercer lugar, el instante es un corte inmóvil del movimiento; el movimiento, un segmento en la duración del tiempo. A falta de otras categorías el cerebro humano tiende a describir la duración del tiempo mediante metáforas espaciales; la vida mediante un viaje, el minuto mediante un giro alrededor del círculo del reloj, un día, como el giro de la tierra sobre si misma. Cuando decimos el tiempo pasa, lo único que sabemos es que nosotros nos movemos, por ello resulta impensable el tiempo previo al Big-Bang, carente de ninguna traslación estelar o de sus partículas atómicas.

La experiencia popular es ajena al relativismo Einsteniano, como mayor ejemplo de la geometrización del tiempo a partir de patrones no euclídeos: Experimentamos más tiempo interior cuando más actividades realizamos y más nos movemos, el tiempo subjetivo se acelera, en cambio cuando somos parcos en acciones y movimientos, el tiempo se ralentiza. En cambio, cuando nos acercamos a c (velocidad de la luz), el tiempo contraído como un papel, pasa más lentamente que el tiempo del sujeto en la tierra. Tanto en un caso como en otro, tanto en la física clásica de tiempo -espacio absoluto, como en la de la teoría general de

19 BERGSON H.: *Materia y Memoria*, Aguilar, México, 1963.

20 BERGSON H. *La evolución Creadora*, Espasa –Calpe, Madrid, 1973

la relatividad, a partir de Galileo, partimos de una representación cartesiana de la trayectoria de proyectiles y de cualquier objeto reducido a parámetros numéricos.

En todos estos casos, Bergson teme que la abstracción cuantitativa de las propiedades primarias de los objetos en movimiento, haya pasado por alto una dimensión inherente, a la materia, y en especial, de la materia viva, que es el fluir. Fruto de esta ilusión perceptual, fruto de la *espacialización* del tiempo, tendemos a considerar tiempos negativos que suceden en el pasado, o previsibles en el futuro. Solo hay un paso para imaginar los viajes en el tiempo, fruto de nuestra geometrización de la duración. Para Bergson la flecha del tiempo fluye creativamente hacia adelante, es irreversible, y es creadora, no siendo deducible a partir de nuestras abstracciones físicas, nuestras leyes que hacen configurar el tiempo como determinista, fijo, y cerrado.

Prigogine²¹ sacará adelante estas intuiciones aplicadas a los sistemas caóticos y complejos. Bergson desde esta perspectiva sigue la huella de Hume, la contingencia espacial y la yuxtaposición de eventos, no nos puede conducir a enunciar una necesidad causal sobre los hechos observados. Desde esta perspectiva hay una contradicción entre el movimiento real como duración (realidad) y la reconstrucción del movimiento a partir puntos inmóviles, como la secuencia de fotogramas, inmóviles pero proyectados consecutivamente, lo que conduce a Bergson a deplorar el cine como institución de lo falso, como movimiento falso.

En cambio Deleuze retoma el cine, pues el movimiento real, aunque es producido artificialmente por el reproductor, es captado, como percepción corregida por el sujeto. La imagen-percepción representaría en la obra imagen-tiempo, el fluir esencial del tiempo. La ilusión del movimiento observada por Bergson ha sido corroborada por el fenómeno de persistencia retiniana. Cuando el resultado de la proyección es al menos de 24 fotogramas por segundo, las imágenes no se borran de nuestro cerebro produciendo la ilusión de continuidad. No obstante, en apoyo de la observación de Deleuze podemos encontrar la captación del fluir natural cuando disponemos de capturadoras de video que registran hasta 12000 fotogramas por segundo. Los objetos en movimiento desapercibidos por su rápida velocidad adquieren realidad al ser reproducibles a menor velocidad, como por ejemplo las balas en *Matrix*, (*Bullet–Time effect*)²².

Los agentes invisibles e incorpóreos adquieren entidad visible, de imagen-movimiento gracias a esta reproducción que no es mera ilusión del movimiento. Acercándonos a las aporías de Zenón sobre la flecha o Aquiles, para Zenón y para Bergson, lo infinitamente

21 PRIGOGINE I.: *La nueva Alianza*, Edit. Alianza, Madrid, 1983.

22 BERRUEZO P.: *Dentro de Matrix*. Edit. Dolmen, Palma de Mallorca, 2004

pensable no coincide con un espacio infinito. Lo pensable y el móvil quedan en almacenes estanco diferentes, al negar el movimiento al igual que Parménides, pero Bergson al revés que Zenón da prioridad al móvil sobre lo pensable, anulando nuestra capacidad para representarlo mediante nuestro cerebro-cinematográfico como pura ilusión. Pero Deleuze en cambio nos acerca hacia la resolución, una superación de la paradoja. Obviamente el espacio infinitamente pensable no coincide con el espacio real y finito. Si Guillermo Tell yerra el tiro sobre el lacayo que sostiene la manzana, indefectiblemente muere al ser alcanzado por la flecha. Pero si las tomas fijas se acercan como un límite que tiende hacia el infinito, en la medida en que representan más puntos y mayor resolución captan la duración de la imagen-movimiento. En el *film Blade Runner*²³ unas escenas nos muestran la realidad captada en su fluir- realidad, cuando el detective investiga un espejo, la resolución casi microscópica de la cámara, permite angulaciones imposibles de un devenir, que escapan a la cámara ojo humano, incorporando en la obra una metateoría de la imagen. En cambio, el *movimiento falso* aparece obviamente en el paleo-cine, en el cual el taumatropo y el zootropo reflejan una realidad que es a simple vista ilusión y realidad. Con el cine de los Lumiere, la frontalidad del primer y único plano resta corporeidad al movimiento. Habrá que esperar a la cámara móvil, para que el encuadre no proporcione una restricción, sino una ventana a la realidad, sugiriéndonos múltiples movimientos, el de la cámara frente al objeto, el travelling, los objetos frente a la lente, y el movimiento inducido por el montaje, en el cual una bobina o cinta condensa una temporalidad. Este privilegio captado por las modernas técnicas es el que permite captar en opinión de Deleuze " *cualquier instante indistinto*".²⁴

En esta línea, el pensador francés considera que la concepción antigua de la ciencia es diferente a la moderna aportada por Galileo.

El movimiento aristotélico como actualización de potencias de la materia que parten de un punto privilegiado, o movimiento natural de los cuatro elementos o movimiento violento por fricción, suponen un punto privilegiado del movimiento, todavía más obvio, en la teleología del primer motor. Galileo, en cambio, a partir de la física moderna puede situarse en cualquier instante indistinto del espacio. Esta facultad, que ya aparece en la cinética de proyectiles de Galileo, como la posibilidad de calcular un objeto, desde cualquier instante indistinto, es la que nos ayuda en el cinematógrafo en la aprensión de la realidad más allá del ojo del observador humano, desde cualquier perspectiva, velocidad y tamaño del plano. A diferencia de Bergson la física moderna instalada en la propia estructura del proyector, la cámara y el

23 SCOTT R.: *Blade runner*. USA. Warner Bross, 1982.

24 DELEUZE G.: *La imagen-tiempo*. Estudios sobre cine 2, Paidós, Barcelona, 1986.

montaje, permiten un conocimiento de la imagen-movimiento más allá de la ubicación humana, pues el ojo es del todo insuficiente en la captación del *fluir* de la duración. Encontramos pues en esta divergencia entre Bergson y Deleuze el motivo que haga considerar al último la posible alianza entre filosofía y cine, pero que a diferencia de Bergson no parece pronunciarse sobre las paradojas espacio temporales de Einstein, aunque con frecuencia aluda a la imagen-movimiento como luz.

Conclusión

Deleuze nos permite deconstruir nuestra percepción habitual del conocimiento, más allá de las categorías del espacio-tiempo como condiciones a priori del sujeto. El tiempo de la ciencia y el de la vida cotidiana no es más que una *espacialización* del devenir que categorizamos mediante una reconstrucción artificial de las tomas instantáneas que aprehende nuestro cerebro, al igual que lo hace un cinematógrafo. La interpretación de los hechos es similar a un montaje, en el cual las teorías, ya científicas o del sentido común, permiten imprimir un movimiento simulado a partir de las imágenes movimiento reales. Para Bergson, tal proyección representa la totalidad de lo falso, un movimiento falso que nos conduce a abandonar la representación a favor de la intuición. Deleuze por el contrario considera que el procedimiento filmico de nuestro cerebro (rodaje/montaje) y la propia cinematografía constituye lo real que se ofrece de forma inmanente y permite captar la imagen-tiempo.

Bibliografía:

DELEUZE G.: “Entrevista de Deleuze con Gilbert Cabasso y Fabrice Renault d’Allones”, en *Cinema*, nº 334, 1985 p. 1-3

DELEUZE G.: *La imagen-movimiento*. Estudios sobre cine 1, Paidós, Barcelona. 1984, p.219

DELEUZE G.: *La imagen-tiempo*. Estudios sobre cine 2, Paidós, Barcelona, 1986.

DELEUZE G.: *Conversaciones*, Pretextos, Valencia, 1997.

BADIOU, A.: “El cine como experimentación filosófica”, en YOEL, G.: *Pensar el cine I. Imagen, ética y filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2004.

BERGSON H. *La evolución Creadora*, Espasa –Calpe, Madrid, 1973, p. 300-339.

La concepción de Bergson sobre la flecha del tiempo como creadora ha sido estudiada también por otros físicos. En “la flecha del tiempo”, capítulo IX, p.227-221 de Hawking S.W.: *Historia del tiempo*. Alianza Editorial, Madrid, 2000, el autor constata al menos tres

flechas que apoyan la intuición de Bergson, la termodinámica, la psicológica, y la cosmológica, de acuerdo con el segundo principio de termodinámica.

BERGSON H.: *Materia y Memoria*, Aguilar, México, 1963.

MARRATI P.: *Gilles Deleuze Cine y Filosofía*, Nueva Visión, Argentina, 2003, p.13-63.

PRIGOGINE I.: *La nueva Alianza*, Alianza Editorial, Madrid,1983. Einstein y Bergson eran amigos, sin olvidar que el filósofo era también matemático. La aportación de Bergson ha sido retomada hoy día de manos de la biología y sobre todo por Ilya Prigogine quien ha incorporado en sus investigaciones sobre el caos las sugerencias de Bergson. Einstein por el contrario fue criticado al rechazar la mecánica cuántica y el indeterminismo en general: Dios no juega a los dados. Bergson por el contrario ha sido revalorizado a la luz de las investigaciones en sistemas caóticos, fractales y propiedades emergentes.

METZ C.: (1979) “Psicoanálisis y Cine. El significante imaginario”, Editorial Gustavo Pili, 1979, p. 87 en MEO G.: *Cine y Filosofía: un encuentro fecundo*. UBA, Buenos Aires, 2005.

GUBERN R.: *Mascaras de la ficción*, Anagrama, Barcelona, 2002, p.7-12.

DELEUZE G.: *Diferencia y repetición*, Edit. Jucar, Madrid, 1969.

BERRUEZO P.: *Dentro de Matrix*. Edit. Dolmen, Palma de Mallorca, 2004. Captar una imagen en movimiento fue hecha realidad por Innovations Art, al situar 122 cámaras Canon de 35mm. en círculo o bucle que se disparaban progresivamente. Los intersticios de movimiento no capturados eran rellenados mediante movimientos virtuales insertados por computadora, para así emular la vivencia de la trayectoria de una bala situada desde el plano/contraplano del proyectil.

SCOTT R.: *Blade runner*. USA. Warner Bross, 1982.

Topace Brûle, Maupassant

Daniel Lesmes

Los ojos de Maupassant

Se cuenta que Guy tenía los ojos de su padre; los de ese disipado Gustave de Maupassant: “de magnifiques yeux de topaze brûlé”¹. De un topacio ardiente, una cloración específica clara, amarillenta y moderada, de textura visual vítrea, brillante; unos ojos delicados que había aprendido a usar bajo las paternales indicaciones del otro Gustave, Flaubert. Aquí tenemos al escritor profesional, siempre documentado, el escritor como fisiólogo, como técnico que hace nosografía. Es desde esa posición que, una vez aprendidas las lecciones de Flaubert, Maupassant solía acudir a las *Leçons du mardi* en La Salpêtrière. Y quizás dilate este uso de mirada el hecho de que en Charcot se haya visto una naturaleza de dotes artísticas, o, como él mismo decía, a un “visual”: ver lo que nadie antes había visto, ahí residía su mayor satisfacción². Entonces el caso de Guy de Maupassant no quedaría tan lejos, y quizás eso explique, en parte, la inquietud de Flaubert cuando le escribe a su pupilo:

“tus ojos me preocupan, y me gustaría, para estar tranquilo, conocer el fondo, la causa”³.

Porque de eso se trata: visión y conocimiento, y, especialmente, de ver lo que no se ve, efectivamente, lo que aún no se ha visto.

Son, entonces, los hilos que unen lo visible con lo invisible los que forman la trama misma del conocimiento. El propio Philippe Pinel, como fundador de la clínica médica –y desde luego el más ilustre antecesor de Charcot en La Salpêtrière– lo vio de este modo⁴. La locura como la más oculta de las enfermedades, precisa, pues, de los mejores ojos, y los de Guy de Maupassant habían sido sin duda excelentes. Y paradójicamente, es posible que esa enfermedad, que comenzó a manifestarse con el frío de 1880, tuviera para él la ventaja del hilo de Ariadna y lo llevara precisamente de lo visible a lo invisible, para mirarlo cara a cara.

Por lo pronto seguir ese hilo supondría apartarse del naturalismo, y así fue que Maupassant salió de las *veladas de Medán*.

1 NORMANDY, G., *Maupassant*, París: Vald. Rasmussen, 1926, p. 6 hace referencia a tal parecido de Maupassant con su padre. Por su parte SAVINIO, A., *Maupassant y “el otro”*, Barcelona: Bruguera, 1983, p. 77 se hace eco de ese particular color de ojos del escritor.

2 FREUD, S., *Charcot. Nota necrológica* (1893), Barcelona: Biblioteca Nueva, 2006, pp. 30 y 31

3 FLAUBERT, G., carta sin datar de finales de febrero de 1880 en *Lettrés à Maupassant commentées* par Georges Normandy, París: Les Editions du Livre Moderne, 1942, XXXII.

4 FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas* (1966), Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, pp. 223-225.

En 1882, bajo el título de *El miedo*, Maupassant introduce una suerte de teoría del “terror” donde la amenaza es invisible, pues es el miedo el que aparece como su propio objeto. Un año más tarde algo ha cambiado. Maupassant adquiere una mirada más introspectiva y la amenaza se hace tan transparente como inmanente. Con *¿Él?* (1883), a Maupassant se le empieza a resbalar la capacidad de explicarse, y precisamente esto le ocurre desde los propios ojos, puesto que

“habían padecido los ojos un extravío, una de las aberraciones visuales que parecen milagrosas a las gentes incultas”.⁵

Frente a problemas como éste, en opinión de Charcot, todo se reducía a sustituir el supersticioso vocabulario de la religión por una clara terminología científica⁶. Utilizando la metáfora acostumbrada, digamos que se trataba de desvelar. Sólo que en estos caso el velo era de una finísima y transparente muselina. Frente a una invisibilidad tal, La Salpêtrière se convertiría en estudio fotográfico, Maupassant explorará la ceguera.

Insisto en que la explicación debida para esto comienza precisamente por los ojos de Maupassant. A principios de los ochenta, el escritor fue examinado por varios médicos. Recomendados por Flaubert fueron Fortin, un simple médico de cabecera, pero más tarde fue el oculista Pouchet. Luego, Landolt, que parece haber visto algo extraño bajo la pupila dilatada de Maupassant⁷. La coincidencia cronológica entre el examen de Landolt y la publicación de *¿Él?*, no hace más que abrir el camino acostumbrado a la hora de abordar la obra maupassantiana: su carácter autobiográfico. Es desde aquí desde donde se ha hablado de un verdadero doble en Maupassant.

El problema se incrementa con el tiempo y desde 1885 comienza a afectar seriamente en su trabajo, de tal modo se veía impedido para la escritura en los periodos críticos. El topacio *quemante* le permitió sin embargo seguir disfrutando en ocasiones del elemento que verdaderamente apasionó a Maupassant: el agua. La yola y más tarde su velero *Bel ami*, el mar, el Sena. Se diría incluso que el agua era un razonable paliativo al problema que Maupassant llevaba en el interior de los ojos.

El 1 de enero de 1892 tuvo lugar la crisis definitiva. Ese día Maupassant se levantó temprano; debían ser las siete cuando su ayudante le trajo agua caliente para afeitarse. Le dijo que tenía neblina en los ojos. Debía tomar el tren para celebrar con su madre la comida de año nuevo, pero, afeitándose, apenas podía calcular las distancias y, la navaja, amenazaba por

⁵ “Les yeux avaient eu une vision, une de ces visions qui font croire aux miracles les gens naïfs”.

⁶ FREUD, S., *op. cit.*, p. 35.

⁷ GONTCOURT, 17 de julio de 1895 en *Journal de Goncourt. Mémoires de la vie littéraire*, t. IX, , Paris : G. Charpentier et E. Fasquelle, 1851-1896 pp. 351-352.

pura torpeza. Esa misma noche, Maupassant daba por terminada la operación rajándose la garganta⁸. Sus hagiógrafos sugieren un motivo para este intento de suicidio: curiosamente el miedo a perder la cabeza.

La locura de Maupassant

“Hoy he enviado a París el manuscrito de *El Horla*, antes de ocho días verá usted que todos los periódicos publicaran que estoy loco”.⁹

François Tassart no podía imaginar por aquel entonces a su patrón abandonado por la lucidez. Por otra parte, esa apuesta no parecía poco ambiciosa en un París acostumbrado a saborear la ambigüedad del escándalo. Críticas así podían arrancar la curiosidad de un público entregado al magnetismo mesmeriano, a Mme. Blavatzky y al extraño glamour de los martes de Charcot. Además, ¿no apuesta así Maupassant por la verosimilitud? Lo cierto es que de todos sus cuentos es éste el que mejor ilustra la imagen que ha quedado del escritor, aunque ver hoy en *El Horla* una contribución al diagnóstico de Maupassant podría causar justificadamente hilaridad. Porque uno podría temer un juicio de demencia por parte de los especialistas, digamos en el caso de una declaración científica, pero un texto de ficción literaria es otra cosa; aquí, sólo el éxito está en juego. Y el juego de Maupassant –como anteriormente el de Poe– consistía precisamente en entrelazar ambos campos: arte y ciencia.

Pero a pesar de todo, no cabe duda, Maupassant, en apenas cinco años sería ingresado en el hospital psiquiátrico del doctor Blanche. El diagnóstico fue de *parálisis general*; una afección por aquel entonces considerada como demencia.

El Horla como síntoma, sin embargo, sigue siendo fecundo. Y es síntoma en tanto que aparición súbita que indica una re-aparición, la de una vieja enfermedad. Síntoma como imagen repentina que se conjuga con una supervivencia latente; una novedad que señala repetición¹⁰. Síntoma, pues, desde los ojos de Maupassant, como interrupción del transcurso normal del tiempo, anacronismo que nos devuelve a otros ojos: los de Gorgo.

Seguimos aquí el extraño retrato que de este personaje de la antigua mitología griega, Gorgo (Gorgona), hizo Jean-Pierre Vernant¹¹. Descubrimos que su rostro es máscara, con la

⁸ TASSART, F., *Recuerdos sobre Guy de Maupassant (1883-1893)*, París: Librairie Plon, 1911, (1 de enero de 1892).

⁹ *Idem*, agosto de 1887.

¹⁰ Sigo aquí el enfoque de Georges DIDI-HUBERMAN sobre el concepto de “síntoma” entre otros trabajos en *Ante el tiempo* (2000), Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

¹¹ VERNANT, J.-P., *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia* (1985), Barcelona: Gedisa, 2001.

particularidad de que apenas se mira a los ojos se adhiere a nuestra propia cara. La imagen que los griegos asignaron al terror funciona como un espejo:

“Es tu mirada la que ha quedado atrapada en la máscara. La cara de Gorgo es el Otro, tu propio doble, el Forastero, la recíproca de tu cara como una imagen en el espejo”.

El terror se ha instalado en la deformidad que adquiere nuestro propio rostro en el espanto, en nuestro gesto de horror –un rostro desgarrado–, ahí tenemos a Gorgo:

“una alteridad radical con la cual te identificarás al convertirte en piedra”.

Digámoslo de una vez:

“lo que te muestra la máscara de Gorgo cuando te quedas fascinado por ella es tú mismo, tú mismo en el más allá, esta cabeza vestida de noche, esta cara enmascarada de invisibilidad que, en el ojo de Gorgo, demuestra ser la verdad de tu propia cara”.

Entramos así en el campo de la *mimesis*, el terreno de la visión y el doble: el lugar de *El Horla*.

En cuanto a Maupassant, siempre hay un texto bisagra que permite el pliegue, en este caso, uno que articule el arte con la ciencia. Un texto así debería repetirse en todo lo que sobre Maupassant se ha escrito, tendría que estar muy a la vista, pero al tiempo mantener un matiz de ocultación. Pues bien, el texto bisagra aquí es el siguiente:

“Una tarde, estando ante su mesa de trabajo en su despacho, le pareció oír abrirse la puerta. Su mayordomo tenía orden de no entrar mientras escribía. De modo que Maupassant se vuelve, y no fue poca su sorpresa al ver entrar a su propia persona que se le sentó al lado, y con la cabeza apoyada en la mano le comenzó a dictar lo que escribía. Cuando hubo acabado, se levantó y la alucinación desapareció”¹²

Ahora bien, para que este texto sea efectivamente bisagra, debe partir de un medio científico como de hecho ocurre. Al doctor Sollier se le viene citando como fuente primaria desde los primeros estudios sobre Maupassant; lo cita Maynial en 1906, lo cita Corzo en 1911, por supuesto Otto Rank desde 1914, Normandy en 1926, y la lista continúa. Lo que en esta bisagra hay de ocultación comienza por multiplicar las citas, una cita de una cita, de modo que apenas se nos remite directamente al libro de que Paul Sollier publicó en 1903, *Les Phénomènes de'autoscopia*. Desde esa multiplicación de citas, el texto bisagra puede parecernos envuelto en neblina, y para cuando damos con él termina por desaparecer.

Paul Sollier se encargó de consignar la palabra autoscopia en su libro bajo doce casos diferentes, nueve mujeres y tres hombres. Daba la impresión de que él mismo había tratado personalmente a cada paciente, y eso es cierto, salvo para el caso XII, precisamente el de

12 Alucinación descrita por el doctor Paul SOLLIER en *Les Phénomènes de'autoscopia*, París: Alcan, 1903.

Maupassant¹³. Llegados a este punto el texto bisagra se convierte en una suerte de fantasma que no deja de habitar el cuento de Maupassant.

Con *El Horla*, el doctor Sollier quiso ejemplificar la autoscopia negativa. Digamos que lo que define a la autoscopia es precisamente la percepción de un otro que es uno mismo, un doble. En cuanto a la autoscopia negativa, ésta se manifestaría precisamente en la ausencia de uno mismo en el espejo. Y lo que es cierto es que *El Horla* nos ofrece una sensación cenestésica que bien se podría identificar con la autoscopia, y, además, una imagen que cuadra perfectamente con la intención de Sollier:

“Y bien ... se veía como en pleno día y ¡no me vi en el espejo! ... Estaba vacío, claro, profundo, lleno de luz. Mi imagen no se reflejaba en él y ... ¡Yo estaba enfrente! Me quedé mirando el gran cristal límpido de arriba abajo. Lo miraba con ojos de loco, sin atreverme a avanzar ni a hacer movimiento alguno, dándome perfecta cuenta, sin embargo, de que él estaba allí, pero que se me escaparía de nuevo; él, cuyo cuerpo imperceptible había devorado mi reflejo.

¡Qué miedo tuve! Luego resultó que, de repente, empecé a vislumbrarme envuelto en bruma, en el fondo del espejo, como a través de una cortina de agua; me parecía que ese agua se deslizaba lentamente de izquierda a derecha, volviendo mi imagen más precisa, de un segundo a otro. Era como el final de un eclipse. Aquello que la ocultaba parecía no tener contornos claramente definidos, sino una especie de transparencia opaca, que se aclaraba poco a poco”¹⁴

Aunque el espejo está vacío, está lleno de luz; es profundo, pero es claro: *vide, claire, profonde, pleine de lumière*. Maupassant subraya una extraña relación de corte contradictorio entre estas características y con ello subraya también el doble. Todo tiene dos caras en este fragmento; desde la palabra que designa al espejo, *la glace*, todo resulta ambiguo. Y cabe ahora mejor que antes recordar el rostro de Gorgo, puesto que su cara

“es el Otro, tu propio doble, el Forastero, la recíproca de tu cara como una imagen en el espejo”.

Esos ojos de loco *-des yeux affolés-* con que el narrador mira el espejo no hacen más que subrayar la presencia de lo Otro. Aquí se mira cara a cara la propia locura. El miedo se dilata,

13 Sobre este asunto véase JOHSTON, M, “Relations familiales: certitudes et incertitudes” en LECLERC (Ed.), *Flaubert-Le Poittevin-Maupassant. Une affaire de famille littéraire. Actes du colloque international de Fécamp (octobre 2000) réunis et présentés par Yvan Leclerc*, Publications de l'Université de Rouen, 2000

14 Citamos aquí la traducción que hizo Isabel Veloso, Madrid: Cátedra, 2002. La versión original de Maupassant es la que sigue: “Eh bien ?... on y voyait comme en plein jour, et je ne me vis pas dans ma glace !... Elle était vide, claire, profonde, pleine de lumière ! Mon image n'était pas dedans... et j'étais en face, moi ! Je voyais le grand verre limpide du haut en bas. Et je regardais cela avec des yeux affolés ; et je n'osais plus avancer, je n'osais plus faire un mouvement, sentant bien pourtant qu'il était là, mais qu'il m'échapperait encore, lui dont le corps imperceptible avait dévoré mon reflet. / Comme j'eus peur ! Puis voilà que tout à coup je commençai à m'apercevoir dans une brume, au fond du miroir, dans une brume comme à travers une nappe d'eau ; et il me semblait que cette eau glissait de gauche à droite, lentement, rendant plus précise mon image, de seconde en seconde. C'était comme la fin d'une éclipse. Ce qui me cachait ne paraissait point posséder de contours nettement arrêtés, mais une sorte de transparence opaque, s'éclaircissant peu à peu.”

para decirlo a la griega y con Aristóteles, por ser inminente el peligro¹⁵. La línea es finísima, apenas la transparencia de la córnea protege a Maupassant; bastaría con un leve rasguño, ahí, justamente en sus ojos, para recobrar por entero el significado arcaico de la *mimesis*.

El doble de Maupassant

Ahora: ¿es *El Horla* un doble? Para responder a esta cuestión qué difícil resulta darle crédito al dr. Sollier, pero lo cierto es que a estas alturas, en nuestro propio texto, Maupassant ya está dentro de esa pregunta. Intencionalmente él se ha puesto dentro. En eso mismo reside la diferencia entre la primera versión de *El Horla* (1886) y la que ya conocemos: en que Maupassant se ha introducido a través de la primera persona y a través de la forma de un diario, de modo que la intención de estar él mismo presente queda clara. Es muy posible que el escritor nos la quiera jugar, tanto como probable es que deseara ver *El Horla* en los periódicos como si fuera un caso clínico, ¿no trataba la primera versión del cuento precisamente de este? Bastará con recordar la frase con que se inicia:

“El doctor Marrande, el más ilustre y más eminente de los alienistas, había rogado a tres de sus colegas y a cuatro sabios que se ocupaban de ciencias naturales, que fuesen a pasar una hora con él, a la casa de salud que dirigía, para mostrarles a uno de sus enfermos”.

Maupassant nos la está jugando. Pero nosotros vamos a asumir el reto, vamos a verlo ahí donde él quiere que lo miremos: dentro de *El Horla*, es decir con *El Horla* dentro.

La acción típica de *El Horla* es la de suplantar. Desde ahí se ha hablado de los dos Gustave, de esos dos “padres” de Maupassant; lo cierto es que el diario comienza un 8 de mayo, fecha en que falleció Flaubert. Ahora que mucho más convencidos están algunos críticos, especialmente Jacques Biennu, de que *El Horla* no es otro que Alfred Le Poittevin, aquel tío al que Maupassant nunca llegó a conocer, pero que sería el modelo impuesto por su madre y también por Flaubert. El tío Alfred, tan brillante, con una carrera literaria tan prometedora; fue una pena que muriera tan joven.

Volvamos a la pregunta ¿es *El Horla* un doble? Al comienzo del cuento no lo parece, pero sólo un doble puede suplantar a Maupassant, y sólo un doble podría haber quemado la casa con los criados dentro, quizás sólo un doble podría convencerse de que él mismo se suicide, rajándose la garganta; por supuesto Maupassant. El doble aparece como intruso, y *se introduce a empujones* puesto que es un rival. Pero antes de rival, pudiera ser que el doble tenga otra función, quizás la de modelo, algo que no nos resultará difícil de comprender desde la habitual traducción que se hace de *mimesis*: imitación, representación. René Girard propuso

15 ARISTÓTELES, *Retórica*, V, 1382a -1383b, *Ética Nicomaquea*, III, 7, *Ética Eudemia*, 1229-1233.

esta coincidencia entre el modelo y el rival cuya función sería la de determinar el objeto de nuestro propio deseo¹⁶:

“El deseo –nos dice Girard– es esencialmente *mimético*, se forma a partir de un deseo modelo; elige el mismo objeto que este modelo”.

Ahora bien, una *mimesis* así sólo puede desembocar en violencia, cuando dos desean lo mismo la armonía empieza a caducar. Por eso la *mimesis* está de por sí abocada al fracaso, desde el momento en que el deseo es coincidente cuando más desee el uno eso, más lo deseará el otro: la *mimesis* aplicada al deseo debe acabar con la eliminación de uno de los dos, es decir, con la suplantación. Es así que la *mimesis* resulta ser un proceso que se alimenta de sí mismo (*Uroboros*); la cercanía cada vez se hace más intensa. La *mimesis* tendería, por tanto, a la inmanencia.

El miedo, ya lo hemos visto con en los ojos de Gorgo, funciona de un modo muy parecido. Efectivamente, es por esto que Yocasta nos dice que Edipo pertenece a quien le habla cuando se le habla de *Phóbos*. La doble cara del miedo justifica que los guerreros griegos lleven su imagen en el escudo: *Phóbos* se representa ahí como dios de la guerra¹⁷. Por eso es tan difícil no mirar los ojos de Gorgo, por eso no podemos evitar mirar en el espejo: doble y monstruo coinciden:

“no hay monstruo que no tienda a desdoblarse, no hay doble que no esconda una monstruosidad secreta”¹⁸

En el espejo de *El Horla* –puesto que Maupassant lo ha querido como espejo– la *mimesis* está siendo conjurada. Y es *mimesis*, no imitación o representación: ésta es la consecuencia de haberle seguido el juego a Maupassant. Si *El Horla* es verdaderamente un síntoma, entonces no se trata de representación sino de una auténtica *mimesis*.

Una *mimesis* así es la que nos refiere al *kolossós* como doble que nos permite acceder al otro mundo, al de los muertos. No tiene por qué parecerse al difunto, el *kolossós* es el que ha muerto, pero está aquí, entre los vivos: es algo así como el muerto vivo. En la Grecia arcaica el *kolossós* era habitualmente un monolito consagrado por un ritual que le aportaba la cualidad mimética: el doble no imita, no representa, sino que se nos presenta, pero en ese acto de presentarse nos evidencia que no está siendo aquí, que es en otro lugar¹⁹.

En su cuento, Maupassant, se sitúa en la línea divisoria entre lo endógeno y lo exógeno –se da por válida la etimología *hors là*, ahí fuera–, entonces *El Horla* como virus, como amenaza

16 GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado* (1972), Barcelona: Anagrama, 1983, pp. 153

17 Vid. ARISTÓTELES, *Retórica* V, ed. de Q. Racionero, Madrid: Gredos, 2007, p. 179-180, n. 72

18 GIRARD, R., *op. cit.*, p. 166.

19 Vid. VERNANT, J.-P. “La categoría psicológica del doble” en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 1982.

microscópica. También entre lo autóctono y lo exótico, mosquitera entonces, detrás de la cual revolotea la epidemia brasileña. Además Membrana entre lo familiar y lo extraño, *heimlich* y *unheimlich*: entonces membrana siniestra. Córnea hemos dicho: visibilidad e invisibilidad. Espejo: lo reflejo y lo voluntario. Desde luego, fantasma: entre vivos y muertos: fantasma al gusto decimonónico parisino; muertos y vivos: la garganta de Maupassant también debe tenerse en cuenta. Pero aún más: cortina de agua: Maupassant mirándose, mirándose mirarse: tedio.

“Y por tanto, con esta extraña pasión por eso que le hacía mal, que nosotros hemos advertido en su obra, él buscaba toda clase de documentos técnicos sobre su caso: ‘leía libros de medicina, se infligía crueles remedios y se atiborraba de drogas; no hablaba de otra cosa que de remedios y panaceas’. Luego observaba curiosamente los trastornos nerviosos, los desfallecimientos de su visión y de su memoria, el desdoblamiento de su personalidad; y hablaba de su melancolía, su angustia, su tedio por la vida.”²⁰

20 MAYNIAL, E., *op. cit.*, pp. 80-81.

Maquiavelo y la filosofía materialista

Luis Felip López-Espinosa

Maquiavelo y la filosofía materialista; tal vez fuese mejor decir Maquiavelo *en y para* la filosofía materialista. Puesto que el tema que discutiremos no será tanto el del Maquiavelo histórico como el de su figura en tanto que referencia obligada para un pensamiento que se pretenda materialista en filosofía e innovador en política. Y es que este tratamiento del pasado, en la historia y en los textos, constituye una de las más preciosas enseñanzas del florentino¹.

Hablamos de Maquiavelo como una referencia teórica. Y pienso en dos sujetos sometidos en la derrota, que en sus respectivas posiciones (distintas, aunque análogas) se encontraron de algún modo con Maquiavelo; pienso en Althusser, pienso en Gramsci. Cárcel por fuera, cárcel por dentro. Cárcel por fuera: Gramsci, cofundador del Partido Comunista de Italia en 1921, encarcelado en 1926 por el gobierno fascista, llenando a pesar de la censura y la enfermedad aquellas legendarias páginas de sus cuadernos que tantas aventuras editoriales correrían más tarde (por cuanto que si no hubo bastante con la prisión, aún tenían que pasar por la criba de la ortodoxia estalinista). Cárcel por dentro: el último Althusser, preso de su propio drama, contemporáneo del de todo el movimiento comunista y de la crisis y la esclerosis del PCF². ¿Por qué, precisamente en esas circunstancias particulares que eran las de una cierta derrota histórica (pese a la cual aún se confiaba, tal vez más que nunca, en las posibilidades de tornarla en una nueva oportunidad de cambio), pensadores de esta talla resolvieron emprender sus respectivas lecturas de Maquiavelo?

1. Posiciones: Maquiavelo y la «antifilosofía»

Maquiavelo comienza *El príncipe* con una famosa dedicatoria a Lorenzo de Médicis. En esta dedicatoria, Maquiavelo parece justificarse por aconsejar a los príncipes, él que es al cabo un personaje de muy ínfima condición. Pero no ha pasado desapercibida esta justificación, cuyos términos aún resultan desconcertantes:

¹ «No obstante, es de notar que su empleo de ejemplos sacados de los clásicos es muy libre; en general los ejemplos se extraen para corroborar conclusiones a las que ha llegado por su propia experiencia» (Giner, S.: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 201).

² Véase la propia posición de Althusser al respecto, en Althusser, L.: *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

«...para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe, y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo.»³

El primer fragmento de esta célebre sentencia no nos parecería incumbir demasiado, puesto que aparentemente, *El príncipe* no hablaría del pueblo. Podríamos considerar ese pasaje tanto una vulgar adulación de la clarividencia del gobernante, como un simple impulso retórico de Maquiavelo para redondear una bella frase. Detengámonos en la segunda parte: para conocer bien la naturaleza de los príncipes, es necesario formar parte del pueblo. Hay que ser pueblo, hay que sufrir desde abajo el gobierno de los príncipes, para poder discernir la naturaleza del buen gobernante.

Maquiavelo deja aquí constancia de un detalle importante: él no es un príncipe, no es un gobernante, y no habla como un filósofo-gobernante. Él es pueblo, y habla desde el pueblo (y en la lengua del pueblo: Maquiavelo ha abandonado el latín). De hecho, es muy explícito al respecto⁴. Esta es la posición de partida del discurso de Maquiavelo, *su toma de posición inicial*, desde la cual nos habla.

* * *

Pues bien, precisamente en su toma de posición se fundamenta el carácter filosófico (o en cualquier caso análogo al de la filosofía) del discurso de Maquiavelo. En primer lugar, Maquiavelo declara desde dónde habla. Pero por otro lado, también es cierto que habla como un marginado (recuérdese que todas sus grandes obras fueron producto de las «vacaciones» que le hicieron tomar respecto de sus cargos públicos, una vez que los Medici regresaron al poder en Florencia; y téngase esto en cuenta para recordar la dedicatoria «al Magnífico Lorenzo de Medici», en un gesto público que podríamos identificar con la mendicidad en general y con la adulación en particular, más aún si tenemos en cuenta que este Lorenzo no es aquél Lorenzo el Magnífico, sino su nieto Lorenzo II).

Como en el caso de Maquiavelo, sucede que ningún filósofo resulta ser con propiedad un hombre de su tiempo: más bien se tratará de un desviado, de un monstruo, de una anomalía social. Ni más ni menos, ni mejor ni peor ante los discursos hegemónicos, simplemente su falla. De este carácter no intemporal, sino «desacompañado con su tiempo» de la filosofía, es de donde parte su potencial revolucionario. Toda filosofía piensa *desde* lo concreto, *hacia* lo universal; *desde* el reino de la necesidad, *hacia* el reino de la libertad.

³ Maquiavelo, N.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1988, p. 32.

⁴ Baste con citar este archiconocido pasaje: «el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que estos quieren oprimir y aquél no ser oprimido» (*Ibid.*, p. 64). Aquí Maquiavelo casi se acerca a lo que en política se llamaría «movimientos de base». El problema es que, como se observa en todo el libro, esas bases no constituyen una fuerza autónoma y homogénea capaz de subsistir por sí misma.

Por eso Maquiavelo *habla como* un filósofo (sin decir que lo sea), o mejor aún como lo que Badiou llamaría un antifilósofo. El antifilósofo se define precisamente como aquél que asume su posición enunciativa como parte necesaria e imprescindible para la propia enunciación. El antifilósofo es, por consiguiente, aquél que asume conscientemente el proyecto (político) de pensar lo universal, desde su propia posición particular –sin jamás renunciar a ésta, sin pretender escapar de ella. A diferencia de los filósofos utópicos, que diseñan el mejor de los mundos posibles (por tanto inalcanzable), el antifilósofo dispone el camino, real o figurado, por el cual la historia ha de partirse en dos, desde el aquí y ahora donde pensamos la ruptura⁵. Por eso mismo hay una diferencia de número entre *los* filósofos, y *el* antifilósofo. Un antifilósofo siempre está solo, por cuanto nadie puede compartir con él las condiciones biográficas e históricas a partir de las cuales, con mayor o menor secretismo, hace abreviar sus conceptos más teóricos. Que el antifilósofo esté solo, no tiene que ver naturalmente con su condición de átomo social dado que se trata de una figura que puede ser realizada en común y colectivamente; sin embargo, un colectivo que asuma una tarea antifilosófica deberá asumir ese modo de soledad, de marginalidad que lo separa de las tendencias hegemónicas en su medio social. La «soledad de Maquiavelo», por utilizar la expresión de Althusser, es la misma soledad de la antifilosofía.

2. *El príncipe como manifiesto*

Ahora me detengo, y regreso atrás:

«...para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe, y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo.»⁶

Aquí fundamentalmente, es donde Maquiavelo engaña, encubre, habla a medias (aunque por eso mismo tal vez se atreva a decir la verdad). ¿Realmente él, que forma parte del pueblo, rehusará hablar de éste? Ni mucho menos. Incluso diríamos que no habla de otra cosa que no sea del pueblo. Vamos a verlo.

Gramsci decía que *El príncipe* es un «manifiesto político»⁷: constituiría por tanto la presentación, expresamente en la «Exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros» con la que concluye el texto, de una tarea histórica y del sujeto que ha de emprenderla. Y si eso no es un proyecto político concreto, si la unificación y autodeterminación de una nación italiana no supone una tarea histórica (tarea que no se verá

⁵ Badiou, A.: «Nietzsche, filosofía y antifilosofía», en <<http://www.nietzscheana.com.ar/badiou.htm>>.

⁶ Maquiavelo, N.: *El príncipe*, *Loc. Cit.*

⁷ Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 10.

realizada hasta el *Risorgimento*)... entonces nada puede serlo. Nada más lejano queda de Maquiavelo, que todos aquellos «espejos de príncipes» en los que cortesanos varios echaban en saco roto sus peroratas, tan similares a las que hoy se oyen desde algunos medios morales, acerca de la debida educación de aquellos que deciden sobre las «cuestiones públicas» (y que como buenos dueños del cortijo, suelen ser inmunes a este tipo de sugerencias).

Una tarea histórica, decíamos, y un sujeto que habría de llevarla a cabo. Sin embargo, para Gramsci ese sujeto habría de ser el pueblo, frente a un príncipe nuevo que «no existía en la realidad histórica (...) sino que era una pura abstracción doctrinaria»⁸, una imagen en la que precisamente se contemplaría el pueblo. Dirigiendo la vista hacia ese príncipe imposible, el pueblo se vería a sí mismo. *El príncipe* sería un libro para el pueblo, para que el pueblo supiese elegir sus destinos en torno a una figura política «utópica» que, más que un sujeto realmente-existente, habría de constituir un catalizador ideológico; haciendo a su príncipe, el pueblo puesto imaginariamente bajo su mando se hace *uno*, sentándose con ello las bases para un Estado nacional moderno.

Si es así, si *El príncipe* es un manifiesto, ello significa de nuevo que habla desde una determinada posición partidista: la posición del pueblo. Y por eso para la tarea que se impone no basta con dirigirse al pueblo, con *interpelarlo*⁹ como algo ajeno: Maquiavelo *es* pueblo.

3. Maquiavelo y el problema del pueblo

Ahora bien, la cuestión central de la obra del florentino está mucho más allá de la que se plantea en la eterna polémica entre el Maquiavelo monárquico (¿«malo»?) y el Maquiavelo republicano (¿«bueno»?)¹⁰. Lo interesante no es esta disyuntiva: más lo es que se haya podido dar lugar a la polémica. Lo verdaderamente fascinante es que Maquiavelo hace posible esta doble lectura (mirar desde el punto de vista del príncipe, o mirar desde el punto de vista del pueblo), por causa de una contradicción que es interna al propio texto. Dice Althusser al respecto:

8 *Ibid.*

9 «La ideología interpela a los individuos como sujetos.» Cf. Althusser, L.: «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 52-58.

10 Es conocida al respecto la posición de Rousseau: Maquiavelo era simplemente un republicano (y como tal se expresa en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*) que por medio de este librito en el que parece ilustrar al príncipe, en realidad previene al pueblo de las malas artes que en su contra utilizan los gobernantes. Del otro lado, aunque naturalmente sin criticar la monarquía sino los métodos que el florentino le adscribe, tenemos un clásico como el *Anti-Maquiavelo* del no por ello menos despótico (aunque supuestamente ilustrado) Federico II de Prusia.

«Estos diferentes efectos no son el puro producto de interpretaciones elaboradas desde un punto de vista exterior al texto, sino la reflexión, en interpretaciones exteriores, del *doble punto de vista* interior al texto, que funciona no como la exposición de una solución, sino como el planteamiento de un problema político...»¹¹

Por eso Maquiavelo es un moderno: porque empieza a sufrir, en su intento de análisis de la realidad concreta («la verdad real de la cosa»)¹², la acción de lo que nosotros podríamos llamar propiamente los antagonismos de clase. Por eso mismo es que Maquiavelo no es ya medieval, ni tampoco es un «renacentista» –la armonía clásica, más o menos creíble, ha desaparecido por completo.

Por otro lado, resulta sugerente que esta contradicción interna sea la que los intérpretes idealistas, tomen el partido que sea (resuelvan que el verdadero Maquiavelo es el «malo», o bien el «bueno»), no sufren –más aún, es la contradicción que estos intérpretes se cuidan mucho de *conciliar*.

¿Es preciso recordar que un monarca no constituye una clase, y que obviamente las «luchas de clases» que Maquiavelo contempla y tiene muy en cuenta son las del feudalismo tardío, las luchas entre los «grandes» y el «pueblo»?¹³ Aquí encontramos el límite de Maquiavelo, que le impide acceder a la modernidad capitalista: y es que la división que percibe entre «el pueblo» y «los grandes» constituye claramente una supervivencia del viejo feudalismo, de los conflictos de poder entre la aristocracia y la incipiente burguesía. Esta insuficiencia es la que sitúa a Maquiavelo en el punto intermedio entre el feudalismo y el capitalismo: el gobierno que proyecta es la monarquía absoluta, lo cual queda patente en su admiración por Fernando II de Aragón, y en sus constantes referencias a los grandes Estados absolutistas de su entorno.

Este pensamiento protodialéctico de lo que llamaríamos la «sociedad civil», es interesante para entender las diferencias entre Maquiavelo y el pensamiento político posterior. Y especialmente, para entender ese modelo teórico donde el pueblo no representa aún una fuerza política que se pretenda homogénea a la vez que independiente de sus antagonistas de clase. La paradoja no deja de ser divertida: donde Maquiavelo piensa, enseguida traza las contradicciones de clase; donde no traza contradicciones de clase, es precisamente donde le tomarán la palabra los negadores de la existencia de tales contradicciones. Sin embargo, estos últimos tendrán que eludir por esa razón toda la agudeza del pensamiento maquiaveliano.

11 Althusser, L.: *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004, p. 67.

12 Maquiavelo, N.: *Op. Cit.*, p. 83.

13 Donde por «pueblo» habrá de entenderse la nueva burguesía que poco a poco ha ido incrementando su poder económico y político hasta entrar en conflicto con la antigua nobleza feudal. Y esta burguesía será la que financie en buena medida los nuevos Estados absolutos.

En otras palabras. Maquiavelo trata al pueblo *de facto* como una unidad en contradicción con otras; de este modo, aunque descubrió las contradicciones «de clase», no pudo prever la forma que tomarán las luchas de clases en las formaciones sociales bajo el modo de producción capitalista: no descubrió (vamos por partes, *no podía descubrirlas*) las «contradicciones en el seno del pueblo» que se establecerían entre la nueva burguesía propietaria de los medios de producción, y las nuevas masas propietarias únicamente de su fuerza de trabajo. En este sentido, Maquiavelo antecede el pensamiento que del pueblo tendrá la burguesía hegemónica, negadora de las contradicciones de clase («en el seno del pueblo»), por supuesto para, como diría el *adagio* marxista, *conciliarlas en torno a sus propios intereses de clase* (en tanto que clase dominante). Puede leerse a Maquiavelo con la complacencia «republicana» del burgués aliviado porque al fin haya quedado desfasada toda esa cuestión de «grandes» y «pueblo». Sin embargo, el concepto del Estado que tiene Maquiavelo resulta inseparable de esas contradicciones: el Estado moderno es un aparato represivo cuyo origen y motor se encuentra en una forma de violencia de clase (en sus inicios absolutistas, entre «pueblo» y «grandes») que es preciso conciliar con vistas a los fines comunes de la nación, los cuales se encarnarían en la figura ideológica del príncipe¹⁴. Con esto y aún de un modo balbuciente, Maquiavelo anticipa toda la problemática marxista acerca del Estado¹⁵. Y será precisamente esta concepción del Estado lo que hará de Maquiavelo un pensador de la política tan agudo como peligroso.

Por tanto, en primerísimo lugar, Maquiavelo constata la existencia de «luchas de clases», a la vez que afirma (cosa inaudita) su *necesidad* para hacer una república fuerte y libre, tal como declara en los *Discursos*:

«Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron (...), y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos...»¹⁶

Y sin embargo, los límites de Maquiavelo son los límites del Estado absolutista: pues en el momento en que el Estado tenga que dar el salto definitivo hacia el capitalismo, desaparecerán como por prodigio todas las luchas de clase, y por eso mismo Maquiavelo no

14 También el nacionalismo constituye una anticipación de Maquiavelo, cuya importancia aún no había sido contemplada por los Estados de su tiempo.

15 «El Estado es producto y manifestación del *carácter irreconciliable* de las contradicciones de clase. El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase *no pueden*, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables» (Lenin, V. I.: «El Estado y la revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, Moscú, Progreso, 1975, p. 298.)

16 Maquiavelo, N.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, 1996, p. 39.

tendrá cabida –la era burguesa es la era, precisamente, del *humanismo* populista, del «todos los *hombres* son iguales» por mucho que al tiempo se combatan los peligros del llamado igualitarismo, y por mucho que en ocasiones a algunos se les niegue la propia humanidad. Por eso, porque hay que combatir las contradicciones en el seno del pueblo, las clases dominantes necesitaron de otros medios más brumosos y místicos por los cuales legitimarse (lejanos a esa *virtú*, que tan peligrosas consecuencias podía traer). Es irónico que Maquiavelo, que quería ser moderno, se quedase de puertas afuera en la modernidad (a lo sumo se lo trata como a un «renacentista»), mientras el protorromántico Rousseau, el Rousseau de la «voluntad general», ha acabado como precursor de la ideología contractualista moderna, cívica y conciliadora, al servicio de la nueva clase dominante.

Y es que aquí Maquiavelo se resiste a pasar por el aro: dentro de su lenguaje, imperfecto (desatento al factor último que –una vez más se trata de límites– *no podía* haber tenido en cuenta, las «contradicciones en el seno del pueblo») asume a las claras que la historia de las sociedades hasta la fecha es la historia de las luchas de clases, a la vez que asume el imperativo de un «salto en el vacío»¹⁷ hacia ese principado nuevo en el que se superen las viejas tipologías de los gobiernos (básicamente un gobierno mixto, pero que *no ha de garantizar la paz sino el conflicto que le haga posible expandirse*).

Maquiavelo es un pensador de *los orígenes* del absolutismo, a la vez que marca a éste como la condición necesaria para el capitalismo; por eso tiene una forma peculiar de contar con el «pueblo», que será precisamente la que convertirá a Maquiavelo en un obstáculo cuando la ideología burguesa (ya incipiente en él, y volvemos sobre el mismo tema, «humanismo renacentista» al que Maquiavelo se enfrenta)¹⁸ ponga en circulación el ideal del Pueblo como *conciliación* y unificación de todas las diferencias y fundamentalmente de las diferencias de clase. El núcleo duro de Maquiavelo, lo que, por muy cierto que sea, la buena conciencia de la ideología burguesa no va a poder admitir, es que la «libertad» del Estado se funde en las contradicciones de clase (eternas, fundamentales, originarias), y que cosas como los tumultos sean el combustible de esa libertad. También era preciso prever qué perniciosas conclusiones sacaría el vulgo (siempre tan concupiscente, es cosa sabida) en caso de no quedar del todo satisfecho con las condiciones de esa libertad.

17 Althusser, L.: *Op. Cit.*, p. 77.

18 Véase cómo explica Maquiavelo, en los *Discursos*, su sentimiento ante la admiración «renacentista» por el más mínimo vestigio de la Antigüedad: «no puedo por menos que maravillarme y dolerme juntamente», por cuanto que «cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino (...) no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos» (Maquiavelo, N.: *Op. Cit.*, p. 26.) Efectivamente, Maquiavelo *no es un renacentista*.

En cierto modo, la verdad de la «lucha de clases» de Maquiavelo se encuentra en las aludidas «contradicciones en el seno del pueblo» que tan célebres hicieron en su momento a los textos sociológicos de Mao Zedong. Éste redacta su conocido artículo al respecto durante la campaña llamada de las cien flores («que se abran cien flores y que compitan cien escuelas», rezaba el eslogan) iniciada en 1956. Durante esta campaña, Mao se encuentra con la misma tarea que Maquiavelo imagina, y que Gramsci planea: la verdadera edificación de un Estado, que no es ya el Estado-nación moderno sino el Estado socialista. La campaña de las cien flores tenía por intención afrontar los problemas sociales y culturales relacionados con la etapa de la «edificación del socialismo», proponiendo soluciones «suaves»: educación, crítica y autocrítica, lucha ideológica¹⁹.

El Mao estadista (por oposición al Mao guerrillero) se encuentra justamente con estas contradicciones, con esta lucha de clases en el pueblo, aun dentro de la clase-pueblo.

«El concepto de “pueblo” tiene diferente contenido en diversos países y en distintos períodos de la historia de cada país.»²⁰

En un desplazamiento conceptual inaudito, Mao va enumerando poco a poco las distintas formas en que se estructuran y reestructuran los conceptos de «pueblo» y de «enemigos del pueblo» en la historia de la revolución china: durante la lucha contra el imperialismo japonés, el «pueblo» incluía a todas las clases y capas; durante la lucha contra el Kuomintang, el pueblo estaba compuesto por quienes se oponían a aquél y a las clases que aquél representaba; finalmente,

«En la etapa actual, período de edificación del socialismo, integran el pueblo todas las clases, capas y grupos sociales que aprueban y apoyan la causa de la construcción socialista y participan en ella...»²¹

Lo que puede parecer la demagogia usualmente adscrita al político (otra alma concupiscente), toca sin embargo el punto central en la constitución de un Estado: el Estado es edificado por un pueblo, el pueblo es la fuerza subjetiva que participa en esa edificación. Por otra parte, esto es lo que expone Badiou cuando piensa el sujeto en relación con una verdad, entendida como fidelidad a un acontecimiento («llamo *sujeto* a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad»²²: por eso mismo hay tantos sujetos –aun dentro de un mismo sujeto, «individual» o «colectivo»– como verdades).

19 Marmor, F.: *Le maoïsme*, París, Presses Universitaires de France, 1976, p. 34.

20 Mao Zedong: «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», en *Obras escogidas*, V, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, p. 420.

21 *Ibid.*

22 Badiou, A.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 431.

Juzgaremos pues necesario y plausible que Mao piense esta flexibilidad en las líneas que separan el pueblo de lo que no es pueblo. Pero si estos sucesivos desplazamientos son ya sorprendentes, más aún lo será la noción implícita aquí: que el pueblo *no es uno, nunca es uno, sino muchos y opuestos*²³. En el seno de pueblo, puede haber contradicciones no antagónicas (entre los trabajadores), o en determinado aspecto antagónicas y en otro no antagónicas (entre explotadores y explotados)²⁴. Pues bien, todo esto es lo que Mao constataba en su tesis (filosófica) sobre la eternidad de las luchas de clases y sobre la dialéctica entre lo viejo y lo nuevo: aunque hoy pensemos (no mucho, en verdad) en términos de luchas de clases, es absurdo que un concepto como el de comunismo entendido al modo de superación de las luchas de clases pueda concebirse en los utópicos términos de una paz ahistórica, puesto que en él tendrán lugar otras contradicciones –aunque desaparezca la actual contradicción entre trabajo y capital, ésta no es la única que hay ni que habrá. No se alcanza nunca la estaticidad, las propias contradicciones de clase forman parte de la realidad de las cosas, que Mao introdujese bajo el rótulo genérico y necesariamente difuso de la lucha entre «lo viejo» y «lo nuevo». Y esas mismas contradicciones, insistamos, *en el seno del pueblo* (es decir, «sobre la base de la identidad fundamental de los intereses de éste»)²⁵ tienen que ser, como en Maquiavelo, la condición de la libertad²⁶. Para fundar cierto Estado capaz de oponerse a sus «enemigos», capaz de triunfar y de *extenderse* (Maquiavelo), es necesario que estas contradicciones existan –no entre Grandes y pueblo, sino, pues estamos en otra era, *en el seno del pueblo*.

* * *

Como es patente, la originalidad de Maquiavelo frente a los pensadores de la teoría política clásica reside justamente en que mientras estos se ocupan *a posteriori* de la legitimación jurídica del Estado moderno en el que viven (por eso todos los contractualismos se refieren siempre a un pasado ideal, que nunca ha tenido lugar en ningún tiempo concreto), Maquiavelo piensa las condiciones reales en que surge esa fuerza especial de coerción que llamamos Estado. ¿Por qué esta especificidad del discurso de Maquiavelo? Esta especificidad discursiva deriva, naturalmente, de su particular posición enunciativa. Y es que, a diferencia de todos los teóricos posteriores, él habla desde afuera del Estado: él, que quería efectivamente que

23 Por eso mismo, *no es cierto* que el Estado sea Uno, ni garante de la unidad –solamente lo es en su (célebre y celebrada) forma mistificada. Pero por suerte, esta forma *nunca* se hace efectiva.

24 Mao Zedong, *Op. Cit.*, p. 420.

25 *Ibid.*, p. 421.

26 No hará falta subrayar la importancia de asumir este argumento, a la hora de pensar en la necesidad y en la eficiencia de un pluralismo interno al movimiento obrero.

surgiese un Estado nacional en Italia, traza un análisis que desesperadamente gira en torno de su objeto imposible e irrealizable: de su *origen* real y efectivo. Y es así que (desde sus propios límites) habla de todo aquello que para la teoría política será el tabú de su pasado reprimido, evocado no sin angustia. Por eso Maquiavelo no justifica, como intentarán los teóricos posteriores: él simplemente da cuenta de los hechos, buscando las condiciones óptimas por las cuales debía tener lugar esa ansiada (e imposible) unificación política italiana.

4. ¿Quién es el príncipe?

Dado que el tema central del librito de Maquiavelo es el pueblo y la tarea de la unificación nacional bajo un Estado de corte absolutista, se comprende la necesidad de evocar, en la crisis, la figura revolucionaria y casi dictatorial del príncipe nuevo. Pero ¿no decíamos que el príncipe era una «abstracción doctrinaria», y que el motor de este proyecto político era el pueblo?

Con Gramsci dábamos por sentado que el príncipe debía ser un catalizador ideológico, un símbolo; pero Gramsci no se quedaba en esto, y ciertamente llegaba bastante más lejos:

«...los elementos pasionales, míticos, contenidos en el pequeño volumen y planteados con recursos dramáticos de gran efecto, se resumen y convierten en elementos vivos en la conclusión, en la invocación a un príncipe “realmente existente”.»²⁷

En otros términos, el Príncipe simbólico toma cuerpo en una forma de príncipe real (la ideología tiene una existencia material)²⁸. Aquí está la genialidad de Maquiavelo, que para hablar de las virtudes del gobernante se atreve a condensarlas en una figura *concreta* y más aún, comete la osadía de reclamar a las personalidades de su tiempo que se identifiquen con esa figura, de la que habrían de aprender no solamente las mañas, sino también la importancia que en su proyecto tenía cultivar el consentimiento de su poder (hegemonía) por parte del pueblo. Esta concreción del proyecto histórico en un sujeto «realmente existente», es precisamente el papel que Gramsci asignaba al partido político, príncipe moderno, que naturalmente no era otro que el partido marxista-leninista.

Este es el punto en que Gramsci pretende sobrepasar a Sorel, quien «partiendo de la concepción de la ideología-mito, no llegó a comprender el fenómeno del partido político»²⁹, lo que le hacía incapaz de ir más allá de una forma espontánea y negativa de

²⁷ Gramsci, A.: *Op. Cit.*

²⁸ Althusser, L.: «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», *Op. Cit.*, p.47.

²⁹ *Ibid.*

práctica política asociada al movimiento sindical (y cuyo extremo sería la huelga general), hacia una forma «activa y constructiva»³⁰.

Planteada así la cuestión, el príncipe sería un Aparato de Estado (Cf. Althusser), que funciona tanto por medio de la disciplina como por medio de la ideología (aspecto este que casi mostraba Maquiavelo cuando hablaba del centauro, en el que debían convivir, junto al hombre, la fuerza del león y la astucia del zorro). Y es en el príncipe nuevo del que habla Maquiavelo, y que debe ganar su gloria por medio de sus propias armas y gracias a su propia *virtú*, donde Gramsci reconoce el papel desempeñado por el partido político de la clase obrera.

En la vertiente ideológica de esta empresa (que es la que encuentra su inspiración en la concepción del príncipe como un modelo de la unificación italiana), lo que a Gramsci le preocupa es cómo puede llegarse del mito popular espontáneo del *condottiero* a su realización efectiva en un proyecto político organizado y coherente. Por utilizar una terminología más correcta, lo que Gramsci está pensando (a través de Maquiavelo) es el gran problema de cómo puede producirse y divulgarse, sobre el «sentido común» y la ideología espontánea³¹, una nueva concepción del mundo consciente y reflexiva. Una concepción del mundo, que aúne teoría y práctica y que se convierta por tanto en un arma (filosófica, si la filosofía es precisamente ese «apuntar hacia otro lugar» del que hablábamos)³² para emprender una transformación colectiva de la historia. De lo que se trata por tanto, es de garantizar la hegemonía del príncipe moderno, no por medio de la lobotomía o el lavado de cerebros, sino por el cultivo de una visión del mundo destinada a las masas, para volverlas críticas y reflexivas. Este problema ya lo encontramos correctamente planteado en los mismos cuadernos de Gramsci, quien lo resuelve por medio de la ecuación entre masa-intelectuales-partido:

³⁰ *Ibid.*, p. 11.

³¹ «...un grupo social tiene su propia concepción del mundo, aunque embrionaria, que se manifiesta en la acción...» (Gramsci, A.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p. 10.)

³² Ciertamente que la noción de «filosofía» en Gramsci está cargada con una idea de «cosmovisión» que la aproxima a la práctica usual de las filosofías ideológicas (es decir, de las filosofías que funcionan al modo de la ideología). Quisiera plantear esta cuestión en términos más complejos. Lo cierto es que la filosofía siempre fue un arma de doble filo: por un lado, contribuía a organizar la complejidad de lo real en torno de un «orden» equilibrado y racional (y de aquí debe proceder esa tradicional afinidad de la filosofía con la «gente de orden»); pero por otro lado, también entraba en complicaciones que tendían a hacer peligrar esos mismos equilibrios. Pues bien, ¿no es esta tensión la que se encuentra cuando Gramsci se pregunta si la filosofía es «una actividad puramente receptiva, ordenadora, o, al contrario, una actividad absolutamente creativa» (*Ibid.*, p. 27)? Y en efecto la filosofía no es sino la contradicción entre ambas, entre el orden del conocimiento «receptivo» y la peligrosa imprevisibilidad de la inspiración «creativa».

(1) Como salta a la vista, el problema que se plantea no es otro que el de la unidad entre intelectuales (orgánicos)³³ y masa:

«...la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podían lograrse solamente si entre los intelectuales y los simples³⁴ hubiera existido la misma unidad que debe darse entre la teoría y la práctica, si los intelectuales hubiesen sido intelectuales orgánicamente pertenecientes a esas masas, si hubiesen elaborado y dado coherencia a los principios y problemas que éstas planteaban con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social.»³⁵

(2) Ahora bien, este problema se resuelve por la mediación del partido político, que al englobar a intelectuales y masas establece una línea cultural para la práctica teórica:

«Estos desarrollos plantean muchos problemas, los más importantes de los cuales se resumen en el modo y la calidad de las relaciones entre los diversos estratos intelectualmente calificados, es decir, la importancia y la función que debe y puede tener el aporte creador de los grupos superiores, en conexión con la capacidad orgánica de discusión y de desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos intelectualmente subordinados. Se trata, por consiguiente, de fijar los límites de la libertad de propaganda y de discusión, libertad que no debe ser entendida en el sentido administrativo y policial, sino en el sentido de autolimitación que los dirigentes acuerdan a su propia actividad, o sea, en sentido propio, la fijación de una orientación a la política cultural.»³⁶

Obviamente no hablamos de la censura ni del lavado de cerebros: hablamos del modo en que debe autorregularse la intervención cultural de los intelectuales orgánicos. Esta autorregulación pretende simplemente el ejercicio consciente y eficaz de los fines que se han propuesto esos intelectuales (a saber: difusión de una concepción del mundo que supere la ideología espontánea de masas, y en relación con ello, formación de nuevos estratos de intelectuales orgánicos)³⁷.

* * *

Estos son por tanto los términos del problema para Gramsci:

(1) La clase obrera tiene ante sí la tarea histórica de su emancipación, y con ella la supresión de la sociedad de clases.

33 «Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político: el empresario capitalista crea junto a él al técnico industrial y al especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etc., etc.» (Gramsci, A.: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 9.)

34 Esto es un lenguaje tomado del catolicismo, aclaramos: quizás a esta tradición podríamos achacarle alguna culpa del tufo despectivo atribuido al muy noble término de «masa».

35 Gramsci, A.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Op. Cit., p. 13.

36 *Ibid.*, pp. 23-24.

37 «...trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a más vastos estratos populares, esto es, para dar personalidad al amorfo elemento de masa, cosa que significa trabajar para suscitar élites de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa y que permanezcan en contacto con ella...» (*Ibid.*, p. 23.)

(2) La unidad política de la clase obrera, depende en buena medida de su capacidad para dotarse a sí misma de su propia imagen (ideológica) y así pasar, como diríamos en hegeliano, «de sustancia a sujeto».

(3) Es el partido de la clase obrera el que hace posible esta autoconciencia, por medio de una política cultural que realice la unidad entre teoría y práctica, por medio de la unidad entre la reflexión crítica de los intelectuales y la ideología práctica espontánea de las masas (lo cual es imprescindible por cuanto que esta ideología, dejada a su suerte, sirve irremediabilmente como garante del estado de cosas existente).

Si Gramsci ha hecho fortuna con su concepto de intelectuales orgánicos, no es porque estos deban «dirigir» el pensamiento de las masas: al contrario, el intelectual orgánico debe más bien asumir una especie de «línea de masas» para evitar ese distanciamiento tan habitual (como puede verse en el mundo académico) entre *los que saben* y *los que no*. Que las masas como tales también piensan, es un hecho; que su pensamiento espontáneo esté ligado a la empiricidad y a la resolución concreta de problemas por medio de aquellos aparatos conceptuales que se encuentren a su alcance, no es un defecto del *vulgoso* todo lo contrario, la verdadera condición de su potencia intelectual (esa potencia de la que a menudo están desprovistos los «intelectuales» profesionalizados), tal como la podemos ver en funcionamiento toda vez que la alta cultura entra en crisis o que simplemente, los hombres necesitan de nuevos conceptos para resolver sus problemas cotidianos. La idea gramsciana de que el partido de la clase obrera deba marcar una política cultural que garantice la unidad entre masas e intelectuales, tiene que ver justamente con esto: hay que servirse de esta contradicción, como de los tumultos decía Maquiavelo que debía servirse la república, para enriquecer la condición intelectual de las masas (sin olvidar que es igual de importante hacer de la «línea de masas» un foco que concrete la reflexión de los intelectuales). La cuestión aquí no es la de aquella investigación esotérica que realizan cotidianamente los intelectuales, sino la cuestión de la cultura de masas *como un problema político*.

5. Maquiavelo y la filosofía materialista

Y ahora, volvamos a discutir sobre filosofía. Althusser concluye su trabajo sobre Maquiavelo con la siguiente sugerencia:

«Spinoza lo consideraba *acutissimus* en política. Parece que no sospechó que era también el más agudo en filosofía materialista.»³⁸

38 Althusser, L.: *Maquiavelo y nosotros*, Op. Cit., p. 127.

Pues bien, a este respecto es central la noción de Fortuna. Y es que el enfoque maquiaveliano de la *virtú* no va más allá de los tópicos de la *realpolitik*, si no se atiende a la tensión introducida por la Fortuna como fuerza *aleatoria* e imprevisible, desorganizada y por eso mismo fuera de toda conceptualización teórica de la práctica social. La Fortuna no es la voluntad de los dioses: es el límite externo imprevisible para todo conocimiento individual o colectivo —es la posibilidad contra-ontológica de que en cualquier momento pueda acontecer cualquier cosa. Por eso, como supo ver Althusser, Maquiavelo no es ni Spinoza (que no tiene dialéctica)³⁹ ni es Montesquieu, puesto que

«Lo que le interesa no es “la naturaleza *de las cosas*” en general (Montesquieu), sino, por dar a la palabra toda su fuerza, “la *verità effectuale della cosa*”, de la “cosa”, en su singular, la singularidad de su “caso”.»⁴⁰

La introducción de la contingencia es lo que marca la diferencia entre el quietismo de la «ciencia» de la política (como la querría Montesquieu) y la verdadera práctica política. Por eso Maquiavelo no habla *del* príncipe en abstracto, sino de aquél príncipe que debe llevar a cabo la unificación italiana:

«Me parece que concurren tantas cosas a favor de un príncipe nuevo que yo no sé si ha habido otro tiempo más propicio que el actual.»⁴¹

Todo encaja. Es aquí, en el punto en que la supuesta abstracción teórica se cruza con el panfleto o con el manifiesto, donde Maquiavelo eleva la política a su estatura propia: como hiciese Newton en física, Maquiavelo va a distinguir entre «hechos» y «leyes». Frente a la vía «kepleriana» de un Hegel, Maquiavelo va a distinguir lo que se puede extraer como constantes de la práctica política concreta, y lo que se especifica como imprevisibles cuestiones de hecho. Así, el análisis de la historia de la política (según las fuentes clásicas) nos dirá que un principado debe gobernarse de tal y cual manera, previendo una serie de circunstancias; sin embargo, el *hecho* de que algún acontecimiento inesperado vaya a surgir en el peor momento, es absolutamente impredecible. Esto es lo que sedujo a Althusser, que en su mencionado texto sobre Maquiavelo retoma una fotocopia de un curso anterior dedicado al florentino, y lo llena de anotaciones añadidas en las que naturalmente abundan las referencias al llamado «materialismo aleatorio», materialismo del encuentro:

39 «Seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la *contradicción*» (Althusser, L.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975, p. 55.) Por otro lado, conviene tener en cuenta las obvias limitaciones de la (en último término, inexistente) dialéctica hegeliana.

40 Althusser, L.: *Maquiavelo y nosotros*, Op. Cit., p. 54.

41 Maquiavelo, N.: *El príncipe*, Op. Cit., p. 120.

«Para que *un ser sea* (...) es necesario que un encuentro *haya tenido* lugar (pretérito perfecto de subjuntivo).»⁴²

Este «encuentro» en términos de Althusser, no es menos cierto que se puede encontrar en Marx (parcialmente) o en la práctica revolucionaria de un Lenin. Aquí entra la importancia (parece que subestimada) de aquél materialismo aleatorio: cierto que en Marx o en Lenin *se puede encontrar* este modo de materialismo... pero es preciso buscarlo, y en determinada coyuntura, como la que rodeaba y la que rodea hoy a (lo que queda del) movimiento obrero, puede serlo aún más *introducirlo*. Althusser encuentra este materialismo, eminentemente, en Maquiavelo. Pero Althusser es y seguirá siendo un marxista (y antes que un marxista, un político): este materialismo aleatorio no es un olvido de Marx, sino una toma de partido teórica en su lectura –y a su vez, una condición filosófica imprescindible para poder efectuar esa lectura: la condición de suprimir el absurdo debate sobre si hay *dos* Marx, o si hay *un* Marx... puesto que hay *todos* los Marx y la cuestión está en elegir con cuál nos quedaremos. Esta toma de partido era, según reconoció Althusser, una intervención política dentro del seno del PCF: el único modo de luchar por transformar este partido altamente burocratizado, pasaba por encararse con los «santos padres» y por usar el mismo lenguaje de los jerarcas para combatir su apropiación de los textos y de las «citas célebres», siempre a favor de su propias posiciones. El único modo de realizar críticas toleradas (que no terminasen en la expulsión), pasaba por una re-lectura de los textos, que se convirtieron por aquel entonces en un verdadero campo de batalla.

Lo que nos tiene que interesar de esta lectura, es ante todo su enfoque político. Con ello Althusser nos recuerda la urgencia de una política de la lectura, que es como decir de una política de la contingencia (la extrema contingencia de un espacio político-politizado como es un texto). La actualidad de esta política se impone en la urgencia de volver a un Marx que (contrariamente a las lecturas académicas que de él se han querido apropiarse, con objeto de pacificarlo) no es ni el Marx de los determinismos, ni el de cierta dialéctica vagamente hegelianizante y holista, ni el de los humanismos –tampoco el de los «voluntarismos»– sino *el de la política*. Que por tanto es, también, el Marx *marxista* (pues el otro es impensable). El Marx ubicado la forma verbal del futuro anterior: en efecto cuando Marx se sienta en la biblioteca del Museo Británico, no es marxista; sin embargo, es igualmente verdadero decir que habrá sido marxista. Esa es la contingencia sobre la que operamos: Marx habrá sido o no

42 Althusser, L.: «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, p. 59.

habrá sido marxista; sólo desde nuestra intervención sobre su herencia podemos hablar del marxismo de Marx como de un acontecimiento verdadero: como dice Badiou,

«...sólo una *intervención de interpretación* puede sostener que el acontecimiento *está* presentado en la situación, en tanto advenimiento al ser del no-ser...»⁴³

* * *

¿Por qué tiene que ver todo esto, esta pasión política de intervenir sobre un espacio contingente, con Maquiavelo? Naturalmente, porque Maquiavelo *exhorta*. Porque empuja a una transformación que en su momento era, aunque limitada, poderosamente revolucionaria; cosa que hace situándose voluntariamente en el pasado, para proyectar contra el futuro algo que no es ya una utopía irrealizable sino la transformación inmediata que concibe al asumir como propia (eso y no otra cosa es un manifiesto) una tarea histórica.

6. De filosofías y manifiestos

Y ahora resulta que para entender el potencial del discurso maquiaveliano, deberemos dar un rodeo por la filosofía.

Como veíamos arriba, toda filosofía se lleva a cabo (igual que cualquier otra práctica) *desde* una posición concreta. El pensamiento es inseparable del espacio a partir del cual es producido. Convendremos en ello, sin ningún problema. Por supuesto que toda la filosofía clásica se ocupó de ocultar este hecho incontrovertible, por mucho que en algunos momentos de descuido la verdad reprimida salga a la luz (podríamos pensar, a modo de *lapsus*, en la afamada estufa de Descartes). Frente a esta filosofía clásica, muchos otros autores (lo que Alain Badiou llama los antifilósofos) se han encargado espléndidamente de fundar su pensamiento dando estricta cuenta de la que sería su posición de enunciación, el lugar a partir del cual emiten su discurso⁴⁴.

Pero sentado esto, hay algo más que caracteriza el dispositivo discursivo de la filosofía. Y es que si bien *surge* de una posición concreta, *apunta* hacia otro sitio.

43 Badiou, A.: *O. Cit*, p. 204.

44 «Ahora bien, está en la esencia de la antifilosofía que la posición subjetiva forme parte del argumento en el discurso. Fragmentos existenciales, a veces de apariencia anecdótica, son elevados al rango de garantía de la verdad. ¿Se puede imaginar a Rousseau sin las *Confesiones*, a Kierkegaard sin que seamos instruidos en detalle de su petición de mano de Regina, o a Nietzsche sin que nos tome como testigos, a lo largo de *Ecce homo*, de las razones que le autorizan a plantear la pregunta “por qué soy un destino”? Para un antifilósofo es evidente que la posición enunciativa forma parte del protocolo del enunciado. Ningún discurso puede aspirar a la verdad si no contiene una respuesta explícita a la pregunta: ¿quién habla?» (Badiou, A.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 18.)

A modo de anécdota, había un párrafo en Maquiavelo que le hacía gracia a Althusser y en el cuál éste decía encontrar una metáfora del carácter equívoco de la obra del florentino⁴⁵: en efecto, en un pasaje de *El arte de la guerra*, Maquiavelo hace un extraño apunte sobre la artillería. Este apunte tiene que ver con los problemas que según parece acarrearía para un ejército en marcha, puesto que cuando las piezas eran portadas en sus avantrenes no podían disparar más que en dirección contraria a aquella en la que marchaban (y tener que darles la vuelta conllevaría desordenar la formación)⁴⁶. Según Althusser, esta sería una buena descripción de la obra de Maquiavelo, quien en efecto como la artillería marcha hacia un lado y dispara en otra dirección.

Pues bien, esta sería también una excelente descripción de la tarea filosófica. La filosofía, aunque pueda ser contextualizada como cualquier otra forma de pensamiento, posee en cambio un potencial que la distingue de los dispositivos normalizadores al uso (todos aquellos que surgiendo de una posición concreta dada, apuntan *redundantes* hacia lo mismo). Y es de este modo, precisamente, como sería pertinente trazar el paralelismo de la filosofía con otra forma de discurso: el dispositivo que llamamos manifiesto.

Veamos uno de los casos más eminentes de manifiesto: las llamadas «Tesis de abril», de Lenin. Estas conocidas «Tesis» fueron presentadas el 4 de abril de 1917, justo tras el regreso a Petrogrado. Lenin es uno más de los muchos exiliados rusos que regresan al calor de los acontecimientos. Durante su exilio, su principal fuente de información era la prensa legal. Por tanto, según él mismo reconoció, su conocimiento de las condiciones reales y concretas era limitado:

«Habiendo llegado a Petrogrado únicamente el 3 de abril por la noche, es natural que sólo en mi nombre propio y con las consiguientes reservas, debidas a mi insuficiente preparación, pude pronunciar en la asamblea del 4 de abril un informe acerca de las tareas del proletariado revolucionario.»⁴⁷

Una intervención individual, que no se adhiere a ninguna de las líneas trazadas dentro del propio partido socialdemócrata ruso (por tanto, una intervención marginal dentro del partido). Una intervención tras la cual no saldrá reforzado dentro de este aparato partidario, sino todo lo contrario. En primer lugar, su intervención es recibida como una proclama «guerracivilista»; y en palabras de Plejánov, «delirante». Pero el ala derechista no es la única

45 Althusser, L.: *Maquiavelo y nosotros*, *Op. Cit.*, p. 45.

46 «Debéis tener en cuenta que resulta imposible llevar la artillería entre las tropas, sobre todo la que va montada en carros, porque las piezas avanzan en una dirección y disparan en otra, de manera que si hay que disparar en marcha se hace necesario girarlas antes, y requieren tanto espacio que serían suficientes cincuenta carros de artillería para desordenar a todo un ejército. Por eso es necesario llevarla fuera de la formación, donde puede ser atacada como antes dije» (Maquiavelo, N.: *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 97.)

47 Lenin, V. I.: «Las tareas del proletariado en la presente revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, *Op. Cit.*, p. 35.

que reniega de las «Tesis»: éstas no serán mejor tratadas por un ala voluntarista que pareciera pretender una revolución efectiva de la noche a la mañana, y que se ocupará de tergiversarlas en este sentido.

Y no era sino este abismo de incertidumbre lo que Lenin rozaba en esa obrita aún temprana titulada *¿Qué hacer?*; ese abismo, que entonces aún asustaba a Lenin («“¡Hay que soñar!” He escrito estas palabras y me he asustado»⁴⁸), no era otro que el de la anticipación marginal del acontecimiento.

Pues bien, este carácter marginal (a la vez que profético) del manifiesto programático, es precisamente el mismo que encontramos en Maquiavelo y lo que, me atrevo a decir, *constituye el carácter fundamental del discurso filosófico*.

Como el manifiesto, la filosofía avanza con los pies en el suelo (siempre, aunque diga lo contrario) a la vez que dispara hacia otro lugar. Manifiesto y filosofía no son otra cosa que formas anómalas de discurso, y lo son por cuanto que, diestras concedoras de la situación real (insisto en ello: no se es profeta sin conocer las fulleras del siglo)⁴⁹, se proponen hablar sobre algo que no existe en el espacio o en el tiempo.

Es una constante la posición marginal del sujeto (individual o colectivo) que enuncia este tipo de dispositivo. Soledad filosófica de la dialéctica, soledad política del revolucionario, soledad histórica del príncipe nuevo. Tareas como la fundación del Estado, o la producción de un enunciado filosófico, son por eso tareas marginales (ejercidas desde los márgenes, desde la anomalía).

* * *

Ese es el modo en que los filósofos, como los autores de manifiestos, nos recuerdan una preocupante sospecha que igualmente podríamos imaginar rondando por el cerebro de Maquiavelo. Es cierto que todo pasado se encuentra, siempre, desajustado y por eso no podemos con seriedad (¡hay que ser serios!) regresar a él para aprender sus lecciones; es cierto que todo futuro es imprevisible y que resulta ingenuo proyectar nuestras simples

48 Lenin, V. I.: «¿Qué hacer?», en *Obras escogidas en tres tomos*, 1, Moscú, Progreso, 1966, p. 261.

49 Recorro a la autoridad del florentino: «Esta es la causa de que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados perecido. Pues, además de lo ya dicho, la naturaleza de los pueblos es inconstante: resulta fácil convencerles de una cosa, pero es difícil mantenerlos convencidos. Por eso conviene estar preparados de manera que cuando dejen de creer se les pueda hacer creer por la fuerza» (Maquiavelo, N.: *El príncipe*, *Op. Cit.*, p. 50.) Pero no olvidemos que esa fuerza no es simplemente la violencia (contra cuyo ejercicio, especialmente en perjuicio del pueblo, nos previene durante todo el libro): es más bien la fuerza de la ideología, garantizada por una serie de aparatos institucionales que pueden funcionar por medio de la fuerza, pero no solamente. Maquiavelo piensa en la fuerza como caso extremo (y desesperado) para garantizarse el apoyo popular; y aun así, la propia fuerza aun sin ejercerse ha sido siempre un excelente mecanismo de consenso ideológico (no otra cosa es la policía). Sobre todo esto, sigue siendo muy actual el texto de Althusser acerca de los Aparatos Ideológicos de Estado.

esperanzas, miserables e irrealizables. Sin embargo, ese entrañable Maquiavelo que escribía manifiestos y que se indignaba ante el olvido renacentista del núcleo vital de la roma clásica (su política), ¿no nos hace pensar tal vez que no sea ni el pasado ni el futuro lo que se encuentran desajustados, y que sea el llamado «presente» lo que al cabo se encuentra *a destiempo*, tal vez venido a menos, tal vez impaciente a la espera de que algo suceda?

Este potencial, el potencial de reconocerse *a destiempo*, es precisamente la tarea fundamental del pensar. Reconocerse en otro lugar, por tanto ser capaz de distanciarse de la supuesta cotidianeidad y en cierto modo automarginarse. Sin venderse demasiado, sin querer agradar a todos, sin ceder la posición, sin conceder jamás.

Y es cosa sabida que nuestro siglo, de momento, se encuentra (como el siglo de Maquiavelo) a destiempo: a destiempo de las luchas obreras, a destiempo de las revoluciones, a destiempo de una olvidada tradición de pensamiento socialista. Por eso cuando se dice que el socialismo ha «pasado de moda», que se encuentra fuera de tiempo, cabría hacerse una pregunta suspicaz: si tal vez el tiempo perdido, el que nadie recordará ya sin un desdén de aburrimiento dentro de quién sabe cuánto, no será simplemente el nuestro. Si el viejo topo no seguirá su impasible trabajo, mientras por uno de esos azares de la historia los realmente olvidados seremos nosotros.

7. Discursos sin sujeto

Alain Badiou ha hablado de verdad, entendida al modo de una relación de fidelidad con un acontecimiento⁵⁰. Un acontecimiento puede ser o no reconocido (por medio de lo que llama una intervención de interpretación): y es la *fidelidad a un acontecimiento*, la relación de *verdad* que a posteriori demarca una subjetividad. Por eso según Badiou existen cuatro procedimientos de verdad: la política, el amor, el arte y la ciencia. Pues bien, si esto es así, entonces nuestro tiempo se caracteriza fundamentalmente por la ausencia de sujetos, derivada de la crisis generalizada de estos procedimientos.

Ahora bien, ¿no da la casualidad de que, igual que en nuestro propio caso, la intervención discursiva de Maquiavelo se ejerció precisamente a partir de dicha crisis subjetiva? Y es que filosofía y manifiesto, constituyen dos formas ejemplares de *discursos sin sujeto*. Se trata de discursos que prevén un acontecimiento, o que en todo caso se sitúan al margen de todo acontecimiento reconocido (técnica histórica de la filosofía: «no es eso»). De este modo, más allá de cualquier procedimiento de verdad, estos dispositivos se ejercen allí donde la verdad

50 Cf. Badiou, A.: *El ser y el acontecimiento*, Op. Cit.

es imposible, allí donde no existe fidelidad o compromiso, y donde en definitiva no se puede hablar de que exista sujeto alguno. Y es en tanto que dispositivo de este tipo, como la filosofía se ubica voluntariamente en la posición excrementicia de la desubjetivación: por eso la filosofía no tiene propiamente un sujeto (y por eso mismo no se es «filósofo» sino a intervalos, preferiblemente transitorios).

¿No es esta nuestra posición actual? Una posición desubjetivada es la propia de nuestro tiempo, donde los procedimientos de verdad de los cuales habla Badiou han entrado en severa bancarrota. Sin embargo, las bancarrotas de este tipo fueron siempre una condición necesaria para proyectar lo nuevo. Volvemos a Maquiavelo: porque es en esa Italia subyugada por los poderes extranjeros, «más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses, sin un guía, sin orden, derrotada, despojada, despedazada...»⁵¹ donde precisamente se dan las condiciones óptimas para el advenimiento de un príncipe nuevo:

«me parece que concurren tantas cosas a favor de un príncipe nuevo que yo no sé si ha habido otro tiempo más propicio que el actual».⁵²

Y como Maquiavelo, también es el caso obvio de un Lenin que en el exilio suizo en plena guerra europea, se encerraba en la biblioteca de Berna para leer filosofía (y de qué manera: desde luego, sin evadirse jamás de la realidad). En estos casos y en muchos similares, tenemos la constatación de que *el dispositivo discursivo para un tiempo de crisis es el mismo que comparten tanto la filosofía materialista como el manifiesto revolucionario*. Pues ambos son formas de un discurso sin sujeto.

Un discurso sin sujeto, significa empezar a trazar unas coordenadas a partir de las cuales el sujeto *habrá advenido* (futuro anterior). Por eso un discurso sin sujeto nos remite a la ingrata práctica diaria: a la militancia cotidiana, a la propaganda constante, al estudio paciente. Aquí y ahora, a las disputas coyunturales, que lo son todo. Pero lo que no es menos importante, nos remite también al delirio desesperado de quien se atreve (no sin miedo) a soñar despierto. Un discurso con sujeto nos remite a lo que somos, en relación con un acontecimiento del que conservamos memoria; un discurso sin sujeto nos remite a lo que hacemos, temerosos por no saber aún quién habremos sido.

Bibliografía:

ALTHUSSER, L.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.

ALTHUSSER, L.: «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 7-66.

⁵¹ Maquiavelo, N.: *El príncipe*, Op. Cit., p. 120.

⁵² *Ibid.*

ALTHUSSER, L.: «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 31-71.

ALTHUSSER, L.: *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

ALTHUSSER, L.: *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004.

BADIOU, A.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

BADIOU, A.: «Nietzsche, filosofía y antifilosofía», en <http://www.nietzscheana.com.ar/badiou.htm>.

BADIOU, A.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

GINER, S.: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1982.

GRAMSCI, A.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

GRAMSCI, A.: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

GRAMSCI, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

LENIN, V. I.: «El Estado y la revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, Moscú, Progreso, 1975, pp. 291-389.

LENIN, V. I.: «Las tareas del proletariado en la presente revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, Moscú, Progreso, 1975, pp. 33-39.

LENIN, V. I.: «¿Qué hacer?», en *Obras escogidas en tres tomos*, 1, Moscú, Progreso, 1966, pp. 116-278.

MAO ZEDONG: «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», en *Obras escogidas*, V, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, pp. 419-58.

MAQUIAVELO, N.: *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1988.

MAQUIAVELO, N.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, 1996.

MAQUIAVELO, N.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1988.

MARMOR, F.: *Le maoïsme*, París, Presses Universitaires de France, 1976.

Hacia una metodología de la investigación educativa. La lógica aristotélica de la conciliación

Sandra Maceri

Introducción:

El debate en torno a los métodos de investigación en las ciencias sociales, especialmente en el campo de la educación, lleva ya mucho tiempo en el ámbito internacional. Sin duda, uno de los asuntos centrales de la investigación educativa reside en la ausencia de una metodología unánimemente reconocida por los expertos como la más adecuada para su investigación. Ciertamente es que la pretensión de unanimidad es demasiado ambiciosa, pero sí, en cambio, podemos intentar dilucidar qué metodología de la investigación educativa es preferible a otra. Este escrito se enmarca en esta dirección.

Como en tantos otros casos, un filósofo de la antigüedad asiste en ayuda de este problema actual. En efecto, el principio aristotélico de tercero excluido será el criterio para decidir qué método es el preferible y por qué un sistema educativo es, en consecuencia, más atendible que otro. Proponemos, a partir de la lógica aristotélica, una lectura conciliadora de dicotomías a la manera de una síntesis superadora.

Tres son los candidatos que consideramos, *en principio*, mejor posicionados: “el método de la escala de actitudes” (Hirsch, 2005), “el método de los paradigmas cuantitativos y paradigmas cualitativos” (Gutiérrez y Denis, 1989) y el método “teoría-praxis” (Bachelard, 2002; Landreani, 1990) A continuación, expondremos lo esencial de cada uno de ellos (Martínez, 2005), con vistas a dar con el más viable de acuerdo con el criterio enunciado.

El método de la escala de actitudes

En las raíces de la escala de actitudes yacen concepciones filosófico-psicológicas del hombre. En efecto, el fundamento del modelo teórico de la construcción teórica de la escala de actitudes es la concepción del hombre como ser racional (Aristóteles, *Met*) que delibera, duda, emite juicios, actúa, evalúa y cambia sus conductas (Escámez Sánchez, 1988, 1991, 1990) En palabras de Aristóteles, el hombre es un animal con *lógos*

A partir de esta consideración del hombre que controla sus conductas mediante la razón, Escámez, Fishbein y Ajzen construyen un modelo tecnológico para la predicción del cambio de conducta, mediante la modificación de las creencias, o base informativa, que subyace a las

actitudes y normas subjetivas, las cuales condicionan y determinan tanto la intención de conducta como la conducta misma (Escámez 1988)

En esta sección, en primer lugar, seguiremos punto por punto la descripción del modelo de Escámez, Fishbein y Ajzen (1988) para luego manifestar lo que creemos que ellos no advierten.

De acuerdo con cualquier modelo epistemológico, resulta necesaria la herramienta del glosario de sus términos básicos

*Actitud: “predisposición aprendida para responder consistentemente de un modo favorable o desfavorable con respecto a un objeto social dado” (Escámez Sánchez, 1991 p.528)

1. Componente cognoscitivo: denota conocimiento, opinión, idea, creencias o pensamiento en torno al objeto, la persona, resultado y/o el suceso.

En este punto hubiera sido interesante que los autores hubiesen tenido en cuenta la distinción clásica entre, por ejemplo, conocimiento y opinión, tal como se lee en el símil platónico de la línea dividida. Por eso, nos parece pertinente agregar que “conocimiento” se debería entender en sentido amplio.

2. Componente afectivo: se refiere a los sentimientos o evaluación de la persona sobre algún objeto, persona, resultado y/o suceso.
3. Componente comportamental: se refiere a la conducta en presencia del objeto, persona, resultado y/o suceso.

*Creencia: según Escámez (1991, p.528) “es la categoría que subsume toda la información que el sujeto tiene sobre el objeto de la actitud [...] Engloba conceptos como idea, opinión, información y todo aquello que está relacionado con el ámbito del conocimiento”.

1. Tipo conductual: convencimiento que tiene el sujeto, de acuerdo con la información que posee, de que realizando una determinada conducta obtendrá para él, resultados positivos o negativos.

Su característica principal es que producen las actitudes.

2. Tipo normativo (Escames 1991, p.528 y ss.)-subjetivo: convencimiento que tiene el sujeto de que determinadas personas o instituciones, importantes para él, esperan que realice una determinada conducta.

Su característica principal es que producen las normas subjetivas.

*Intención: “decisión del sujeto de realizar (o no) una determinada conducta”. Se relaciona con el contexto en que se pretende realizar (Hirsch, 2005).

Cabe aclarar aquí que si la *actitud* y la *norma subjetiva* son o bien positivas o bien negativas se concretarán en la intención o en la no intención de realizar una conducta.

Si son de signo contrario, la intención dependerá de la intensidad de cada una de ellas. “Gana” la más fuerte.

*Conducta: “actuaciones en sentido estricto” (Escámez Sánchez 1991, p.429 y ss.)

Ahora bien, finalizada la paráfrasis de lo esencial de la descripción del método, ya estamos en condiciones de adelantar que, a nuestro parecer, sus autores no advierten la ventaja epistemológica del mismo. En efecto, esta metodología de la escala de las actitudes tiene, en tanto modelo de escala, la ventaja de que no hay que “derrotar” ninguna disyunción, es decir que no presenta ningún falso conflicto (Landreani, 1990) Pero esto quedará claro conforme avance el trabajo.

Veamos, pues, la segunda propuesta.

El método de los paradigmas cuantitativos y paradigmas cualitativos

Este método acarrea un falso conflicto (Landreani, 1990) En efecto, los términos de índole epistemológica “cantidad” y “cualidad” no son excluyentes. La mayoría de los expertos, sin embargo, lo abordan desde diferentes puntos de vista, partiendo de referencias igualmente diferentes aunque concordando en algunas hipótesis. Perfilan, entonces, respuestas que tienen como propósito la superación de este falso conflicto y apuntan hacia diversos caminos, ya sea exigiendo opciones diferenciadas de acuerdo con el modelo escogido; articulando los dos abordajes a manera de complemento o recuperando otros abordajes que presenten una síntesis (de tipo hegeliana), en la medida en que en un mismo proceso *asimilan* la contribución tanto de las técnicas cuantitativas cuanto de las cualitativas.

El tipo de síntesis que proponemos se irá vislumbrando conforme se avance con la lectura.

En general, los argumentos esgrimidos se refieren a la construcción del objeto, objetividad, subjetividad, criterios de cientificidad y de verdad, paradigmas científicos, explicación, comprensión, construcción del conocimiento (teorías del conocimiento), intereses cognitivos, visiones del mundo, etc., etc., pero no recurren a una lógica básica de tipo aristotélica.

Bachelard considera, en primer lugar, que una visión histórica de la discusión que ha tenido lugar respecto a los paradigmas cuantitativo-idealista y cualitativo-idealista contribuye a la comprensión de los dos abordajes de investigación: su incompatibilidad o complementariedad, así como al debate que se ha generado en torno a ellos (Bachelard, 2000) En segundo término, advierte sobre el peligro de caer en una dicotomía epistemológica que llamaremos “exclusión”, al tratar de superar el dualismo basándose en las concepciones de

ciencia, transferencia que resultaría otra falsa opción si el raciocinio queda preso a la lógica formal del principio del *tercero excluido*. Seguidamente, presenta dos formas tendientes a superar el dualismo cantidad-cualidad y la dicotomía epistemológica, en propuestas de síntesis entre los elementos en conflicto.

Una de ellas es en que el proceso se considera como un consenso intersubjetivo y posibilidad de construir, en un *continuum* (no un *infinitum*), síntesis entre los polos. Esta propuesta surge de la adhesión al diálogo entre los paradigmas y el equilibrio entre “[...] sujeto-objeto, cantidad-cualidad, explicación-comprensión, registro controlado de los datos- interpretación, etc.” (Bachelard 2000 p.99) Otra, en que se admite la contradicción entre las polarizaciones y el paso de una a otra, y en la que la síntesis se entiende como la superación de niveles en un proceso en el cual tornan “[...] las características cuantitativas se tornan cualitativas y viceversa, constituyéndose durante el proceso de la producción del conocimiento en categorías inseparables, pero opuestas” (Bachelard 2000 p.99 y ss.)

Esta postura es, sin duda, interesante, pero anhelamos en ella el tratamiento de la noción de *praxis*.

La propuesta de superación se enriquece y se acrecienta con otras posibilidades que surgen con la noción *praxis* de la investigación educativa, la reflexión en torno a la misma y la acumulación de una masa crítica en constante aumento.

Nos interesa ver a continuación la siguiente “propuesta superadora” que propongo, incorporando el concepto de *praxis*.

El método “teoría – *praxis*”

El punto anterior nos permite una reflexión sobre el plano teórico y el plano práctico de la investigación educativa en el siguiente sentido: ¿es la investigación educativa una disciplina teórica o aplicada? La respuesta que ensayaremos se enmarca en la tesis de Bachelard (2002) enunciada sobre el falso conflicto, aunque revaloriza el principio de tercero excluido como criterio que no conduce a un nuevo falso conflicto. En efecto, recordemos con la ayuda de Aristóteles (*Met., Órganon*) la formulación del principio de tercero excluido: “A o –A” (A o no A) La formulación ontológica del mismo versa: “algo es o algo no es” No hay una tercera posibilidad pues es el principio, precisamente, de “tercero excluido” Se excluye, cualquier tercera posibilidad. Algo es, por ejemplo, rojo, o no es rojo, y no cabe otra posibilidad. En lugar de la propiedad “rojo” puede haber absolutamente otra cualquiera: algo es perro (es un perro, en correcto español), por ejemplo, o no es (un) perro, y no cabe una tercera

posibilidad. *O bien* es rojo o *o bien* no es rojo. *O bien* algo es un perro o *bien* algo no es un perro. Y así con “cualquier cosa”; generalizando, entonces, “algo es o no es”

Ahora bien, no toda lectura de la “o” es una lectura de la “o exclusiva”, del principio del tercero excluido. No toda lectura de la “o” es una exclusión. Hay casos, *a decidir por contexto* (Cf. la definición de intención dada *supra*), en los cuales la “o” es inclusiva, es decir que admite una tercera posibilidad. Esta tercera posibilidad es siempre la unión de los otros dos. Por ejemplo, “me voy o me quedo *o ambos*” “*Ambos*” constituye la tercera posibilidad. Si alguien, acaso, se está preguntando cómo puede ser que alguien se vaya *pero a la vez* se quede, ame *pero a la vez* odie, etc, Aristóteles le diría que sabe poco de las conductas humanas. Cuando los términos son contrarios “irse-quearse”, “amor-odio”, cantidad-cualidad”, “teoría-praxis”, etc, la lectura lógicamente correcta es la del tercero *incluido*. Cabe una tercera posibilidad que es la unión de las partes o extremos contrarias. Denominamos a esta conciliación de opuestos de base aristotélico-hegeliana “propuesta superadora de inclusión” Y nos interesa ver particularmente cómo funciona en el debate actual acerca de la teoría *o praxis* de la investigación educativa. Nuestra intención es mostrar que, de acuerdo con esta lectura, el debate queda, sin más, anulado.

Desde hace un tiempo, la discusión en ciertos foros académicos consiste en decidir si la investigación educativa es una disciplina de índole teórica o de aplicación. **O** toda la disciplina es de aplicación práctica pues su mismo sentido está en la llamada “bajada a las aulas” **o** puede tratarse de investigaciones de índole teórica independiente. A nuestro criterio, la base del debate es que supone el principio de tercero excluido: he aquí el error (y también, por qué no decirlo, el fracaso de muchísimas metodologías educativas)

Toda discusión académica debe circunscribirse a un marco de referencia. Según entendemos, el altamente adecuado para la investigación educativa es el de “inclusión-superadora” La educación, en sentido amplio, es teórica *o* práctica. Es teórica *y a la vez* práctica. Como se notará la lectura que proponemos del “*o*” es “*y a la vez*” Esto es perfectamente correcto desde el punto de vista lógico-metodológico ya que, por una parte, se trata de términos contrarios y no contradictorios (recuérdese el cuadrado de la oposición aristotélico); y por otra parte, toda “o” es una “y” según los preceptos de la conjunción. Los términos contradictorios se repelen necesariamente pues es el término y su propia negación (la negación de sí mismo) Por ejemplo, la educación no puede ser teórica y NO-teórica. No puede ser práctica y NO-práctica. Pero sí puede ser teórica y práctica pues “teoría” y “*praxis*” son términos contrarios u opuestos, no son contradictorios. No sólo no se repelen sino que coexisten. Aunque parezca mentira, este y no otro es el basamento de las usuales clases

“teórico-prácticas”. De este modo, puede advertirse el sentido de la propuesta *inclusiva* de la polémica sobre la teoría “o” *praxis* de la investigación educativa. Resta ver le lecturas *superadora* que ofrecemos con la esperanza de re-encausar el debate.

“Inclusión” significa unión: teoría y *praxis*, mostramos, quedaron unidas lógicamente. Hasta aquí la ayuda histórica fue Aristóteles. Es necesario convocar ahora a quien hizo una relectura metodológica del filósofo griego: desde ya, *La ciencia de la lógica* de Hegel. Para Hegel toda unión es superación. Cuando dos partes se unen cada una aporta lo suyo y entre ambas surge una *tercera posibilidad*. Hegel explica todo el acontecer histórico como un despliegue dialéctico de la Idea. Pero aquí, obviamente, no habrá alusión a la metafísica hegeliana sino a la primera parte de su método y esto, además, demasiado sucintamente. No hay unión sin superación.

Entonces, quienes discuten si la educación es una disciplina de índole teórica o práctica suelen leer la disyunción como exclusiva. Nos atrevemos aquí a proponer a quien corresponda que deje ya el debate y admita, por fin, una lectura inclusiva-superadora. La inclusión ya estaría dada por la herramienta lógica, la superación va de suyo pero es vacía. Queremos decir, de acuerdo con Hegel, que es cierto que toda unión incluye y también supera, pero qué es lo que supera, cómo lo supera, el contenido de la superación educativa, ese sí es tema de los verdaderamente educadores.

Como adelantamos desde el comienzo de este trabajo, proponemos, utilizando la herramienta de la lógica aristotélica, una lectura conciliadora de dicotomías a la manera de una síntesis superadora. Ahora, de las tres metodologías de la investigación educativa, las dos últimas requieren, tal como tuvo oportunidad de observarse, “derrotar” el principio de tercero excluido. La primera, “escala de actitudes”, *en tanto* escala, no permite ni siquiera una falsa dicotomía, “falso conflicto”, (Landreani, 1990), no habiendo, entonces, nada que derrotar. Se constituye, pues, y sólo desde este punto de vista, como la más viable.

Conclusión

Lo hasta aquí dicho adquiere relevancia si se toma en cuenta que un sistema educativo es mejor si, al menos en uno de sus aspectos, contempla la síntesis superadora y no la lógica de la exclusión, y esto por una simple razón: el sistema educativo se torna más enriquecedor.

Nuevamente podemos acudir a Aristóteles, según quien hay dos tipos de conocimiento, uno práctico, dirigido hacia la producción de innovaciones o formulaciones prácticas, y el otro intelectual orientado al saber. En este sentido, se puede considerar a la investigación educativa como la constante búsqueda de conocimientos prácticos que conduzcan a dar

respuesta al tipo de problemática que el sistema educativo deba enfrentar (López 2006) El sistema educativo que sintetice la teoría y la *praxis* será, entonces, el más aceptable para cualquier comunidad.

Bibliografía:

- Aristóteles (1978), *Metafísica*, Traducción, introducción y notas por H. Zucchi, Bs. As., Sudamericana.
- Aristóteles (1982), *Tratados de Lógica. Órganon*, Traducción, introducción y notas por M. Candel San Martín, Madrid, Gredos
- Bachelard, G., (2001-2005) *The Columbia Encyclopedia*, Sixth Edition.
- Bachelard, G., (2000) *Dialectic of Duration*, [J. A. Underwood \(translator\)](#), New York, Mind Clinamen.
- Bachelard, G., (2002) *A Mind*, , [J. A. Underwood \(translator\)](#), New York, Mind Clinamen.
- Escámez, J. (1988), “El marco teórico de las actitudes: I. El modelo de Fishbein y Ajzen”, en J. Escámez y P. Ortega, *La enseñanza de actitudes y valores* (pp. 29-50), Valencia, Nau Llibres.
- Escámez, J. (1991), “Actitudes en educación”, en F. Altarejos, J. Bouché, J. Escámez, O. Fullat, P. Hermoso, E. Gervilla, R. Gil, J. A. ibáñez-Martín, R. Marín, P. M. Pérez y D. Sacristán, *Filosofía de la educación hoy, conceptos. Autores. Temas* (pp. 525-539). Madrid, Dykinson.
- Escámez Sánchez, J., (1990) “La filosofía de la educación como praxiología educativa” en *Filosofía de la educación hoy: entorno filosófico y contexto pedagógico*, Vol. 1, 1990, ISBN 84-362-2479-5, pp. 109-120
- Gutiérrez, L. y Denis, L. (1989). "La Etnografía como metodología de investigación", Caracas
- Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1969
- Hirsch, A. (2005). Construcción de una escala de actitudes sobre ética profesional. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 7-Landreani, N., F., (1990) “Métodos cuantitativos versus métodos cualitativos: un falso dilema” en *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 1, I.
- López, M., (2006), foros universia, universia.edu.ve, foro III
- Martínez, E., (2005) *La filosofía de la educación como saber filosófico*, Barcelona.

Política, verdad de hecho e imagen de mundo

Paula Maldonado

En su ensayo dedicado a la relación entre política y verdad (1996) Hannah Arendt propone las *verdades de hecho* como límite y punto de partida de la política, no sólo con la idea de mostrar que estas en últimas son políticamente más relevantes que la ‘verdad política’, que no parece existir para ella y con lo cual se distancia de quienes pretenden encontrar un fundamento o una justificación última para las acciones políticas; sino con el fin de explorar las consecuencias de la masiva manipulación de hechos y opiniones con base en la cual surge, en los distintos mecanismos de poder que se han creado en las democracias modernas, una imagen de mundo incapaz de orientar el pensamiento y la acción. En este sentido la búsqueda de Arendt es muy sugestiva, pues al dar unos elementos para comprender la actividad política y al señalar el conflicto que, finalmente, está en juego en la manipulación de la opinión pública, nos invita a pensar en la importancia del testimonio y la posibilidad que está inscrita en el mismo: la de pararnos frente a la realidad con una mirada crítica que permita transformarla, que posibilite hallar las falacias que hacen de esta algo inevitable y sin fracturas. De ahí que esta lectura permita cuestionar tanto los paradigmas que rigen el actual modo de gobernar como otro tipo de actividades externas a este y que, sin embargo, en sí mismas tienen una relevancia política olvidada o neutralizada.

Mentira, opinión y verdad de hecho en la política

Para analizar la relación entre verdad y política Arendt propone como punto de partida pensar en la mentira y lo ha hecho no porque ello sea un medio para apelar a la importancia de la honradez, esto es por razones éticas, sino por razones políticas. En este sentido lo que le interesa es ver la incidencia que esta tiene en el ámbito de los asuntos humanos, que ha alimentado la sospecha, en muchos sentidos justificada, que guardan actualmente los políticos frente a la verdad. Pero a ello se agregó una nueva sospecha recogida en la siguiente pregunta:

“¿Qué clase de poder tiene la verdad, si es impotente en el campo público, que más que ninguna otra esfera de la vida humana garantiza la realidad de la existencia a un ser humano?”,

junto a la cual pone esta otra un tanto más provocativa:

“¿Está en la esencia misma de la verdad el ser impotente y en la esencia misma del poder el ser falaz?”
(1996 239).

Que esto es así podría pensarse a partir del hecho de que históricamente se ha considerado la mentira no sólo una herramienta sensata, porque en los casos en que se cree que en la

acción política el fin justifica los medios parece inofensiva cuando se utiliza para sustituir actos violentos en un proceso de dominación, sino necesaria pues ¿Qué hace que no sea válido mentir cuando de ello depende la supervivencia del Estado? Una perspectiva desde la cual la relación entre política y verdad estaría determinada por un estado de emergencia o necesidad ‘que no conoce ley’ y que pone al político ‘justificadamente’ en una situación distinta o excepcional, lo que ha hecho pensar a muchos que la moral¹ debe resolverse en la política o, por lo menos, que esta es independiente de aquella y tiene su propia ‘moralidad’. Aun así, dice Arendt, el conflicto entre verdad y política no está zanjado e, incluso, es un lugar común por la verosimilitud que puede verse en sentencias como esta “que se haga justicia y perezca el mundo”(Id. 240) o esta “la mejor política es la honradez”, cuya consideración lleva a pensar que es la política la que debe resolverse en la moral². Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que este conflicto no siempre se planteó de la misma manera ni tuvo la misma intensidad, de ahí que Arendt se esfuerce por mostrar que los vínculos entre política y moral están enmarcados en un conflicto más amplio: el de la relación entre política y verdad.

En la antigüedad esto se muestra en la diferencia entre dos modos de vida y actividades opuestas, la del filósofo y la del ciudadano, dedicados cada uno respectivamente a la búsqueda de la verdad, que se realiza en el ámbito privado, y a la opinión pública, que posibilita la política, entendida esta como ‘la posibilidad de hablar los unos con los otros en la polis’. En este sentido la política se centraba en la libertad que es

“comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecido por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales” (Arendt 1997 69).

Este asunto puede comprenderse mejor a partir del concepto de *isonomía*, que era la expresión griega para referirse a una constitución libre, pues en ella la igualdad era entendida como el derecho que todos tienen a la actividad política y no, como se piensa ahora, como el derecho de ser iguales ante la ley; de ahí que algo fundamental para que la polis fuera posible es el establecimiento de un espacio en el que los ciudadanos no solo pudieran expresarse libremente sino

“experimentar el mundo tal como este es <realmente> al entenderlo como algo que es común a muchos,

1 La verdad puede identificarse en este caso con un conjunto de principios éticos o de leyes universales de la conducta, esto es con la moral, pues otro tipo de verdades como las de la matemática o la física son indiferentes para el político.

2 Sobre esto mirar BOBBIO, Norberto. *Política y moral*. “II Ética y política” donde se encuentra una topología de las soluciones que se han dado al problema de la relación entre ética y política en el contexto del Estado moderno.

que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por ese motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre él*, intercambian sus perspectivas” (Id. 79).

Tal es el espacio público del que depende la imagen *real* del mundo y su permanencia. En efecto, solo porque hay distintas perspectivas y aspectos que pueden simultáneamente presentarse e identificarse con una misma realidad es posible la política, sólo porque se trasciende la esfera de lo privado para conformar un mundo. Así, mundo es entendiendo como aquello que une y separa a los hombres en tanto ellos a través de sus actos y palabras pueden expresar *quiénes son*, al respecto dice Arendt:

“La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario que varía según el grupo de personas, de modo que la mayoría de palabras y actos se refieren a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. [Pero] Puesto que el descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo, incluso la comunicación más ‘objetiva’, el físico, mundano en medio de junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecogido por otro en medio de absolutamente distinto formado por hechos y palabras y cuyo origen se debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos para otros.” (2005a 211)

Es por esto que cuando el filósofo pretende imponer su verdad en el ámbito de lo público esta contraposición entre política y verdad se convierte en un conflicto político. Tal cosa, dice Arendt, se ve reflejada en el mito de la caverna narrado en la *República* de Platón, que muestra los peligros de seguir en política los preceptos éticos del hombre en singular. Pues el caso del filósofo que ha tenido que alejarse de todos para encontrar la verdad y debe luego volver a reunirse con ellos para imponerla, es una muestra de

“esas tiranías de la <verdad> que conocemos en especial a través de las diversas utopías políticas” (1996 259),

donde a partir de un modelo de estado se intenta asegurar de una vez por todas estabilidad a la vida de los hombres, esto es, donde a partir de la unilateralidad de una perspectiva se intenta reemplazar el mundo común por una determinada imagen de mundo.

Retomar esto acá es importante porque debido a la fragilidad de los asuntos humanos³, se buscó un modo de controlar las acciones humanas, así

“la legislación y la ejecución de las decisiones por medio del voto son [tomadas por] las actividades políticas más legítimas, ya que en ellas los hombres ‘actúan como artesanos’: el resultado de su acción es un producto tangible, y su proceso tiene un fin claramente reconocible” (2005a 222).

De manera que al sustituirse el espacio de aparición que antiguamente había dado origen a la Polis, ‘la organización de la gente tal como surge al actuar y hablar juntos’, por procesos

³ Con esto me refiero a la inherente ilimitación de la acción, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de sus autores, que explica Arendt en el quinto capítulo de *La condición humana*.

confiables se redujera la imprevisibilidad de los actos humanos. Una perspectiva eminentemente práctica que pone por encima de la esfera pública en la que se debaten *opiniones*, que está conformada por la pluralidad de los hombres, la autoridad de un soberano o de unos principios concebidos y defendidos teóricamente.

Tal enfoque será llevado al extremo en la concepción del Estado moderno donde la relación entre política y verdad aparece como algo tremendamente complejo dada la existencia de una moral institucionalizada en decadencia, en la que se une la tensión entre el Estado y la iglesia y el auge de la confianza en las ciencias. Allí el reclamo de la verdad absoluta en la esfera de los asuntos humanos es a la vez una “mengua de la opinión” (1996 245), donde la política es pensada en relación a una ‘objetividad’ encontrada, ya fuera en la ley divina, en la ley natural o en la recta razón. Es por esto que, entonces, la mentira aparece como algo importante para la actividad política radicalizando el conflicto ya que, como dice Arendt,

“sólo con el surgimiento de la moral puritana, que coincidió con el nacimiento de la ciencia organizada, cuyo progreso debía asegurarse en el terreno de la veracidad las mentiras pasaron a considerarse faltas graves” (Id. 259).

Tal radicalización llevó consigo un cambio en la concepción de lo político, que entonces dejó de pensarse como el espacio de la libertad para concebirse como *la actividad de gobernar* según una ‘verdad’ determinada que aseguraría la paz. Ahora bien, la importancia de señalar esto para comprender la relación entre política y verdad en la actualidad radica no tanto en ver que, entonces, se gobernaba según una verdad única, sino caer en cuenta del cambio que se produjo en la concepción de la política a partir de ello, pues si bien ahora tales verdades han sido reevaluadas no lo ha sido esta actividad de gobernar.

Al respecto dice Arendt que aun cuando podría pensarse que en la actualidad los conflictos entre verdad y política han sido zanjados pues

“ni la verdad de la religión revelada, ni la verdad del filósofo desvelada al hombre en su soledad, interfieren ya en los asuntos del mundo... este no es el caso porque el choque entre la verdad factual y la política, que se produce hoy en tan gran escala, tiene al menos en algunos aspectos rasgos muy similares”.

El más prominente de los cuales es la censura, pues

“la *verdad de hecho*, si se opone al provecho o al placer de un grupo determinado, se saluda hoy con una hostilidad mayor que nunca” (1996 248)

lo que no es más que un síntoma de las consecuencias de que la mentira organizada haya entrado a dominar el campo de lo público.

En este sentido, la conexión entre política y verdad que quiere señalar Arendt debe ser diferenciada de la relación que se suele establecer entre estas, por herencia de Platón y sobretodo del cristianismo, que está dirigida a entender o cuestionar el modo en que opera la

obligación en la política. Sentido en el cual la exploración ha consistido en describir por qué obedecen los hombres o por qué *deberían* obedecer, esto es, qué es lo que constituye una *razón* válida para la acción. Discusiones en las que puede o no considerarse necesario un principio que determine el comportamiento en las sociedades y la actividad misma del político. El asunto está en que Arendt aunque afirma que en las discusiones políticas no es la verdad sino la *validez* de las *opiniones* lo que cuenta; al referirse a la *verdad de hecho*, plantea un tipo de verdad, exterior a la política, que no podía ser sacrificada totalmente por esta o que, por lo menos, no se podría considerar indiferente frente a la actividad el político; si es que a la pregunta de si es válido mentir cuando de ello depende la supervivencia del Estado se le ha encontrado una respuesta en el hecho de que mentir ponga no solo el Estado sino la vida de todos, el ‘mundo’, en un riesgo mayor. Tal posibilidad es la que se presenta con la mentira organizada en las ‘naciones de la era de la propaganda’, según Arendt, en donde un nuevo modo de experimentar el carácter ilimitado de la mentira hace inevitable el autoengaño y, con este, el monopolio del poder y la reducción de la posibilidad de ‘perseverar en la existencia’ que no

“puede concebirse siquiera sin hombres deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe” (Id. 241).

De ahí que a Arendt le sea muy útil retomar la distinción entre *verdad de razón* y *verdad de hecho*, por un lado, y entre *opinión* y *verdad de razón*, por otro. Las *verdades de razón*, entre las cuales están las matemáticas, científicas y filosóficas, son producidas por la mente humana y, en tanto surgen en la soledad de la reflexión, no tienen una relevancia en la política. En cambio las *verdades de hecho*, que surgen de la descripción objetiva⁴ de lo que ha pasado y de lo que es, se expresan por medio del testimonio y, en tanto involucran siempre a los otros, son importantes para la política. Es por esto que hay una distancia muy grande entre *opinión* y *verdad de razón* y, en cambio, una relación muy fuerte entre *opinión* y *verdad de hecho*; aunque la razón por la que estas pertenecen al ámbito de la política sea distinta. En cuanto a la distancia entre *opinión* y *verdad de razón*, habría que recordar que para Arendt el ámbito de los asuntos humanos está marcado por la pluralidad y la contingencia dos cosas que, debido a que las opiniones de unos siempre pueden ser discutidas por otros y no es posible predecir las consecuencias de las acciones, niegan la ‘capacidad de *verdad* de las cuestiones políticas’, sin que ello implique que estas no puedan tener cierta *validez*, proveniente del modo en que se llega a ellas. Pero, entonces, ¿Cómo se entiende esta *validez*?

4 La descripción objetiva puede entenderse también como el reconocimiento de aquello que no podemos cambiar, cuya transformación no produce otra cosa que la mentira o falsedad deliberada.

Sobre la relación entre validez de la opinión y verdad de hecho

Para responder a esta pregunta quizá valga la pena tener en mente la diferenciación que hace el decisionismo, según Hermann Lübbe, entre verdad y validez para justificar la pertinencia de las decisiones políticas; pues esta teoría afirma igualmente que la validez de las mismas puede surgir de la legitimidad del procedimiento que se utiliza para llegar a ellas, y niega también la capacidad de verdad de estas porque

“la decisión política cae en la lucha entre alternativas ‘que prescinden de argumentos obligatorios y permanecen inaccesibles a una discusión obligante” (Lübbe 1983 51)

ya que, y en esto estaría plenamente de acuerdo con el pensamiento de Arendt, la práctica de la política es irreducible a un conjunto de reglas fijas dada la imprevisibilidad de los asuntos humanos, al hecho de que la vida del hombre es un devenir constante de situaciones inesperadas, una corriente de nuevos signos, cuya existencia no es posible deducir del pasado como si fuera producto de una cadena de causas y efectos. Habría que ver, sin embargo, en que medida esto es realmente un punto de convergencia, o si las diferencias en el modo de entender el problema dejan ver posiciones políticas radicalmente distintas.

Respecto al sentido de la validez política de las opiniones el decisionismo sostiene que hay una discrepancia entre la *validez objetiva o lógica* de una pretensión, esto es, su justificación racional, y su *validez política y social*, que es superior y que surge de la imposición de la misma por parte de personas o instituciones autorizadas,

“cuya obligatoriedad tiene otras razones que las razones a las que estas personas o instituciones recurren materialmente para sus decisiones” (Lübbe 1983 56).

Es por esto que los decisionistas piensan que como no hay modo de resolver el problema de la obligatoriedad teóricamente, tiene que decidirse en la práctica en manos de quién debe estar la orden incondicionada (la tradición, el soberano, las instituciones o la ley). Esto es, en manos de quién debe estar la autoridad cuya legitimidad provee validez a sus decisiones. Lo que en realidad es solo una variación de una solución ya conocida, pues el decisionismo en vez de adoptar una religión o una verdad moral adopta ‘la verdad’ de quien ostenta el poder. Un modo de reivindicar el lugar de la opinión que está muy lejos de la posibilidad de discutir y actuar juntos en libertad, donde la reflexión sobre los acontecimientos y el mundo queda abandonada; pues ¿qué impide que en determinado momento se tengan que aceptar cualquier cosa que diga la autoridad que ya se ha decidido como apropiada?

Ahora bien, esta necesidad de discutir y reflexionar, es justamente la que el decisionismo considera inútil en estados de emergencia, porque no hay tiempo ni razones últimas que

permitan resolver teóricamente una cuestión cuyos resultados, y no sus justificaciones, son lo más importante. De ahí que

“remitan la validez política de las normas a decisiones últimas de quienes detentan el poder” (Lübbe 1983 60).

Lo que, sin embargo, no tendría desde el punto de vista de Lübbe, que desligarse por completo de la posibilidad de discutir y reflexionar; pues cuando se dice, siguiendo a Max Weber, que cuando hay conflictos entre fines queridos o debidos “no existe ningún método científico (racional o empírico), de cualquier tipo que este sea, que pudiera ofrecer una decisión” lo que está en juego no es la justificación de las normas sino su imposición y ambos procedimientos deben ser diferenciados, sobretodo porque uno es el límite del otro. En efecto, continua argumentando Lübbe, en una democracia moderna es central la fundamentación de las normas y para ello es útil el intercambio de opiniones, prueba de ello es la existencia de distintos partidos políticos y el trabajo que se hace en los parlamentos, tribunales de justicia y congresos; sin embargo, siempre llega el momento en que esta discusión debe cesar para dar paso a la toma de decisiones y entonces lo que importa es el resultado de la votación que

“es el acto decisionista a través del cual precisamente también en los procedimientos democráticos de decisión se concluye el debate” (Id. 62).

Sentido en el cual nada evitaría la libre posibilidad de ‘hablar los unos con los otros’ e, incluso, la posibilidad misma de la decisión política estaría apoyada en la pluralidad.

El asunto es que ni siquiera eso evitaría tampoco el que las decisiones últimas estén remitidas a quienes detentan el poder, solo que en este caso son la mayoría; y estos lo detentan gracias a la existencia de un orden político que posee instituciones que permiten tomar decisiones aceptables donde

“no son las razones objetivas ni tampoco el contexto lógico de derivación entre las frases fundamentales lo que crea la obligatoriedad de las normas a cuya validez estamos sometidos, sino la reconocida legitimidad de las instancias que poseen la competencia política de la imposición de las normas” (Ibid.).

Sin embargo, Lübbe mismo es consciente que con esto último no quedaría resuelto el problema del todo, ni podría esto generalizarse, ya que los procedimientos controlados a partir de disposiciones institucionales pueden llevar a un ‘cortocircuito’ entre las justificaciones de las normas y la validez social de las mismas, donde finalmente tendría la última palabra el tecnócrata; de ahí que en últimas tenga que defender la validez de la decisión de la que

“la mayoría triunfante está convencida” (Id. 64).

Ahora bien, siendo esta una explicación de la práctica política que aparentemente rehabilita el papel de la opinión en la política valdría la pena preguntarse si, en efecto, esta reivindica la pluralidad, lo que parece querer defender Lübbe cuando anota que ¡incluso! quien pertenece a

una minoría y tiene que hacer valer para sí mismo lo que ha decidido la mayoría le es posible escapar a la “obligación coactiva de tener que reconocer las pretensiones de verdad” (Ibid.) de la misma. Un modo más sutil de afirmar que

“la autoridad, que garantiza la paz de quienes monopolizan la decisión, protege la consciencia de los disidentes”(Id. 54),

enunciación que es reconocida por Lübbe como una

“preforma de la garantía posterior de la tolerancia frente a las convicciones subjetivas y divergentes”(Ibid.)

y que es el resultado de la formula Hoobesiana “*autócritas, non veritas facit legem*” tenida por Lübbe como una primera formulación de la reconocida prioridad en la política de la paz por encima de cualquier verdad o consenso. Razón de paz, surgida de la mencionada separación entre verdad y validez, en nombre de la cual, entre otras cosas, sería posible mentir.

No es extraño por esto que en el decisionismo sea prácticamente imposible si se es parte de una minoría no tener que seguir en la práctica al partido dominante, algo que es bien distinto a tener “que hacer valer para uno mismo lo que la mayoría ha decidido” (Id. 63), o participar en la toma de decisiones. Condiciones estas, según la teoría, no tan insoportables porque reivindican la “posibilidad” de pensar que quien gobierna no tiene razón. Pero esto, visto desde la perspectiva arendtiana es una farsa porque no se puede tener una opinión si ésta no puede expresarse en público, pues

“<el poder externo que priva al hombre de la libertad para comunicar sus pensamientos en público lo priva a la vez de su libertad para pensar> ya que <pensamos, por así decirlo en comunidad con los otros>” (texto de Kant citado en Arendt 1996 247).

De ahí que tener libertad de pensamiento y no de palabra⁵ sea otro modo de darle siempre la razón al partido dominante, un modo de neutralizar las distintas opiniones que surgen de la pluralidad de los seres humanos. Cuestión más claramente formulada por Marcuse cuando denuncia el cinismo de la tolerancia pura en las democracias liberales, donde esta es un recurso para invisibilizar la discriminación y mantener lo establecido. Tal cosa ha sido posible porque el reconocimiento de la diversidad ha llevado a la *indiferenciación* entre opiniones dada la incuestionabilidad de *todas* las posturas y prácticas y, luego, a la *neutralización* de las posiciones que no concuerdan con las de quien tiene el poder de decidir. De ahí que la

⁵ Sobre esto vale la pena tener en cuenta el señalamiento que hace Arendt a cerca del valor que tenía la palabra en el espacio público de la Polis, que era un modo de acción (lo que pude ejemplificarse en la palabra del héroe trágico que transforma la ruina en hazaña). En este sentido la palabra tiene una función distinta de la que tiene la libre expresión de quien no es tomado en consideración por ser minoría. Sobre esto mirar ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* [1993]. Traducción de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

tolerancia no sea neutral políticamente y no haya sido imparcial en las sociedades democráticas liberales, en las que ha cumplido una función ideológica, haciendo imposible diferenciar lo que es tolerable de lo que no lo es. ¿Qué importancia tendría tener la posibilidad de pensar que no se está de acuerdo si esto no puede hacer que cambie de dirección el curso de los acontecimientos? O ¿si intentarlo puede poner a quien dice la verdad en peligro? Si todas las decisiones están tomadas desde la unilateralidad de quien ejerce el poder o de quien lo representa ¿Cómo evitar que haya un abuso del mismo, puesto que la excepcionalidad de sus actos se encuentra justificada? ¿No es este justamente el contexto más hostil para las verdades de hecho? Frente a esto surge, entonces, la necesidad de explicar cómo podría entenderse la validez de una decisión política o la fuerza de una opinión desde Arendt. Para lo cual es útil ver el modo en que se relacionan en el ámbito de la política opinión y verdad de hecho.

La naturaleza política de la *verdad de hecho* reside en que esta surge no más que cuando se habla de ella pero esto no quiere decir que pueda someterse a discusión, en cambio la opinión tiene sentido sólo en el diálogo con el otro. Al respecto dice Arendt:

“El problema es que la verdad de hecho exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política”(Arendt 1996 253).

Pero ello ¿hace infranqueable el paso de una a la otra? Si bien es radical la diferencia en el modo en que se afirma la validez en ambos casos, es ello precisamente lo que permite que puedan entrar en contacto, porque la verdad de hecho, en tanto es coercitiva permite y limita a las opiniones, que son válidas en la medida en que reflejan la mayor cantidad de puntos de vista posible. Así, la verdad de hecho es válida en tanto se fija por algo objetivo, en cambio la opinión no es verdad sino que posee *validez* y tiene como punto de partida el conocimiento y el respeto de la verdad hecho. Al respecto dice Arendt:

“Los hechos y las opiniones, aunque deben mantenerse separados, no son antagónicos entre sí... los hechos dan origen a las opiniones, y las opiniones, inspiradas por pasiones e intereses diversos, pueden diferenciarse ampliamente y ser legítimas mientras respeten la verdad factual” (Id. 250).

De ahí que Arendt de un punto de partida para cuestionar el decisionismo, donde el poder político podría llegar a no tener límites. Un síntoma de esta incapacidad de reconocer los límites está justamente en la neutralización del efecto que pueden tener ciertas verdades de hecho en la vida de todos que se da cuando estas se transforman en opiniones. Al respecto dice Arendt:

“En la medida en que las verdades factuales incómodas se toleran en los países libres, a menudo en forma consciente o inconsciente se las transforma en opiniones” (Id. 248).

Desde esta perspectiva, entonces, vale la pena retomar la cuestión planteada en un principio

a cerca de la impotencia de la verdad pues

“si no se aceptan los simples juicios objetivos de una persona –verdades vistas y presenciadas con los ojos del cuerpo y no con los de la mente- surge la sospecha de que pueda estar en la naturaleza del campo político negar o tergiversar cualquier verdad”(Id. 249).

Frente a esto alguien podría decir, además, que no existen acontecimientos independientes de una perspectiva o interpretación, pero entonces deberán distinguirse los hechos de las calificaciones que puedan dársele a los mismos, pues los primeros no pueden negarse sin que ello sea producto de la mala fe y por eso su fuerza coactiva es tan mal recibida por quienes desean monopolizar e, incluso, por quienes defienden el consenso pues estos están “más allá del acuerdo, la discusión y la opinión”. La verdad de hecho pone límites a la política y determina en cierto sentido el mundo en el que ésta debe moverse. Pero cuando la política excede este campo de acción por medio de la mentira y el autoengaño, su capacidad de dominar es desmedida; pues así como todo hubiera podido ser de otra manera, las posibilidades de mentir son ilimitadas y con ello ilimitadas las posibilidades de tener una imagen errada del mundo, esto es, una idea errada sobre cuál es nuestra realidad, en medio de lo cual, como alguien diría, se somete a la mayoría en medio de los aplausos.

Es por esto que es relevante pensar en un modo de afirmar la validez de las opiniones que sea independiente, esto es, un modo de llegar a ellas que evite el monopolio y la neutralización de las verdades de hecho. Es en este sentido que Arendt dice que el pensamiento político es representativo, señalando con ello no que este lleva a defender los criterios de otros a los que se representa ni a sentir y pensar como otra persona ni tampoco, por supuesto, a adoptar el punto de vista de la mayoría, sino que este permite “pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy”, de ahí que ella afirme que

“cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme como sentiría y pensaría si estuviera *en el lugar* de los otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más *válidas* mis conclusiones, *mi opinión*” (Arendt 1996 254, énfasis mío).

Tal manera de pensar, tal posibilidad de tener en mente el juicio posible más que el juicio real de los otros es, según Arendt, la que permite que los hombres juzguen desinteresadamente. Esta Arendt la llama, retomando a Kant en su *Crítica del juicio*, ‘mentalidad amplia’ y consiste en “entrenar la imaginación para ir de visita” (Id. 519). La importancia de esto radica en que el juicio del que esto resulta permite

“abstraerse <de las contingencias que se adhieren a nuestro propio juicio>... <ignorar sus condiciones subjetivas privadas>” (Id. 520),

pero tal imparcialidad no es el resultado de una razón práctica que dice que hacer o no

hacer sino de una actitud comprensiva que posibilita emitir juicios de lo particular desde un “mundo de interdependencia universal”(Id. 254).

Desde esta perspectiva, entonces, el pensamiento político estaría ‘apoyado en la pluralidad’ como en el decisionismo, pero mientras aquí esta no es más que un recurso para mantener neutralizado al otro, allí esta es la posibilidad de la política fundamentada en el uso libre de la palabra que es muy distinto al

“hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer –que- no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar... Las palabras en este sentido eran solo el sustituto de un hacer que suponía la coacción y el ser coaccionado”(Arendt 1997 70).

A esto era a lo que se hacía referencia anteriormente cuando se señalaba que la libertad era, para Arendt, el sentido de la política; lo que es opuesto a considerarla como un fin en cuyo caso la política se reduce a asegurar las condiciones necesarias para la vida y la paz⁶. De ahí que la cuestión del número sea importante para el pensamiento representativo en política en un sentido distinto a como lo era para el decisionismo, pues para este

“la <fuerza de la opinión> se determina por la confianza individual en el <número de los que, supone el sujeto, tienen las mismas opiniones>, número que, dicho sea de paso, no está necesariamente limitado a las personas contemporáneas” (Arendt 1996 247).

Punto de vista desde el cual las opiniones o juicios podrán y tendrán que ser cuestionados y repensados cuantas veces sea necesario, porque estos no son un reemplazo de la ‘verdad’ ni pretenden convertirse en principios o valores universales, lo que llevará sucesivamente a realizar nuevas acciones, a tomar nuevas decisiones. Sobretudo si se sabe que tanto la verdad de hecho como la opinión están expuestas siempre a la hostilidad de quienes las sustentan.

Verdad de hecho e imagen del mundo

Aun cuando se han dado razones para pensar que hay algo problemático en la concepción de la política en el Estado moderno no se ha recogido hasta este punto el problema central que acarrea el que las verdades de hecho sean obviadas o, en otras palabras, de que la mentira se encuentre justificada en estados de emergencia. Se ha señalado, sin embargo, que en ello ve Arendt la posibilidad de la pérdida total del espacio común en el que cobra sentido la vida de

⁶ Esta contraposición entre libertad como sentido y como fin de la política es presentada por Arendt en *¿Qué es la política?*. Allí se muestra que la violencia y el dominio que se experimentaban en el hogar griego y que permitían el ocio para que fuera posible la política entre iguales, en la modernidad es lo que se experimentaba desde el estado donde el espacio de lo político se pierde y la libertad se convierte en un fin, al que no se puede llegar o al que se llega en otro sentido, pues “la libertad en tanto que fin último de la política sienta los límites de ésta; pero el criterio de la acción dentro del ámbito político mismo no es la libertad sino la competencia y la eficacia en asegurar la vida”(1997 85). En este ámbito “precisamente necesario lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física”(1997 71)

los seres humanos ya que la ilimitada capacidad de mentir en los ‘estados de la era de la propaganda’ conduce al autoengaño y esto a la pérdida de orientación en el mundo. Ahora bien, para explicar la relación que esto tiene con el prejuicio hallado en la sospecha que produce ‘la verdad’ a los políticos quizá valga la pena tener en cuenta un aspecto metodológico de la reflexión de Arendt que, además, es coherente con lo que ésta ha venido diciendo acerca del pensamiento amplio, este tiene que ver con la manera en que estos prejuicios deben ser interpretados.

Los prejuicios legítimos para Arendt son *juicios* del pasado que se refieren a algo que tenemos en común pero que *no* experimentamos directamente. Estos son necesarios y no son lo mismo que la tontería,

“los prejuicios representan algo político en el sentido más amplio de la palabra”(Arendt 1997 52),

ellos conforman nuestras nociones comunes y tales son las que nos permiten interactuar con los demás. Con base en ellos se admiten unas cosas y se rechazan otras, dado lo cual quien tiene prejuicios está mejor preparado para lo pura mente social. El problema de esto es que ellos *siempre ocultan un pedazo del pasado* que no se descubre porque se mantiene a través del tiempo sin ser revisado, este

“está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente” (Id. 57).

Sin embargo, al remitir los prejuicios a juicios y éstos a su vez a las *experiencias* que los originaron, es posible encontrar que algo que en un momento era un juicio legítimo ya no lo es; porque *experiencias actuales* descubren en ellos ciertos malentendidos gracias a los cuales nuestro mundo parece haber ido a parar en la desgracia. Habría que ver entonces cuáles son estas experiencias que hacen a Arendt reflexionar sobre el viejo problema de la relación entre verdad y política.

La primera de estas es la hostilidad con que se reciben actualmente las verdades de hecho cuando estas ponen en conflicto los intereses de un grupo determinado, hostilidad que no sería tan problemática sino fuera porque los hechos que pretenden mantenerse ocultos

“son de público conocimiento, y no obstante la misma gente que los conoce puede situar en un terreno tabú su discusión pública y, con éxito y a menudo con espontaneidad, convertirlos en lo que nos son, en secretos” (Arendt 1996 248).

Situación esta que está ligada a la experiencia que se tiene de la ‘opinión pública’ donde cumplen un papel fundamental la publicidad y los medios masivos de comunicación que al no permitir al público general tener acceso a información auténtica se convierten en instrumentos

de dominación⁷. Asunto que muestra un cambio en el modo en que ‘funciona’ la mentira pues mientras tradicionalmente esta estaba restringida al dominio de lo privado, ya que

“sólo se refería a ciudadanos particulares y nunca tenía la intención de engañar literalmente a todos, pues se dirigía al enemigo y sólo a él pretendía engañar”(Id. 266),

en la actualidad esta al convertirse en mentira organizada entra a dominar el campo de lo público, en cuyo caso de lo que se trata es de crear una imagen que sustituya la realidad, donde

“gracias a las técnicas modernas y a los medios masivos, ese sustituto es mucho más público que su original”(Id. 265).

Tal imagen, dice Arendt, no es lo mismo que los secretos de estado sobretodo porque frente a estas es imposible evitar el autoengaño y con esto la proliferación y perfeccionamiento de la mentira; recurso de lo cual es la transformación, nombrada anteriormente, de las verdades de hecho en opiniones, lo que es un problema político de primer orden dado que en esto está en juego es

“la propia realidad común y objetiva”(Id. 249).

Ahora bien, una dificultad inherente y significativa se presenta en el modo de ser de las verdades de hecho que las hace menos evidentes que las opiniones con las que se quiere sustituirlas; pues estas están atadas a la contingencia y ya que

“no hay ninguna razón concluyente para que los hechos sean lo que son; siempre pueden ser diversos y esta molesta contingencia es literalmente ilimitada”(Id. 255)

pueden parecer menos verdaderas que las mentiras bien armadas donde cada acontecimiento esta perfectamente bien calculado. Pero este engaño sólo es resultado de la ‘ilusión óptica’ que se produce cuando se mira al pasado que hace ver en los acontecimientos, cuya existencia fue a la vez la destrucción de muchas otras posibilidades, una secuencia que no hubiera podido ser de otra manera. Problema al que se suma el hecho de que esta tenga para aparecer, como su recurso más propio, el testimonio, que aumenta las posibilidades del engaño; pues el político que desea reivindicar su imagen frente a un hecho que lo condena *actúa* al poner su opinión o interpretación y quien ‘dice lo que existe’ no lo hace y en cambio tiene en su contra el que lo sucedido muchas veces es imposible de verificar.

Tales desventajas de la verdad de hecho, entonces, se potencian si la posibilidad de mantener una determinada imagen del mundo es apoyada por los medios masivos de comunicación, cuyos mecanismos publicitarios, que en muchos casos son adoptados por la

⁷ Experiencia a la que hace referencia Marcuse cuando dice: “Con la concentración del poder económico y político y la integración de elementos opuestos en una sociedad que emplea la tecnología como instrumento de dominación, el disentiimiento efectivo aparece bloqueado allí donde podía surgir libremente: en la formación de la opinión, en información y comunicación, en la emisión de pensamiento y reunión” (1977 88)

política, permiten hacer un daño completo y potencialmente final a la realidad, al respecto dice Arendt:

“aun en el mundo libre, donde el gobierno no ha monopolizado el poder de decidir y decreta cuales son los elementos factuales que son y los que no son, las organizaciones con gigantescos intereses han generalizado una especie de marco mental de razón de estado, que antes se restringía al marco de los asuntos exteriores... Las imágenes elaboradas para el consumo interno, distintas de las mentiras que se destinan al adversario extranjero, pueden convertirse en realidad para todos y, en primer lugar, para sus propios fabricantes, que mientras aún se encuentran en la tarea de preparar sus productos, se ven abrumados por la idea del posible número de víctimas” (1996 268).

De ahí que el mundo se pierda en la red de engaños entre unos y otros que defienden intereses distintos y que para mantenerse reformulan y adaptan continuamente los relatos a las circunstancias; relatos que, incluso para a ellos mismos, no sirven de horizonte permanente para la acción. Es por esto que Arendt afirma con razón que

“el campo político con la mentira, queda privado de un punto de partida para el cambio, quedando por ello sumido en la esterilidad total”(1996 272).

Si bien la verdad de hecho es impotente frente al choque con los poderes establecidos, esta tiene su propio poder y este es que no tiene un sustituto. Así si

“la persuasión y la violencia pueden destruir la verdad, pero no pueden remplazarla”(Id. 272),

sin embargo, ha de tenerse en cuenta que incluso en esta situación

“los fragmentos de los hechos perturban sin cesar y arrancan de sus engranajes la guerra de propaganda entre imágenes”(Id. 269),

y esto no sólo aparece como evidencia de lo mal que van las cosas en el mundo sino como puntos de referencia para transformar la realidad. Un ejemplo de esto puede verse en el análisis que realiza Reyes Mate de la importancia de la visibilidad de las víctimas en las guerras actuales, donde el testimonio y la justicia que estas exigen puede aparecer no sólo como una exigencia de reparación individual, sino como exigencia de una reparación de las condiciones políticas que las hicieron posibles. Desde esta perspectiva un estado de emergencia puede entenderse como un estado de crisis que requiere de acciones inmediatas, pero a la vez como un estado en que algo nuevo o diferente puede surgir transformando una situación; respecto a lo cual es bastante sugestiva la propuesta de pensar el poder desde las manifestaciones de resistencia que surgen

“cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, [y] aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción” (Arendt 2005b 74).

De ahí la insistencia de Arendt en que deba reconocerse el aspecto político de ciertas actividades externas a la política que la limitan y cuestionan, como lo son las prácticas

artísticas, las académicas en las universidades, el periodismo, el trabajo de los jueces en los tribunales, etc.; que al estar tremendamente viciados y adoctrinados por los intereses particulares de los partidos disminuyen la posibilidad de que aparezcan los testimonios y las opiniones que se construyen a partir de estos. Lugar mediante el cual es posible construir una imagen de la realidad, esto es, un punto de encuentro con el otro en el que la posibilidad de actuar-hablar se imponga frente a la impotencia que genera la idea de la necesidad de las situaciones instaurada por nuestros prejuicios y hábitos. En este sentido la discusión que se abre es mucho más amplia pues tiene que ver con la comprensión no sólo de la política sino del resto de las actividades humanas que dan sentido a la vida de los individuos y al mundo.

Arendt: “A la gente ya no le importa nada que aspecto tenga el mundo”

Entrevistador: ¿el ‘mundo’ entendido siempre como el espacio en el que surge la política?

Arendt: “...Bueno, ahora lo entiendo en un sentido más amplio, como el espacio en que las cosas se vuelven públicas, el espacio en que se habita y que debe tener un aspecto presentable. El espacio en el que aparece también el arte, por supuesto. En que todo lo posible aparece”.⁸

Bibliografía:

- ARENDRT, H. *Comprensión y política y El pensar y las reflexiones morales*. Trad. Fina Birulés. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Señal que cabalgamos No.52, 2005.(b)
- ARENDRT, H. “Verdad y Política”. *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- ARENDRT, H. *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.(a)
- ARENDRT, H. *¿Qué es la política?*. Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- FOUCAULT, M. “El sujeto y el poder”, *Michel Foucault, Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinov. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- LÜBBE, H. “Decisionismo una teoría política comprometida”, *Filosofía práctica y teoría de la historia*. Barcelona: Alfa, 1983.
- MARCUSE, WOLF, MOORE. “Tolerancia represiva”, *Critica de la tolerancia pura*. Madrid: Editorial Nacional, 1977.
- REYES MATE, Manuel. “Justicia de las víctimas”. *Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos, 2008.

⁸ Entrevista de Günter Gaus a Hannah Arendt en 1964.

La fractura lingüística

Francisco Javier Méndez Pérez

1. Introducción

*Criar un animal que tiene el privilegio de poder prometer:
¿no es éste ...el problema intrínseco del hombre?
Hannah Arendt¹*

¿Cómo es posible que a pesar de conocer tanto y tener tantas evidencias del mundo que no rodea, podamos ser tan fácilmente engañados o que, al menos, ignoremos deliberadamente esas evidencias del mundo y sus consecuencias lógicas que cada uno de nosotros puede fácilmente extraer? Esta es la clásica formulación de “el problema de Orwell” tal y como lo expone Chomsky². El problema es un problema del lenguaje que tiene sus consecuencias políticas. El lenguaje es una facultad humana determinada biológicamente. Esta facultad se hace concreta en las lenguas y su desarrollo depende de los individuos y las colectividades lingüísticas. El desarrollo de una lengua necesita primero el marco biológico donde desarrollarse. Otros animales no han desarrollado tal facultad y por lo tanto no pueden ni podrán hablar aunque el hombre les enseñe y no porque no tenga las características físicas apropiadas que le permitan la emisión de sonidos. La dificultad estriba en que no existe un marco apropiado de desarrollo; similar a los marcos de los paradigmas de Khun, que son necesarios para el descubrimiento científico: sin paradigma no hay ciencia, *sin facultad no hay lengua*.

El estudio del funcionamiento de la lengua, del lenguaje, del discurso y el habla nos puede ofrecer pistas que no ayuden a conocer más sobre los comportamientos humanos derivados de la posesión de esta facultad tan específica como es el lenguaje. No nos interesa aquí la búsqueda de una posible gramática universal o de establecer el marco lingüístico universal de desarrollo de las lenguas del hombre, sino más bien se trata de fijarse en el uso de la lengua con el fin de ver los procesos y fenómenos que se dan en el comportamiento lingüístico de los humanos. Las investigaciones sobre los usos del lenguaje es el punto central del 2º Wittgenstein, ya no interesa un lenguaje perfecto incapaz de mentir, de significados unívocos como copias de una realidad exterior³. Un lenguaje de tal tipo resulta imposible, la ventaja de la simplicidad y sencillez se vuelven en desventajas comunicativas y exigen una memoria

¹ *Diario de reflexiones*, en REVISTA DE OCCIDENTE, nº 270, (nov. 2003), 25

² Chomsky, Noam *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Visor, Madrid 1989, p.9

³ *La lógica no es mejor, ni más perfecta, que el lenguaje ordinario*. Hierro Pescador, J., *Principios de Filosofía del Lenguaje (II)*, Alianza Universidad, 1982, pág. 120. ... y lo más que puede decirse es que construimos lenguajes ideales. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica, Barcelona, 1988, pág. 81

sobrehumana. Nadie, ningún ser humano sería capaz de manejar y recordar operaciones computacionales conscientes por muy sencillas que estas fueran. El mecanismo del lenguaje opera automáticamente, de manera inconsciente y cualquier niño puede hablar y aprender su lengua sin necesidad de una instrucción específica, como cualquier padre o madre sabe. El lenguaje perfecto es perfecto para la lógica y las matemáticas pero resulta inútil para la comunicación humana y aquí entiendo comunicación en su sentido más abierto, no solo como transmisión de información sino que abarca todo el espectro de las relaciones humanas⁴. Una de las características del uso del lenguaje en las relaciones humanas es el juego. Los humanos empleamos una cantidad importante de tiempo en jugar con el lenguaje para conocernos. No transmitimos nada, ni comunicamos ninguna información relevante, tan solo establecemos unas pautas que nos permiten acceder al otro por medio de un uso lúdico del lenguaje⁵.

Durante la búsqueda del lenguaje perfecto se intentaba crear un lenguaje unívoco⁶ que fuera en la medida de lo posible una copia exacta de la realidad. Si bien, dicha búsqueda fue un fracaso, sin embargo nos dejó cosas muy interesantes por el camino. Frege nos descubrió que toda palabra podía tener varios sentidos pero una sola referencia. La verdad se constituye como la adecuación de los sentidos a la realidad⁷. El significado es un concepto global, la suma de todos los sentidos posibles. Por tanto el significado es en realidad una utopía, no podemos apelar más que a aproximaciones parciales, a verdades parciales. La verdad puede, entonces, considerarse como un conjunto de verdades más pequeñas, por lo tanto, ya no hablamos de verdad en el sentido platónico, sino de verdades. Estas son distintos puntos de vista de una misma realidad y por ello mismo pueden dar lugar a diferentes apropiaciones por parte de los diversos grupos sociales que responden a intereses diferentes. La verdad es una representación que se modela en la mente como una imagen formada de impresiones sensibles y de actividades tanto internas como externas⁸. Estas representaciones, imágenes impregnadas de sentimientos, son diferentes adecuaciones a la realidad y dan lugar, por eso mismo, a

4 Como diría Leopardi: *Una lengua rigurosamente universal, si es que alguna vez hubiera alguna, debería ser indudablemente, por necesidad y por su naturaleza, la más esclava, pobre, tímida, monótona, uniforme, árida y fea lengua, la más incapaz de expresar cualquier tipo de belleza (...) la más exangüe e inanimada y muerta que jamás se pudiera concebir...* Leopardi, *Tutte le opere*, Sansoni, Florencia, 1969, vol II, pág 814 (en Ecco, U, *La Búsqueda de la lengua perfecta*, Grijalbo Mondadori, 1998 pág. 254)

5 Wittgenstein entiende el juego lingüístico como parte de una actividad o de una forma de vida. (Investigaciones, 23). *Son sistemas de comunicación, son maneras de usar los signos*. Hierro pescador, J., Ob. cit., pág. 115

6 Peirce habla de la imposibilidad de un lenguaje rígido. Toda lengua, por definición, es flexible, el significado tiene que ser vago: *la vaguedad es la madre de la invención*.

7 La tarea del filósofo norteamericano Richard Rorty es, precisamente, acabar con esta idea de la verdad como "correspondencia con la realidad" en *La filosofía como espejo de la naturaleza*, Cátedra, 2001

8 Frege, G., *Sentido y referencia*. Ediciones folio, Barcelona, 2002, pág.56

interpretaciones diferentes de esa realidad, es decir, son siempre subjetivas. Esta diversidad de subjetividades que se da en el lenguaje, en las representaciones, en la manera de ver, que no en los objetos cuya referencia es única, se traspa a esa misma realidad que quiere explicar y la referencia se vuelve dubitativa, confusa, se vuelve una referencia dudosa. Tenemos, por un lado, una realidad que es referencia de un lenguaje que se expresa en multitud de formas potencialmente infinitas y por otro lado un sujeto, el hombre, que es capaz de percibir esa realidad mediante un instrumento específico de su especie que es el lenguaje, la lengua como facultad de hablar⁹. El hablante percibe la realidad a través de la construcción de una imagen (siempre subjetiva) de la misma y la codifica mediante un símbolo verbal (la palabra).¹⁰ Es por esto por lo que el lenguaje es impreciso y la imprecisión es, según Cassirer, uno de los grandes méritos del lenguaje pues *lejos de ser un defecto hace de la lengua un medio de comunicación mucho más eficiente*¹¹.

2. La ruptura

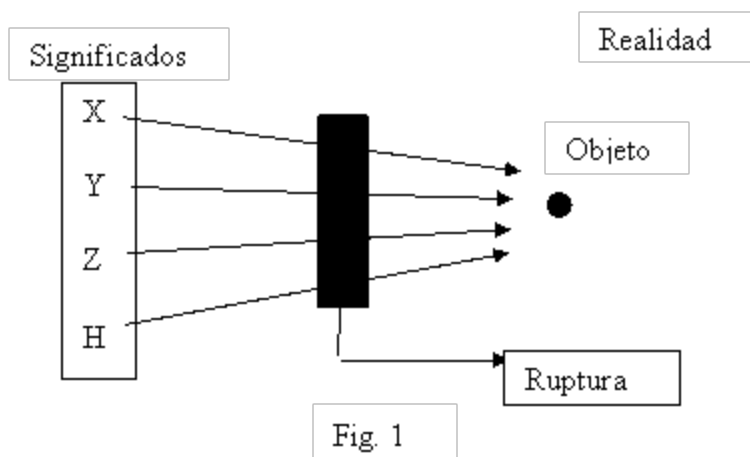
Los hombres, en vez de fijarse en la realidad misma, prestan más atención al lenguaje y creen por tanto, intuitivamente, que esa realidad que objetivamente es única es en realidad múltiple¹². Los significados se especifican en relación unos con otros y la consecuencia siguiente es que se rompe la adecuación del lenguaje con la realidad (fig. 1).

⁹ *Las palabras...no significan nada por sí mismas. Sólo cuando un sujeto pensante hace uso de ellas, representan algo, o, en un sentido, tienen significado. Son instrumentos.* Ogden y Richards: *El significado del significado*. Paidós, Barcelona, 1984, pág. 35.

¹⁰ Castilla del Pino, C., *Introducción a la hermenéutica del lenguaje*. Ediciones Península, Barcelona, 1972, pág. 54

¹¹ Lyon, J., *Introducción en la lingüística teórica*. Teide, Barcelona, 1979, pág. 439

¹² Aquí hablamos, obviamente, del lenguaje de los hechos, de las cosas existentes.



La lengua queda separada de la realidad objetiva y se constituye en una realidad independiente pero que aspira a ser la expresión objetiva de esa realidad que niega, mediante la sustitución de la realidad por representaciones (imágenes) subjetivas de esa misma realidad. Estas mismas representaciones se convierten en la referencia del discurso. En este momento es, entonces, cuando se siente la necesidad de una búsqueda de criterios para definir la verdad y es también en este momento cuando entran las fuerzas sociales con sus intereses de clase y económicos para la definición del criterio de verdad. Y ocurre que al final el único criterio de verdad es la fuerza pues, como dice Hegel, a un argumento se le puede oponer otro argumento y todos los argumentos tienen su base de razón y de verdad. Y en el campo de batalla del lenguaje, como en el militar, solo se puede imponer aquel que vaya mejor pertrechado, que cuente con el ejército más preparado y mejor organizado. El precio del triunfo de una opción (interpretación de la realidad) sobre las demás es la creación de un lenguaje semánticamente cerrado, mono semántico: no admite nuevos significados. Este lenguaje se vuelve dogmático y absoluto y se presenta como la única lengua posible, la lengua de la verdad, pero, en realidad, se cae bajo *el sueño (o la falacia) de la lengua natural*.

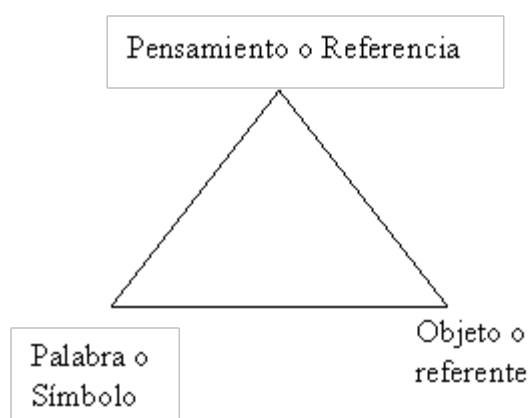


Fig. 2

Es una ruptura de la función simbólica tal y como la establecieron Ogden y Richard en su clásico triángulo (fig. 2). Según Ogden y Richards lo que tenemos es una mediación del lenguaje a través del pensamiento que pone en relación los significantes con la realidad. No hay una relación directa entre las palabras y las cosas: *La realidad es interpretada*¹³. Esta interpretación ocurre tanto por parte del que habla como del que escucha. El esquema de Bühler (fig. 3) de las funciones lingüísticas complementa el clásico de Ogden y Richards, al considerar insuficiente la descripción del lenguaje humano como un mero sistema de símbolos de cosas o fenómenos existentes¹⁴. Bühler introduce las funciones de síntoma y señal y el lenguaje humano aparece ahora como un sistema de comunicación y no sólo como la forma de expresar o dar forma al pensamiento. En la ruptura del lenguaje las funciones siguen operando en la comunicación pero el pensamiento ha perdido toda conexión con la realidad (ha perdido la función simbólica)¹⁵. No hay comprobación empírica. El lenguaje roto es un lenguaje retórico¹⁶. Sin embargo, en la ruptura todavía el lenguaje mantiene unos residuos de contacto con la realidad objetiva a través de las imágenes fabricadas a partir de los objetos, si bien el sentido de esas imágenes es arbitrario y subjetivo, sin capacidad de ser sometido a la intersubjetividad. En realidad, lo que ocurre es que estas imágenes, asociaciones, etc. que permiten la interpretación se colocan en el mismo lugar que las cosas, los referentes, los objetos de la realidad que interpretan, de modo que producen una extrema

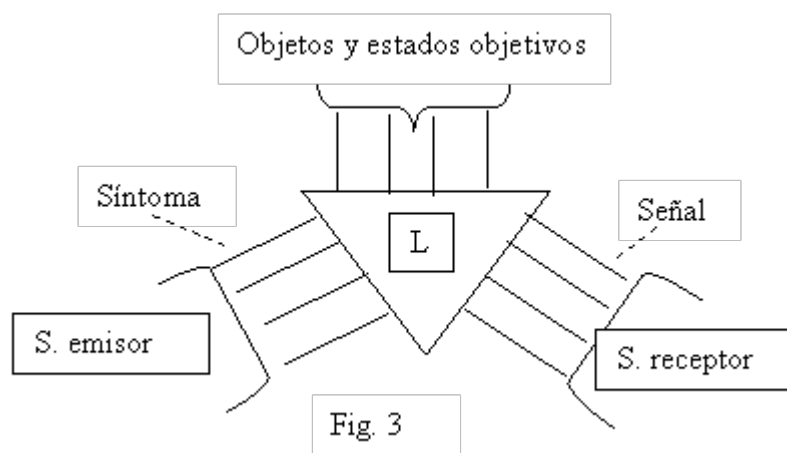
13 Está relación se plasmó en el famoso triángulo de Ogden y Richards. Ob. cit pág. 36

14 Malmberg, Bertín: *La lengua y el hombre*. Ediciones Istmo, Madrid 1966, pág.44.

15 Es el lenguaje que usa Don Quijote en su locura: un lenguaje vistoso y sonoro, lleno de ideales pero falto de concreción material como siempre nos recuerda Sancho, su escudero.

16 Derrida extrae la conclusión del inevitable carácter retórico de todo lenguaje, incluido el filosófico, de que todo es lo mismo...Para Derrida, en la noche de la "escritura" todos los gatos son pardos.(En Habermas, J. *Ensayos políticos*. Ediciones Península. Barcelona 2002, pág. 273

confusión en la mente de los sujetos¹⁷. Pensamiento y objeto se identifican. El lenguaje se convierte en un velo, en un cristal ahumado que deforma una realidad perdida al ser sustituida por el pensamiento.



Por otro lado puede ocurrir que el lenguaje se quede sin referencia, que no sea posible establecer una referencia objetiva del discurso ni siquiera como imagen subjetiva. En este caso no se da una mera ruptura sino que ocurre un proceso que llamamos de *fractura lingüística*¹⁸.

3. La fractura

El lenguaje carece de cualquier referencia, es puro metalenguaje que no tiene ninguna realidad objetiva, ni siquiera las imágenes o asociaciones que se encuentran en la mente. Austin nos dice que la referencia es necesaria para la verdad y para la falsedad. Si una proposición u oración carece de referencia no podemos decir que es falso¹⁹ (aunque en sentido estricto tampoco que es verdadero). Un lenguaje sin referencia puede construir un discurso que a su vez se sustente en sí mismo, que no tenga ninguna posibilidad de corroboración externa, aunque tenga sentido, según Frege. El discurso ya no tiene validez objetiva de verdad, tan solo argumentativa²⁰. Para que el discurso tenga validez de verdad debería estar apoyado o refrendado por una realidad exterior o por una acción. Lo que ocurre finalmente es

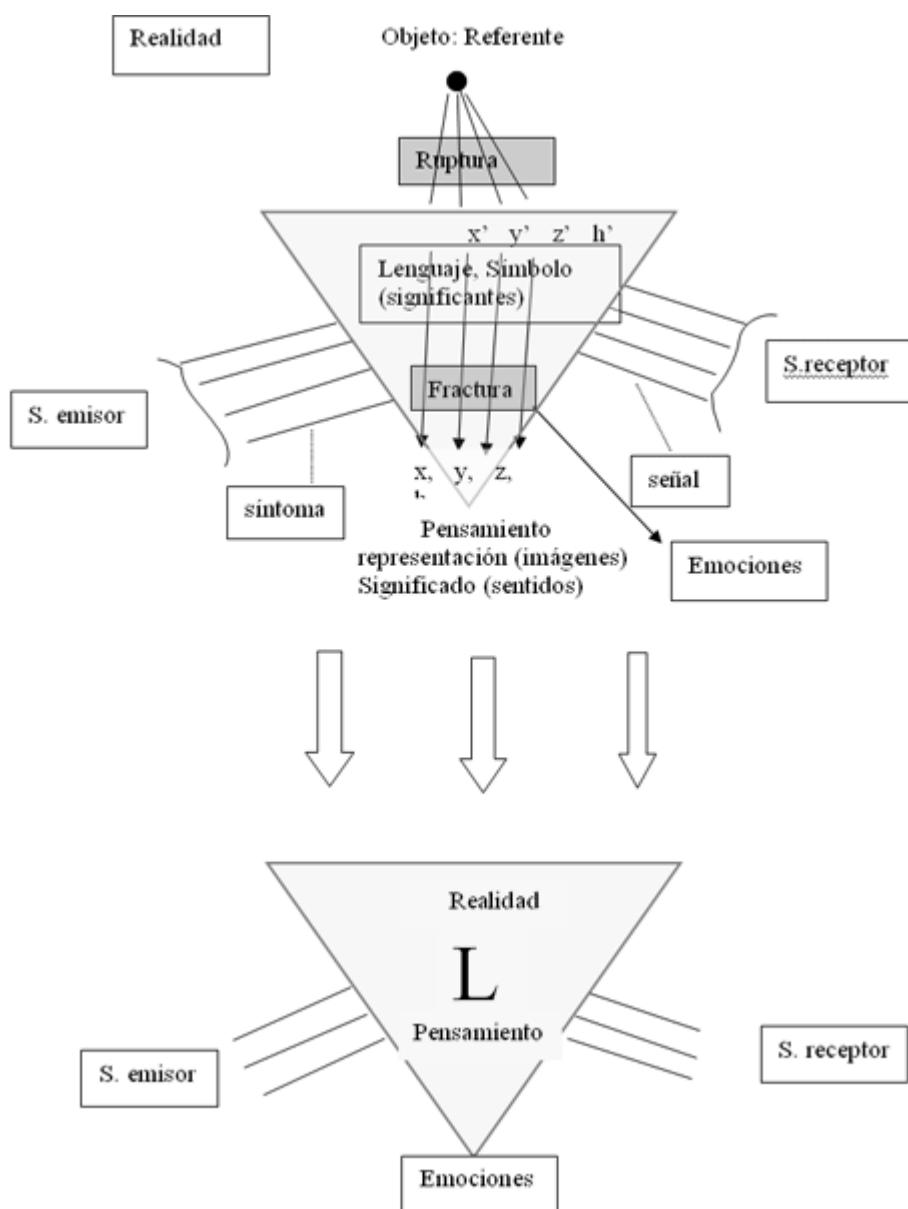
17 los filósofos se han visto obligados, de esta manera, a colocar a por ej. Guadarrama, la gripe, la Reina Cristina y en verdad todo el universo también dentro de su cabeza... o por lo menos en su mente, de tal guisa que todos estos objetos se vuelven por consiguiente mentales. (Ogden y Richards. Ob. cit. pág. 46)

18 George Steiner habla también de choques sísmicos o fracturas del lenguaje como la ruptura del acuerdo primordial entre la palabra y el mundo, pero a mi modo de entender no llega a expresar el concepto de fractura lingüística como momento de la dialéctica lógica de la historia. En efecto, para Steiner son momentos *intermitentes y ocasionales* en el ámbito de la creación humana pero sin un correlato en la vida social del hombre; son momentos aislados, sin ninguna significación objetiva. (*Gramáticas de la creación*, Siruela, 2001, pág. 271).

19 Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras* Paidós 1981.

20 Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Taurus, 1982

que *la palabra ocupa por completo el lugar del pensamiento*²¹. Es el lenguaje que no puede comunicar, que expresa solo pensamientos pero no transmite, impone. Es un lenguaje que ha perdido la posibilidad de compartir, de crear comunicación²². Este fenómeno, al que llamo de fractura lingüística, puede ilustrarse con el siguiente esquema:



En la fractura del lenguaje se pasa de un uso simbólico a un uso emotivo de las palabras: el lenguaje al servicio de una psicología emocional²³. Como dice el obispo Berkeley, ... la audición de los sonidos o la visión de los caracteres producen a menudo, en forma inmediata,

21 Ogden y Richards. Ob. cit., pág. 66

22 Es, según Heidegger, la devastación del lenguaje, la decadencia actual del lenguaje que va cayendo de modo irrefrenable fuera de su elemento: ser la casa de la verdad del ser. *Carta sobre el humanismo*, Alianza, 2000, pág. 19.

23 Ogden y Richards. Ob. cit., pág. 66

las impresiones que al principio se acostumbraba producir por medio de las ideas, ahora totalmente omitidas²⁴. Se pronuncian palabras que no tienen ningún contenido (vocem proferre et nihil concipere). El discurso puede ser formalmente impecable pero intelectualmente incomprensible. Este discurso es efectivo con los espíritus simples, con las masas, como diría Ortega. De aquí la importancia de los medios de comunicación (mass media, en inglés) como instrumento de dominación²⁵. En la fractura no solo se rompe la relación con el referente del discurso del emisor, sino que también se rompe esa misma relación del discurso del receptor. La ruptura es total, la quiebra es completa. El lenguaje se deja flotar sobre sí mismo, en el vacío²⁶. La opinión es obtenida, como dice Dewey, a través de la represión y la intimidación persiguiendo la uniformidad del pensamiento que se caracteriza por ser un pensamiento superficial, y lo que es superficial se encuentra en continuo estado de cambio. Los métodos empleados buscan la credulidad de las masas con un pensamiento débil cuyo contenido no es llenado por el esfuerzo intelectual sino por la propaganda y la publicidad²⁷.

En relación al campo de la ética, cuando decimos o proferimos locuciones del tipo *yo prometo que ..., juro que...*, etc, no tienen en sí mismas ninguna validez. Una vez que se realiza la acción que indican es cuando pasan al mundo de los hechos y pueden ser susceptibles de un análisis verídico, es decir, tienen que convertirse en actos realizativos (en este caso las no-acciones son consideradas también como actos realizativos, por ejemplo, yo prometo que no haré o realizaré...). La novedad de la fractura con respecto a la mera ruptura y sustitución es que el discurso es continuamente actualizado. No tiene referencia reconocible por lo que nunca se le puede aplicar las nociones de verdad y falsedad. Lo perverso del lenguaje sin referencia es que es él mismo el que en cada momento crea las condiciones de definición de lo que es verdad y lo que es falso²⁸. Esto es lo que Habermas apunta cuando distingue entre discurso y acción²⁹. El discurso queda desligado de la realidad y de las acciones. La fractura lingüística tampoco perdona en el ámbito de las relaciones humanas. El problema con el tipo de oraciones que veíamos antes de, por ejemplo: “prometo que..., juro

24 *Treatise*, “Introduction”, pág. 20

25 Como los periódicos de colores propios de cada clase social del mundo feliz de A. Huxley. Es la construcción mediática de la realidad.

26 Como se ha estudiado por numerosos autores, uno de los problemas de las democracias es el uso que se hace de los medios de comunicación al servicio de la idiotización y no de la formación de la opinión.

27 Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 110.

28 Según Searle, lo que ocurre es un empleo ilegítimo del verbo predicar. *Son expresiones y no universales lo que se predica de los objetos y es de las expresiones, no de los universales, de las que puede decirse que son verdaderas o falsas de objetos.* (Searle, J., *Actos de Habla*. Catedra, Madrid, 1990, pág. 35)

29 Habermas, J. (1982), Ob. cit.

que...”, es que en las mismas la conexión discurso-acto realizativo no es inmediata, sino que se puede dilatar en el tiempo. La conexión entre lo que se dice y lo que se hace se vuelve problemática y débil y la verificación del acto de decir algo por medio del acto de hacer algo se pospone *sine die*, y esto lleva directamente a un uso perverso del lenguaje. Ya no es necesario (siguiendo el ejemplo anterior del uso del verbo prometer) cumplir la promesa inmediatamente. Las promesas pueden incluso no llegar a cumplirse nunca pero por ello no dejan de ser precisamente lo que son: *promesas*. ¿No es este el éxito de las religiones mesiánicas y de ciertos abusos de ideologías políticas? En términos de Austin lo que se produce es un hiato entre los actos locucionarios e ilocucionarios por un lado y los actos perlocucionarios por otro³⁰. La promesa incumplida no es más que un infortunio³¹, su no cumplimiento no puede achacarse a un acto de mala fe³². Esto permite que los discursos políticos incumplan reiteradamente las promesas electorales que hacen y no se traduzca en un coste electoral. Pero ¿cómo es posible que la mayoría de la gente no se percate de esta trampa del lenguaje, de que, a pesar de todo, crean ingenuamente en argumentos sin ninguna evidencia o justificación y acepten las consecuencias de un juego en el que una parte (generalmente las élites y la clase política) juega con las cartas marcadas? ¿Qué ocurre cuando se llega a una situación de fractura lingüística generalizada? ¿Se puede prolongar en el tiempo, mantener ficticiamente una falacia descarada ininterrumpidamente? [¿Ha habido antes, en la historia, casos de fractura lingüística o solo de ruptura?. Desde mi modo de ver, en un principio, se instaura en las sociedades un discurso de sustitución ante la ruptura de los distintos discursos. Pero muchas veces dicho proceso termina por ser un proceso irreversible cuya culminación es la fractura. Estos momentos son los momentos de la entropía lingüística, de la torre de Babel, los momentos de la separación y aparición de las nuevas lenguas. Quizá un caso de fractura pueda ser el fin del imperio Romano que dio lugar a las lenguas romances como resultado de la explosión semántica que ocurrió como consecuencia de la fractura —una explosión cuya analogía sería el nacimiento del Universo a partir de un vacío fluctuante previo al big bang—. ³³]

30 Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Conferencia VIII, Paidós 1981, pág. 138

31 *Ibid.* Conferencias II, III y IV págs. 53-89.

32 O como señala Searle, no es obvio ni para el que hace la promesa ni para el que la recibe que el que promete hará lo que dice que promete en el curso normal de los acontecimientos. Ob. cit., pág. 67

33 En el proceso de la fractura se producen, en realidad, pequeñas rupturas, vacíos semánticos que actúan al igual que los agujeros negros en el vacío fluctuante previo al universo. El estado fundamental de este vacío sería inestable y puede disminuir su energía emitiendo agujeros negros, al igual que un átomo emite fotones. Este fenómeno es irreversible y daría lugar al nacimiento del universo y a la transformación del espacio-tiempo en materia después del *big bang*. Las rupturas semánticas se van acumulando alterando el sistema total de la lengua debido a su inestabilidad. Análogamente, El proceso termina en un punto de no retorno en el que la única

Los lenguajes cerrados surgidos de una situación de ruptura o fractura lingüística comparten varias características:

1.-Trabajan con la memoria: juzgamos, aseveramos, prometemos, etc. con la idea de recordar. Para ello hace una sustitución de las cosas por imágenes. Puebla la mente con imágenes con las que trabaja en sustitución de los contextos de realidades a las que apelan esas imágenes, pero el riesgo de operar con imágenes es peligroso: *una mala imagen es peor que su ausencia*³⁴. Además, ¿con qué criterio consideramos que recordamos correctamente? ¿No estamos demasiado a merced de la memoria? La memoria es débil y no siempre podemos confiar en la memoria como del más alto e inapelable veredicto³⁵.

2.-Recurren a un lenguaje que funciona bajo la creencia de que *el significado es el uso*: el significado de las palabras no es algo que se pueda establecer como una relación referencial, sino que es el resultado del uso de las palabras. La noción de uso, sin embargo, es muy vaga y lleva a cometer numerosas confusiones³⁶. El uso de las palabras se convierte en el único campo de significación y se puede llegar al recurso de la violencia para defender significados interesados. La consecuencia es un uso tramposo del lenguaje que consiste en apelar continuamente a sospechar de todo discurso alternativo. Todo lo que es diferente no es admitido como uso lícito del lenguaje y pasa automáticamente a ocupar el terreno de la duda y la desconfianza: *el mundo de la sospecha*. Ven el mundo en términos dualistas: *estáis con nosotros o contra nosotros*, y universalistas. Como consecuencia, apelan continuamente al miedo. Se basan en tener siempre un enemigo poderoso que puede destruirnos y la necesidad de luchar por nuestra seguridad. El mundo es inseguro y el miedo impide la reflexión. Todos los hombres tienen miedo. *La necesidad de seguridad es, por lo tanto, fundamental; está en la base de la actividad y moral humanas. La inseguridad es símbolo de muerte y la seguridad símbolo de vida*³⁷. Se actúa por instinto y no se presta atención al discurso, tan solo a los sentimientos que genera³⁸. El lenguaje pierde su uso simbólico para ser sustituido por un uso emotivo: *se transforma en una especie de lenguaje musical que estimula sentimientos y*

posibilidad es la fractura total y el nacimiento de una nueva lengua. Ilya Prigogina, *El nacimiento del Tiempo*. Tusquets, 1998, págs. 71,72

34 Ogden y Richards, *Ob. cit.*, pág. 84

35 Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica. Barcelona, 1988, pág. 77

36 Searle, J. *Ob. Cit.* pág. 151

37 Delumeau, J. *El miedo en occidente*. Taurus, Madrid 1989, pág. 21.

38 Véase el documental “Bowling for Columbine” donde se explica un caso de utilización del miedo en la población en general y su consecuente fácil manipulación.

*emociones*³⁹. Es un lenguaje considerado como instrumento dirigido a un fin, que ha perdido su uso comunicativo para convertirse en propaganda⁴⁰.

3.-Tienen la característica de la intemporalidad. La referencia no es un objeto real, sino un universal, un concepto extraído de las cosas y, por ello, no se insertan en ningún tiempo concreto sino que, al contrario que la ciencia que se desplaza hacia delante y corrige los errores del pasado construyendo un saber acumulativo, el lenguaje tiene el mismo valor hoy como ayer o como lo tuvo en su origen. *Lo intemporal es a la vez evidente y difícil de analizar*⁴¹. Por esto mismo se ven forzados *a negar la evidencia*. Si el lenguaje tiene que afirmar ahora lo contrario a lo que antes era evidente, no le queda otra salida que la pura negación de esa evidencia. Este recurso es característico, una vez más, de los regímenes totalitarios: *no pueden nunca de dejar de tener razón*. La consecuencia inmediata de esta intemporalidad insertada en un tiempo histórico es el deseo de inmortalidad, de perdurar eternamente, como el único discurso de verdad. En realidad el lenguaje se presenta como la evidencia de ser el lenguaje natural, el único capaz de expresar la realidad sin corromperla, sin modificar sus esencias, como manifestación del lenguaje puro del *Creador*. Curiosamente, y si hablamos de estética, estas características tienen un paralelismo interesante con las características de la obra de arte según Ortega⁴²:

1.-*Unidad Interna. Verosimilitud.*

2.-*Inmanencia o trascendencia. El lenguaje coincide consigo mismo. Atrae la atención sobre sí mismo.*

3.-*Poder absorbente: Capacidad de arrastrar a los hablantes dentro y densidad temática.*

Para Ortega la obra de arte debe inventar la realidad, ser hermética y referirse a sí misma. La buena obra de arte debe perder todo contacto con la realidad, desconstruirla, desarmarla, desarticularla para volver a articular y reconstruir la realidad sobre nuevos parámetros y códigos personales del autor, libremente. Es una nueva narración que procede del aniquilamiento de la realidad.

39 Ogden y Richards, Ob. cit., pág. 67

40 Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Anagrama, pág. 116. O como dice Amelia Valcarcel, “usamos el lenguaje moral para disfrazar nuestros intereses”. *Ética para un mundo global*, Temas de hoy, 2002 pág. 110

41 Steiner, G. *Gramáticas de la creación*, pág. 263. Siruela, 2001

42 García Alonso, Rafael, *La estética en la filosofía de Ortega y Gasset: Hermetismo e interpretación*. Ponencia en el curso de formación del profesorado: *El pensamiento de Ortega y su vigencia en el mundo actual*. Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, Santander, 5-9 septiembre 2005, y en Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Obras completas, Tomo III, Tusquets, 2005

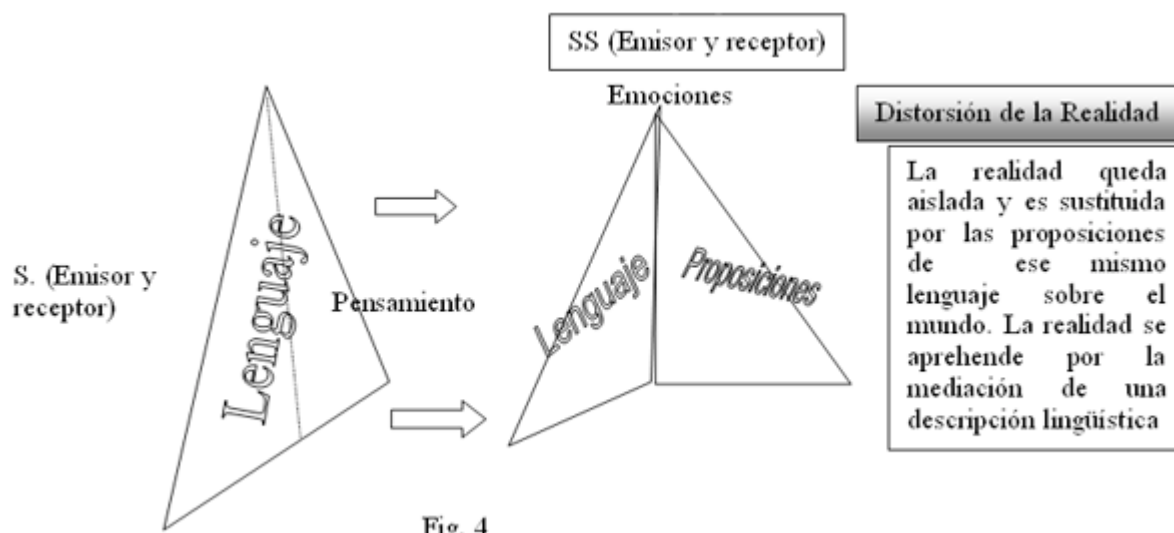


Fig. 4

En el lenguaje fracturado el campo semántico de las palabras se amplía y ensancha al infinito y, por lo tanto, pierde contenido, es un campo vacío cuyo contenido es creado, modificado, y actualizado, según el principio del huevo de Lewis Carroll, Humpty Dumpty:

- ...cuando yo empleo una palabra, esa palabra significa exactamente lo que yo quiero que signifique.
- La cuestión es, dijo Alicia, si puede usted hacer las palabras signifiquen tantas cosas distintas
- No te equivocas... La cuestión es saber quien es el amo aquí. Eso es todo.⁴³

Más adelante Humpty Dumpty vuelve a decir:

- ...No obstante, yo puedo considerarme capacitado para manejar todo tipo de palabras. “Impenetrabilidad”. Ese es mi lema.

De nuevo tenemos un lenguaje desligado de toda realidad, sin anclajes, sin contenidos, impenetrable, pura forma flotando en el vacío o sobre sí mismo, como un espejo que refleja sus propias proposiciones como el estanque en el que se contempla Narciso y solo ve el rostro de Nadie (fig. 4)⁴⁴.

En Heidegger encontramos dos tipos de lenguaje: el lenguaje técnico y el lenguaje poético. Ambos lenguajes expresan dos tipos de pensamiento. Para Heidegger el lenguaje técnico favorece la transmisión, el dominio y el cálculo, y el poético la interpretación, la creación y la narración. El lenguaje técnico mantiene una estructura horizontal, se basa en la ley y la técnica y en el valor de cambio, el poético es vertical y se basa en la tradición y el valor de uso. El primero simboliza la guerra y la muerte, el segundo la inmortalidad. La fractura del lenguaje y la ficción de verdad que produce dicha fractura solo permite dos salidas

⁴³ Lewis Carroll, *Alice through the looking Glass, The Complete Works of Lewis Carroll*, Chancellor Press, 1982 p. 182 (La traducción es mía).

⁴⁴ Savater, F. *Humanismo impenitente*, Anagrama, 1990, pág. 173

alternativas: las creencias religiosas para quienes las admiten y la estética⁴⁵, ambas poseedoras de su propio lenguaje, el lenguaje técnico es el lenguaje de la solución estética y el poético de la salida religiosa. Dos tipos de pensamiento que recuerdan vagamente a los dos tipos de pensamiento kantiano, el especulativo y el empírico (CRP A655), el primero persigue siempre la unidad, es enemigo de la heterogeneidad y el segundo busca la diversidad y hacen imposible concebir principios universales.

4. Conclusiones

De la fractura lingüística se deriva lo siguiente:

1. El espacio público como espacio de comunicación e interacción (donde en definitiva es posible la ética y que la filósofa Hannah Arendt lo llama espacio espiritual⁴⁶) es fundamentalmente y habría que atreverse a decir, *exclusivamente*, lingüístico, pues la realidad (que ha quedado aniquilada) es una realidad lingüística.
2. Este espacio puede fragmentarse. Tal fragmentación sería, por lo tanto, una fragmentación del lenguaje, siguiendo el esquema de fractura lingüística antes descrito, es decir, al fracturarse se convierte en un lenguaje cerrado, monosemántico.

A su vez, esta fractura da lugar a dos escenarios:

- ♣ una lucha despiadada por el control de los lenguajes surgidos de la fractura. El objetivo es la dominación, el control total. Esta alternativa se identificaría con el lenguaje poético de Heidegger. El resultado es la existencia de un único lenguaje. Es el fundamentalismo y el integrismo. Aquí nos encontramos con la supresión de la información. el control de los medios y la defensa de una verdad única y ulterior. La defensa ante esta alternativa es la crítica⁴⁷. (Salida religiosa)
- ♣ Posibilidad de fracturas infinitas del lenguaje que da lugar a un exceso de lenguajes (lenguajes técnicos), a un exceso de información, donde el sujeto se

⁴⁵ *Ibid.*, p. 264. Para Zubiri, el fracaso radical de hombre solo tiene dos salidas: la desesperación o la religión (En Aranguren: *Ética*. Alianza Universidad Textos. Madrid, 1979, pág. 125). Weber, sin embargo, encuentra tres salidas: acogerse al seno de las viejas iglesias, iniciar un viaje místico intramundano o recluirse en el más estrecho círculo comunitario ("La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, trad, Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 218). John Dewey también apunta dos salidas: la evasión personal como huida o sucumbir a la escisión del individuo (*Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, 2003). Zygmunt Bauman apunta a que las sociedades posmodernas han sustituido la ética del trabajo por la estética del consumo (*Trabajo, Consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, pág. 43)

⁴⁶ Hannah Arendt llama espacio espiritual al espacio donde intercambiamos no solo cosas sino también ideas, pensamientos, sentimientos, estados de ánimo, etc.,

⁴⁷ Sützl, Wolfgang, *Integrismo y cinismo. Dos formas contemporáneas de negación de la libertad de los medios*. XV semana de ética y filosofía política. UNED, Madrid, marzo 2007

encuentra perdido. La información se convierte en ruido. Aquí sería imposible la ética y la crítica. Sería la pérdida total de criterios de verdad. Se encuentra más allá del bien y del mal, favorece la resignación. Es el cinismo. El cinismo opera en tiempo real, no hay tiempo para la reflexión y el debate. El tiempo alcanza, como dice Ramonet, al límite extremo: la instantaneidad⁴⁸. La técnica y su desarrollo reemplazan a la ley⁴⁹. Es el nihilismo de Nietzsche. (Salida estética).

La fragmentación puede ser también económica. Es la fragmentación de la propiedad de las empresas que como sociedades anónimas ya no tiene un propietario claro y poseedor de más de la mitad de las acciones. El accionariado se encuentra muy repartido y la propiedad se decide en porcentajes suficientes y alianzas. Los directivos ya no representan a la mayoría de los accionistas sino a una minoría con poder suficiente. Su gestión puede no ser el bien de la empresa sino el bien del grupo mayoritario que controla la empresa. (Véase el caso de Endesa).

¿Qué alternativas nos quedan ante cualquiera de estos dos escenarios? ¿Podemos y/o debemos recuperar la realidad, los hechos? El pensamiento fundamentalista y cínico ya no se funda en el conocimiento del objeto sino, como dice Kant, en el simple interés de su razón (CRP A667). La realidad ya no existe sino que es inventada, o en el mejor de los casos disfrazada.

Bibliografía:

- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras* Paidós 1981.
- Bauman, Zygmunt, *Trabajo, Consumismo y nuevos pobres*, Gedisa
- Berkeley, *Treatise*, "Introduction"
- Castilla del Pino, C., *Introducción a la hermenéutica del lenguaje*. Ediciones Península, Barcelona, 1972
- Chomsky, Noam *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Visor, Madrid 1989
- Delumeau, J. *El miedo en occidente*. Taurus, Madrid 1989
- Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona, 2003
- Eco, U, *La Búsqueda de la lengua perfecta*, Grijalbo Mondadori, 1998
- Frege, G., *Sentido y referencia*. Ediciones folio, Barcelona, 2002
- García Alonso, Rafael, *La estética en la filosofía de Ortega y Gasset: Hermetismo e interpretación*. Ponencia en el curso de formación del profesorado: *El pensamiento de Ortega*

48 Ignacio Ramonet, *la golosina visual*, Debate, Madrid, 2000, pág.33

49 Ibid.

y su vigencia en el mundo actual. Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, Santander, 5-9 septiembre 2005

Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Anagrama

Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Taurus, 1982

Habermas, J. *Ensayos políticos*. Ediciones Península. Barcelona 2002

Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, 2000

Hierro Pescador, J., *Principios de Filosofía del Lenguaje (II)*, Alianza Universidad, 1982

Lyon, J., *Introducción en la lingüística teórica*. Teide, Barcelona, 1979

Malmberg, Bertín: *La lengua y el hombre*. Ediciones Istmo, Madrid 1966

Ogden y Richards: *El significado del significado*. Paidós, Barcelona, 1984

Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte*, Obras completas, Tomo III, Tusquets, 2005

Prigogina, Ilya, *El nacimiento del Tiempo*. Tusquets, 1998

Rorty, Richard, *La filosofía como espejo de la naturaleza*, Cátedra, 2001

Savater, F. *Humanismo impenitente*, Anagrama, 1990

Searle, J.. *Actos de Habla*. Catedra, Madrid, 1990

Steiner, G. *Gramáticas de la creación*, Siruela, 2001

Valcarcel, Amelia, *Ética para un mundo global*, Temas de hoy, 2002

Weber, Max, *El político y el científico*, trad. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1981

Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica, Barcelona, 1988

La polémica intuicionismo-formalismo en los años 20. Principio de Tercio Excluso

Ferrán Mir Sabaté

El debate sobre Fundamentos

Las Matemáticas difieren de las demás ciencias en que todas sus proposiciones deben ser demostradas. Cuál deba ser el contenido o la extensión de estas demostraciones es discutible, pero todos los matemáticos estarán de acuerdo en decir que el objetivo de la matemática es la demostración. Las únicas vías para cuestionar una demostración son 1) discutir las presunciones sobre las que se basa o 2) discutir la validez de las inferencias que contiene. Si, después de reflexionar sobre ello, se aceptan las presunciones y las inferencias, debemos aceptar la demostración y afirmar que su conclusión es una verdad matemática, un teorema. La mayoría de las demostraciones matemáticas tienen como presunciones otros teoremas ya demostrados con anterioridad; pero si insistimos en discutir las presunciones, llegaremos hasta determinados conceptos que simplemente se aceptan como verdaderos sin otra demostración.

Ello significa que, las matemáticas precisan de unos fundamentos: unas presunciones últimas (aserciones no demostradas y conceptos no definidos) sobre los que se edifican todas las demostraciones y conceptos matemáticos. El problema es, pues, si puede encontrarse un reducido número de conceptos básicos claros y de primeros principios verdaderos, sobre los que desarrollar de forma sistemática todas las matemáticas.

Las matemáticas, históricamente, estaban basadas en unas cuantas intuiciones geométricas y numéricas que podían ser imaginadas, pero no podían ser rigurosamente definidas (el proceso de contar o los postulados de Euclides [Ver 20 Snapper Pág. 553]. Durante el siglo XIX, los matemáticos, no sólo fueron exigiendo un mayor rigor en las definiciones, sino que, además, empezaron a desarrollar nuevos sistemas basados en principios que podían llegar a ser muy distintos a las intuiciones aceptadas desde los griegos: geometrías no euclídeas, teoría sobre los números reales, conceptos de cuerpo, anillo, grupo, etc. Paradójicamente, al separarse de estas intuiciones primitivas, los matemáticos se dieron cuenta de que sus nuevas teorías, más abstractas, podían ser aplicadas a un mayor número de campos.

La Teoría de Conjuntos

A partir de 1874, Georg Cantor (1845-1918) inició la exposición de la Teoría de Conjuntos. Su punto de partida eran las colecciones de objetos; y rápidamente, aunque no sin resistencias, se convirtió en el candidato ideal para ser usado como fundamento de la Matemática [Ver 30 Weil Pág. 2]. Con el decidido apoyo de Richard Dedekind (1831-1916) y Karl Weierstrass (1815-1897) y el firme rechazo por parte de Leopold Kronecker (1823-1891) [Ver 6 Giaquinto Pág. 120], Cantor siguió con la publicación de sus artículos en el Journal de Crelle y en Mathematische Annalen, hasta que, finalmente, entre 1895 y 1897, publicó su tratado en dos volúmenes de Teoría de Conjuntos, en el que sistematizaba todas las ideas expuestas en sus anteriores artículos.

Las ideas básicas que Cantor exponía por primera vez son hoy familiares, pero en ese momento fueron realmente revolucionarias: la existencia de diferentes clases de infinito, las propiedades de los buenos órdenes, los ordinales y los cardinales, las operaciones con números transfinitos, etc. Como ya había defendido en sus anteriores artículos, Cantor afirmaba que las matemáticas son muy libres [Ver 8 Grattan Pág. 120] y que las únicas condiciones que deben exigirse para la incorporación de un nuevo concepto matemático, son 1) que no sea contradictorio y 2) que se defina en función de los conceptos previamente aceptados.

Las Paradojas

No obstante, no tardaron en surgir los primeros resultados paradójicos a partir de los principios de Cantor. La primera paradoja fue planteada en 1897 por Cesare Burali-Forti (1861-1931), aunque parece ser que Cantor ya era consciente de ella: si el conjunto de todos los ordinales es también un ordinal, ello conduce a una contradicción. En 1899, el propio Cantor descubrió una nueva paradoja: ¿cuál es el cardinal del conjunto de todos los conjuntos? Pero la paradoja que tuvo un efecto más devastador fue la planteada por Bertrand Russell (1872-1970) en 1902: Si A es el conjunto de los conjuntos que no son miembros de sí mismos, ¿ A pertenece o no pertenece a A ? Cualquiera de ambas respuestas conduce a una contradicción.

Era indispensable, pues, establecer una teoría libre de contradicciones. Dicho trabajo fue acometido por Ernst Zermelo (1871-1953), quien publicó en 1908 una primera axiomatización de la Teoría de Conjuntos que, en sus elementos básicos, se ha mantenido a lo largo del tiempo incluyendo las posteriores aportaciones a principios de los años 20's de Abraham Fraenkel (1891-1965) y de Thoralf Skolem (1895-1963) y que hoy conocemos

como sistema ZFC (Zermelo-Fraenkel-Choice). No obstante, durante los primeros años del siglo XX, coexistieron diferentes visiones de las matemáticas y cada una de ellas implicaba distintos métodos lógicos. La lógica matemática había iniciado su desarrollo con las obras de Gottlob Frege (1848-1925), pero todavía no era una disciplina plenamente establecida. Su desarrollo, en paralelo con la teoría de conjuntos, permitió empezar a hablar de metamatemática, es decir, de la reflexión matemática sobre el contenido de la matemática.

Los programas de superación de las paradojas

Las polémicas sobre la teoría de conjuntos y los métodos lógicos abrieron distintas vías de investigación para garantizar la consistencia de los fundamentos buscando la simplicidad, la claridad, la brevedad y la unidad de los mismos. La necesidad de la consistencia era evidente para todos: no se podía construir un sistema de conceptos fundamentales que condujese a contradicciones. Las demás características pretendían conseguir la más amplia aquiescencia. En definitiva, su justificación debía ser por persuasión y no por demostración.

De esta forma confluyen Teoría de Conjuntos y Lógica Matemática. La primera establece los fundamentos, los conceptos primitivos sobre los que desarrollar la totalidad de la matemática y la segunda para garantizar la validez del método deductivo. Las diferentes vías de investigación mezclarán diferentes posiciones sobre ambas. Estas vías pueden agruparse en cuatro tendencias: logicismo, formalismo, constructivismo e intuicionismo.

Logicismo

El inicio de la lógica matemática se debe casi totalmente a Frege. Con la publicación de su libro *Begriffsschrift (Conceptografía)* en 1879 dio un avance sustancial a la lógica, que había permanecido casi inalterada desde Aristóteles. En él desarrollaba un lenguaje universal, la lógica simbólica, para eliminar toda posibilidad de malentendido, propio del lenguaje natural, siguiendo la idea original de Leibniz. A pesar de que la notación actual no sigue la propuesta por Frege, las ideas fundamentales por él establecidas siguen siendo comúnmente utilizadas. Frege quería basar toda la matemática en la pura lógica. En su siguiente libro relevante, *Die Grundlagen der Arithmetik (Los Fundamentos de la Aritmética)* (1884), se pregunta sobre qué cosa son los números y cuál es la naturaleza de la verdad aritmética, descubriendo los errores lógicos que habían existido hasta ese momento en la definición de número. En 1893 inicia un vasto proyecto al publicar el primer volumen de *Die Grundgesetze der Arithmetik (Las leyes básicas de la aritmética)*, obra concebida para publicarse en tres volúmenes, pero que se interrumpió en 1902, cuando ya estaba en imprenta el segundo volumen, al recibir una carta

de Russell en la que le explicaba que sus axiomas eran inconsistentes, dando lugar a la ya mencionada paradoja de Russell. Frege sólo pudo incluir un apéndice en el que modificaba sus axiomas, invalidando muchas de las demostraciones del primer volumen y reconociendo que no hay nada más indeseable para un científico que ver rechazados sus principios cuando tiene su obra finalizada.

No obstante, el programa logicista (llamado así por su pretensión de considerar toda la matemática reducible a la lógica) fue continuado por el propio Russell, quien, conjuntamente con Alfred North Whitehead (1861-1947) publicó sus *Principia Mathematica* en tres volúmenes (1910, 1912, 1913). Para sortear la paradoja, Russell y Whitehead eligen la teoría (simple o ramificada) de los tipos creando una jerarquía acumulativa, en cuya base se encuentran los individuos, en el segundo nivel los conjuntos, en el tercero los conjuntos de conjuntos, etc. Mediante este artilugio pueden establecerse predicados que se cumplan (que definan conjuntos), pero sólo para objetos dentro de un mismo nivel jerárquico, evitando así las contradicciones. En definitiva, lo que hacen Russell y Whitehead es definir lógicamente los números como clases de clases y, de esta manera, pueden reducir todas las proposiciones numéricas a cuantificadores e identidad.

Formalismo

La conocida intervención de David Hilbert (1862-1943) en el Congreso Internacional de París de 1900, en la que planteó los 23 problemas matemáticos a resolver durante el siglo XX, iba mucho más allá de la mera relación de dichos problemas. La convicción claramente expresada por Hilbert de que todo problema ha de tener su solución basada en la pura razón [Ver 6 Giaquinto Pág. 125 y ss.]: "En las matemáticas no existe el ignorabimus". Un año antes, Hilbert había publicado su *Grundlagen der Geometrie*, en el que establecía los axiomas a partir de los cuales podía desarrollarse, mediante pura deducción, toda la disciplina en todas sus variantes, tanto euclídeas como no euclídeas. Mediante este ideal axiomático podía construir un raciocinio sobre objetos que no necesitaba definir; al contrario de Euclides que había precisado de una definición (intuitiva) de los objetos básicos (punto, línea, plano, etc.). El hecho de prescindir de las definiciones de los objetos básicos, hace que se le haya reprochado la reducción de las matemáticas al estudio de las simples relaciones entre objetos abstractos: un puro juego con símbolos. La combinación del ideal axiomático con la convicción de que todo problema debe tener solución, conducirá en los años sucesivos a la idea de completud del sistema axiomático. En los primeros años del siglo XX, esta idea es todavía vaga [Ver 13 Mancosu Pág. 151], pero está claro que Hilbert considera que desde un

reducido grupo de axiomas pueden derivarse la totalidad de los teoremas aceptados en las matemáticas ordinarias. También está presente la idea de simplicidad: el conjunto de axiomas ha de ser lo más reducido posible y deben ser independientes unos de otros.

En los inicios del siglo XX, Hilbert establecerá de forma clara estas ideas, al mismo tiempo que empieza preocuparse por el problema de la consistencia de los axiomas y de su demostración. En 1908, Zermelo publica su primera axiomatización de la Teoría de Conjuntos que, aunque no consigue demostrar su consistencia, representa un gran paso en la dirección sugerida por Hilbert, superando mediante ella las paradojas conocidas. No obstante, Zermelo utiliza el "axioma de elección", presentado en un escrito suyo de 1904, que daba momentánea respuesta al segundo de los problemas de la famosa lista de Hilbert de 1900 y que será muy cuestionado.

A pesar de que Hilbert fue fascinado inicialmente por los *Principia Mathematica*, se reafirmó posteriormente en la idea del desarrollo simultáneo de la lógica y de las matemáticas (es decir, la lógica también debía axiomatizarse), en contra de lo defendido por Russell de que la matemática se construía a partir de la lógica. De la mano de Hilbert, la Universidad de Gotinga, se convertirá durante los años 20's en el centro del desarrollo de la lógica matemática. La nómina de sus discípulos y colaboradores incluirá, entre otros, a Wilhem Ackermann (1896-1962), Paul Bernays (1888-1977), George Polya (1887-1985), Richard Courant (1888-1972), John von Neumann (1903-1957), etc.

Constructivismo

El máximo exponente del constructivismo es el matemático Leopold Kronecker¹ quien, a pesar de haber muerto en el siglo XIX, seguirá manteniendo una notable influencia en los periodos posteriores. Dos son las tesis fundamentales del constructivismo de Kronecker: la posibilidad de aritmetización estricta de toda la matemática y la no admisión de definiciones que no permitan decidir lo definido. Esta segunda tesis le había llevado a rechazar, no solo la teoría de conjuntos de Cantor, sino también la caracterización del análisis de Weierstrass y la teoría de los números de Dedekind ya que en ninguno de ambos casos existe un procedimiento para decidir si un número, construido mediante un conjunto infinito, es o no es

¹ Ya se ha mencionado anteriormente su firme oposición a al Teoría de Conjuntos de Georg Cantor; oposición que, según parece, contribuyó a agravar la enfermedad mental de éste. Sin embargo, Kronecker no publicó ni una sola línea contra la teoría de conjuntos; su oposición fue básicamente el uso de sus influencias para que Cantor no pudiese publicar sus artículos.

irracional². Su oposición a Cantor tenía la misma base, ya que no aceptaba el principio de inducción transfinita.

Pocos matemáticos de su tiempo siguieron las ideas de Kronecker; sin embargo, sus planteamientos pasaron a una nueva escuela matemática: el intuicionismo que afirmará que no existen objetos matemáticos si no existen procedimientos para su construcción. Bien conocida es la frase de Kronecker: "Dios creó los naturales, todo lo demás es construcción humana", es decir, los objetos de la aritmética y del álgebra, los números enteros positivos, son entidades que 'existen'; mientras que los objetos del análisis matemático, los racionales, los irracionales, los imaginarios, los trascendentes, etc. son meros 'símbolos'.

Intuicionismo

El axioma de elección de Zermelo recibió sus primeras críticas de los matemáticos franceses Emile Borel (1871-1956), René Louis Baire (1874-1932) y Henry Lebesgue (1875-1941) quienes, en 1905, defendían que el axioma era puramente existencial, no constructivo y, con ello, iniciaban un debate sobre las convenciones en matemáticas, con sus raíces en el constructivismo kroneckeriano. Aunque ninguno de ellos formulará una filosofía coherente de las matemáticas, sí que pondrán a debate algunos conceptos básicos, que encontraremos en la raíz del intuicionismo matemático. En primer lugar la clara distinción entre lógica y matemáticas (en abierta oposición a Russell): Si las matemáticas están enlazadas con la realidad, el papel de la lógica se reduce a proporcionar un número ilimitado de posibilidades entre las que elegir³. En segundo lugar la existencia de los objetos matemáticos: No aceptan que la consistencia sea un requisito suficiente (aunque sí necesario) de la existencia; no obstante, tampoco definen con claridad cuál debiera ser la condición de suficiencia (quizá algún tipo de característica esencial)⁴.

Estas ideas básicas fueron revisadas y debatidas por Henri Poincaré (1854-1912) en una serie de artículos publicados entre 1905 y 1912 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*. En ellos se oponía enérgicamente a la visión russelliana de la matemática como extensión de la lógica. Poincaré, como neokantiano, expresaba su convencimiento sobre el carácter sintético⁵ de las matemáticas, poniendo como ejemplo el principio de inducción completa

2 Nótese que la exigencia de finitismo, será también una de las exigencias del formalismo hilbertiano.

3 Borel lo expresa magistralmente: "El único papel de la lógica ... es proporcionar los materiales; y no podemos confundir al cantero con el arquitecto".

4 Para una referencia más extensa a los semi-intuicionistas franceses puede consultarse Hesselting.

5 Según Kant, un juicio analítico es el que es necesariamente verdadero bajo normas puramente lógicas. El juicio sintético, por el contrario, basa su veritabilidad en recursos no lógicos, como la experiencia.

[Ver 3 Detlefsen Pág. 504-505]. Según Poincaré, la aplicación de dicho principio permite pasar de una proposición particular a una general, mediante la simple intuición de la secuencia completa de los números naturales; aplicación que estaría vedada para la lógica que, en ningún caso, podría realizar tal paso. Esta intuición, según Poincaré, no debe entenderse como un tipo de inducción o de intuición sensorial, sino como una pura comprensión mental de algún principio o relación fundamental; sin ella, las matemáticas son imposibles⁶. Otro aspecto importante defendido por Poincaré, es la negación de la existencia del infinito actual y, con ella, la imposibilidad de las definiciones impredicativas.

Quien recogerá estos antecedentes y construirá un nuevo paradigma para las matemáticas será Luitzen Brouwer (1881-1966). La tesis doctoral de Brouwer *Sobre los fundamentos de las matemáticas* (1907), es el primer acto del intuicionismo [Ver 9 Hesseling Pág. 34] y una declaración de principios. Sin usar todavía la palabra 'intuicionismo', es suficientemente claro: "No pueden existir matemáticas, si no han sido construidas intuitivamente". Los títulos de sus tres capítulos establecen los temas básicos sobre los que girarán las polémicas posteriores: *La construcción de las matemáticas*, *Matemáticas y experiencia* y *Matemáticas y lógica*. Brouwer defiende que las matemáticas son una libre creación mental, desarrollada a partir de una intuición primordial (la del tiempo) e independiente de la experiencia; cualquier construcción lógica de las matemáticas conduce a una construcción lingüística que nunca podrá identificarse con las matemáticas reales⁷.

Los debates de los años 20: Brouwer, Weyl, Hilbert y Bernays

La primera vez que se usan los términos "formalismo" e "intuicionismo" [Ver 13 Mancosu Pág. 180] es en una reseña, escrita por Brouwer en 1911, del libro de su profesor y amigo Gerrit Mannoury (1867-1956) titulado *Methodologisches und Philosophisches zur Elementar-Mathematik*. La influencia de Mannoury en el inicio del pensamiento brouweriano es reconocida por el propio Brouwer [Ver 9 Hesseling Pág. 28-29] aunque, en este caso concreto, Mannoury no utiliza dichos términos, sino que habla de dos grupos de matemáticos

⁶ A este respecto, son muy ilustrativas las cartas abiertas entre Russell y Poincaré publicadas en *Mind*, Vol 15 Num. 57 de enero de 1906 (págs 141-143), a raíz de la reseña hecha por Russell del libro de Poincaré "*Science et Hypothèse*" en un número anterior de la revista.

⁷ Para una crítica in extenso de la Tesis doctoral de Brouwer pueden consultarse el capítulo 2.3 de Hesseling o también el capítulo 2.4 de van Stigt. van Stigt, el autor de este libro, descubrió en 1976, la primera versión de la tesis, en la que su director, Diederik Korteweg (1848-1941) había rechazado grandes trozos de la misma. En una carta fechada el 11 de noviembre de 1906, Korteweg le escribe a Brouwer: "After receiving your letter I have again considered whether I could accept Chapter II as it stands, but honestly Brouwer, I cannot. I find it all interwoven with a kind of pessimism and a mystical attitude to life which is not mathematics and has nothing to do with the foundations of mathematics." vanStigt2. En este mismo artículo, van Stigt señala que existen otras cartas de Korteweg mucho más duras, pero no enviadas a Brouwer.

con visiones diferentes: *Kantianismus* y *Symbolismus* [Ver 9 Hesselings Pág. 52]. No obstante, los términos intuicionismo y formalismo, adquirirán pleno sentido con la conferencia de admisión en la Academia Holandesa de las Ciencias que pronuncia Brouwer en Octubre de 1912 y que fue traducida al inglés en 1913 por el *Bulletin of the American Mathematical Society*. En ella, explica con detalle las diferencias entre ambas concepciones, exponiéndolas en su forma más radical:

"La pregunta sobre dónde reside la exactitud matemática, es respondida de forma diversa: los intuicionistas dicen que en la mente; los formalistas, en el papel" [Ver 9 Hesselings Pág. 55].

La Primera Guerra Mundial (1914-1918) significa un fuerte descenso en las actividades académicas y en la comunicación internacional, por lo que la polémica no se desatará hasta una vez finalizada ésta. Por su importancia posterior, conviene indicar que Brouwer, a propuesta de Felix Klein (1849-1925), acepta en 1914 el puesto de editor de la revista *Mathematische Annalen*, quizá la revista matemática más prestigiosa del momento.

El debate

La polémica formalismo - intuicionismo dominará todo el debate fundacional durante los años 1920's, teniendo a Hilbert y Brouwer como sus máximos exponentes. Dos serán los temas centrales del debate [Ver 13 Mancosu Pág. 2]:

1. La naturaleza de las matemáticas: como construcción del entendimiento humano o como teoría de los lenguajes formales.
2. El papel de Principio de Tercio Excluido (PTE) en matemáticas y la lógica alternativa restrictiva de Brouwer.

El debate, bien sea por el carácter difícil de Brouwer o bien por la gran influencia de Hilbert, traspasó los ámbitos puramente académicos para convertirse en un juego de enfrentamientos entre sus protagonistas, que alcanzará, en ocasiones, el nivel personal⁸. Este juego de enfrentamientos se iniciará en 1921, con lo que Hilbert considerará una deserción: la de su alumno Hermann Weyl (1885-1955), quien publica en ese año Sobre la nueva Crisis de Fundamentos en las Matemáticas, defendiendo (aunque no en su totalidad) las tesis de Brouwer; y finalizará en 1928 con la expulsión de Brouwer del consejo editorial de *Mathematische Annalen* mediante un recurso poco limpio de Hilbert y que llevó a Albert Einstein (1879-1955)⁹ a calificarlo de "guerra de sapos y ratones".

⁸ Como el que enfrentó a Brouwer con Fraenkel en 1927 conocido gracias a la correspondencia de éste último vanDalen⁴.

⁹ Albert Einstein también formaba parte del consejo editorial de la revista. Hilbert, que era uno de los editores jefes, no podía estatutariamente despedir a los editores asociados, como Brouwer; pero recurrió a la argucia de

En el siguiente cuadro se exponen sumariamente las publicaciones, en esos años, de los cuatro autores protagonistas del debate

	Brouwer	Weyl	Hilbert	Bernays
1918		El Continuo	Pensamiento Axiomático	
1919	Teoría de Conjuntos Intuicionista	El círculo vicioso en los actuales Fundamentos del Análisis		
1921	¿Debe tener todo número real una expresión decimal?	Sobre la nueva crisis de Fundamentos en Matemáticas	Notas del curso de Fundamentos de las Matemáticas	
1922			La nueva Fundamentación de las Matemáticas	Sobre las ideas de Hilbert sobre la Fundamentación de la Matemática; La significación de Hilbert para la Filosofía de las Matemáticas
1923	División intuicionista de las nociones fundamentales de las Matemáticas		Los Fundamentos lógicos de las Matemáticas	Recensión del libro de Aloys Müller: El objeto de las Matemáticas; Respuesta a la nota de Aloys Müller: Sobre los números como signos
1924	Demostración de que toda función completa es uniformemente continua	Reseñas sobre los principales problemas de las Matemáticas		
1925	Addendum a la división intuicionista de las noc...	La situación epistemológica actual de las Matemáticas	Sobre el Infinito	
1926		Filosofía de las Matemáticas y las Ciencias Naturales		Investigaciones axiomáticas sobre el cálculo en Principia Mathematica
1927	Sobre los dominios de definición de las funciones; Notas del curso de Intuicionismo Berlin		Los Fundamentos de las Matemáticas	
1928	Reflexiones	Comentarios a la 2ª	Fundamentos de	Apéndice a la lección

disolver el consejo editorial en pleno, para volverlo a nombrar al cabo de un tiempo prescindiendo de Brouwer. Einstein y Constantin Carathéodory (1873-1950) renunciaron a volver a ocupar sus puestos en el consejo. Este episodio ha sido ampliamente tratado: grattan, hesseling, mancosu, vanSig1. Este último autor achaca a este episodio, la escasa productividad científica de Brouwer en los años 30's, debido a su pérdida de confianza en sí mismo y en la naturaleza humana: "The experiences of 1928 had killed what little trust Brouwer had in his fellow men and human nature. ... There was a loss of self-confidence during these years, a growing doubt in his own ability to continue his programme of re-construction."vanSig1

	intuicionistas sobre el formalismo	lección de Hilbert sobre Fundamentos de la Matemática	Lógica Teórica (junto con Ackermann)	de Hilbert sobre Fundamentos de la Matemática
1929	Matemáticas, Ciencia y Lenguaje	La Consistencia en Matemáticas	Problemas en la Fundamentación de las Matemáticas	
1930	La estructura del Continuo		Naturaleza y Lógica	La Filosofía de las Matemáticas y la Teoría de la Demostración en Hilbert
1931		Graduación del Infinito	La Fundamentación de la Teoría de los Números; Demostración del Tertium non datur	

Como se puede comprobar, no existe un acervo muy abundante de publicaciones, lo que reafirma la idea de que los enfrentamientos se produjeron fuera del campo estrictamente académico. Según algunos autores [Ver 17 Reid Pág. 150], el propio Hilbert no leyó nunca ni una sola línea de los escritos de Brouwer¹⁰. Y es un hecho que Hilbert prefirió, en general, ofrecer sus ideas en cursos y en conversaciones con sus colaboradores.

La lógica

Es precisamente en una conferencia de Hilbert, pronunciada en Zurich en septiembre de 1917, en la que vuelve a insistir en la necesidad de resolver los problemas que estaban en la base de su famosa conferencia del Congreso del año 1900:

1. El problema de la resolución de cualquier cuestión matemática (la completud).
2. El problema de hallar un método simple y regulado para las demostraciones (teoría de la demostración).
3. El problema de la relación entre contenido y formalismo (los objetos matemáticos).
4. El problema de la decibilidad mediante procedimientos finitos (el finitismo) [Ver 17 Reid Pag. 151].

Durante unos años, Hilbert no fue muy activo debido a problemas familiares. Pero a partir de 1920-1921 empezó a desplegar una gran actividad. Como afirma Adolf Kratzer (1893-1983), su asistente en esa época en cuestiones de Física¹¹:

¹⁰ Los escritos de Brouwer se publicaron en la mayoría de los casos en holandés en el boletín de la Royal Dutch Academy of Sciences. A pesar de ello, el propio Brouwer hizo versiones en alemán de la mayoría de ellos.

¹¹ Hilbert tenía dos asistentes: para Matemáticas, Bernays (que había sustituido a Weyl) y para Física, Kratzer (que también colaboraba con Heisenberg).

"En verano de 1920, [Hilbert] estaba interesado sobre todo por los problemas de la mecánica del átomo. Su objetivo era la axiomatización. Sus preguntas siempre se dirigían a mi; me parecía que sólo hablaba yo, mientras Bernays escuchaba. Pero a partir del invierno de 1920-1921, sus intereses empezaron a cambiar. Ahora su objetivo primordial era la formalización de los Fundamentos de las Matemáticas sobre una base lógica; y Bernays hablaba mientras yo escuchaba" [Ver 17 Reid Pág. 153].

La propuesta de Hilbert es, pues, formalizar las Matemáticas dentro de un sistema cuyos objetos -teoremas y demostraciones- se expresen, mediante el lenguaje de la lógica simbólica, como proposiciones que tienen su estructura lógica pero carecen de contenido.

El rechazo de Brouwer a esta propuesta es frontal: "En matemáticas, desde el comienzo mismo, tratamos de lo infinito; mientras que la lógica corriente esta hecha para razonar acerca de colecciones finitas" [Ver 10 Heyting Pág. 13].

El principio de tercio excluso (PTE)

En una fecha tan tardía como 1951, Weyl todavía afirmaba que:

"El Principio de Tercio Excluido para este tipo de proposiciones [las referidas a conjuntos infinitos] puede ser válido para Dios, que conoce todas las infinitas secuencias de todos los números naturales tal como son y de un solo vistazo, pero no lo es para la lógica humana" [Ver 31 Weil Pág. 552].

Esta afirmación significa retomar el argumento intuicionista de aquellos años que rechaza su uso indiscriminado: frente a una proposición del tipo $\exists s \in \mathcal{S}(s : P_s)$, si \mathcal{S} es finito, es posible -en principio- examinar cada uno de los elementos de \mathcal{S} para verificar si alguno cumple la propiedad P , y así demostrar la proposición Pero si \mathcal{S} es un conjunto infinito, esta verificación es imposible. El problema que plantea este rechazo, es que el principio de tercio excluso se halla en la base de las demostraciones por reducción al absurdo, tan usuales en las matemáticas clásicas, de tal forma que muchas demostraciones, hasta entonces aceptadas, serían inválidas.

Brouwer ya había hecho referencia al PTE en su tesis doctoral afirmando que era vacío de contenido, pero su tratamiento había sido muy breve [Ver 9 Hesselting Pág. 40]. El primer artículo de Brouwer sobre el tema que tiene repercusión inmediata es su "Teoría de Conjuntos Intuicionista" (1919). En el mismo rechaza, además de otras cosas, el PTE como herramienta para las demostraciones, afirmando que tan sólo tiene un valor heurístico y escolástico y que es equivalente al axioma hilbertiano de resolubilidad de todos los problemas [Ver 13 Mancosu Pág. 23]. La posición de su correligionario Weyl, no es tan drástica: en su artículo "Sobre la nueva crisis de fundamentos en las matemática" (1921) afirma:

"En su rechazo del axioma lógico del tercio excluso, Brouwer va esencialmente más allá de lo que he expuesto hasta aquí. Él niega su validez, no sólo para las proposiciones existenciales sobre secuencias

numéricas, sino también para las proposiciones existenciales sobre los propios números naturales" [Ver 13Mancosu Pág. 96]¹²

En definitiva, Weyl, que es un alumno de Hilbert, no está de acuerdo con la negación del principio de resolubilidad de todos los problemas. La propuesta de Weyl es excluir de la aplicación del PTE sólo a las proposiciones existenciales y universales. Es decir, sólo aceparía como reglas de cuantificación: 1) $\forall x P(x) \rightarrow P(a)$ y 2) $P(a) \rightarrow \exists x P(x)$ y ninguna más.

En septiembre de 1920 tiene lugar el Congreso de Científicos alemanes, coincidiendo con el Congreso de Matemáticos de Estrasburgo (al que los matemáticos alemanes no son invitados como consecuencia de la guerra mundial). El título de la conferencia de Brouwer es "¿Tiene todo número real una expansión decimal?", y se publica el año siguiente en *Mathematische Annalen*. La respuesta de Brouwer es negativa, basándose en el incompleto conocimiento que tenemos del desarrollo decimal de π [Ver 13 Mancosu Pág. 28-35].

En 1923, Brouwer participa en el Congreso Físico y Médico Flamenco de Amberes y en la Reunión Anual de las Sociedad Matemática Alemana en Marburgo. En ambas reuniones presenta el primer contraejemplo contra el PTE. El ejemplo es contra la ley de tricotomía: $\forall n \in \mathbb{R} (n < 0 \vee n = 0 \vee n > 0)$. Propone la construcción de un número real mediante la secuencia $\langle c_1, c_2, c_3, c_4, \dots \rangle$ construida de la siguiente manera¹³:

Sea d_n el enesimo dígito de la expansión decimal de π . Asignaremos el valor k a la variable k si en d_n aparece la secuencia 0123456789 en la expansión decimal de π , es decir si $\langle d_n d_{n+1} d_{n+2} d_{n+3} \dots d_{n+9} \rangle = \langle 0123456789 \rangle$. Entonces definimos:

$$c_i = \begin{cases} (-2)^{-k} & \text{si } i \geq k \\ (-2)^{-i} & \text{en otro caso} \end{cases}$$

Esta secuencia de Cauchy, $\langle c_1, c_2, c_3, c_4, \dots \rangle$, define un número real que viola el PTE porque no podemos saber si es igual a 0 o si es distinto de 0 y, además, no es un número racional.

Hilbert, en su artículo "Los fundamentos lógicos de las matemáticas" (1923) acepta, al menos en la versión menos estricta de Weyl, que el uso indiscriminado del PTE en conjuntos infinitos puede ser problemático y propone la adición de nuevos axiomas que expresen transfinitamente los razonamientos usados en las matemáticas clásicas; demostrando, claro

¹² Puede verse también una detallada explicación en Hesseling

¹³ Proponemos el ejemplo tal como lo expone el propio Brouwer en Brouwer2, por ser más clara la exposición.

está, la consistencia del sistema resultante. Durante el año 1924, el debate sobre el uso del PTE se extiende, más allá del círculo de autores estudiados, hasta el punto de ser reconocido como uno de los temas centrales del debate sobre fundamentos [Ver 9 Hesselring Pág. 231].

Será Hilbert quien abrirá la vía de solución en su artículo "Sobre el infinito" (1925). En él se pregunta qué se puede hacer para no renunciar a las simples leyes de la lógica aristotélica [Ver 27 van Heijenoort Pág. 379]. Su respuesta es simple: de la misma forma que se introdujo $i = \sqrt{-1}$ para salvar las leyes del álgebra, debemos ahora introducir proposiciones ideales a las finitarias para mantener las leyes de la lógica clásica. Y a continuación expone un ejemplo de un conjunto de axiomas que además de incluir los principios clásicos (no contradicción, doble negación, introducción y eliminación del implicador, identidad e inducción completa) añade los siguiente axiomas transfinitos:

1. $\forall xP(x) \rightarrow P(a)$ inferencia del universal al particular (Aristóteles dictum)
2. $\neg\forall xP(x) \rightarrow \exists a\neg P(a)$ si un predicado no se cumple para todos los individuos, entonces existe un contraejemplo
3. $\neg\exists xP(x) \rightarrow \forall x\neg P(x)$ si no existe ningún individuo que cumpla el predicado, entonces el predicado es falso para todos los individuos [Ver 27 van Heijenoort Pág. 382]

indicando después que estos tres axiomas son derivables de un único axioma: el axioma de elección; "el más atacado de los axiomas en la literatura de las matemáticas", añade a continuación. Finalmente, al reconocer que no puede demostrar la consistencia del conjunto de axiomas expuesto, acaba diciendo:

"Haciendo posible este importante paso final [la demostración de consistencia del sistema] con el método de los elementos ideales, nuestra Teoría de la Demostración es la piedra clave en el edificio de la teoría axiomática. Y como ya nos ha sucedido dos veces, primero con las paradojas del cálculo infinitesimal y después con las paradojas de la teoría de conjuntos, no nos puede suceder por tercera vez ni nunca más" [Ver 27 van Heijenoort Pág. 383]

Brouwer (y algún discípulo suyo) construirán con posterioridad otros contraejemplos similares al expuesto más arriba; siempre basados en la incapacidad de demostrar algún problema insoluble¹⁴. El propio Brouwer reconoce que el problema insoluble básico puede,

14 Arend Heyting (1898-1980) utilizará en heyting el par de primos gemelos más grande. El propio Brouwer utilizará en sus cursos de Viena de 1929, la conjetura de Goldbach:

$$c_i = \begin{cases} (-2)^{-i} & \text{si } \forall j \leq n, 2j + 4 \text{ es la suma de dos primos} \\ (-2)^{-k} & \text{si } \exists k \leq n, 2k + 4 \text{ no es la suma de dos primos} \end{cases}$$

con el tiempo, llegar a ser demostrado; con lo cual el contraejemplo desaparece. Pero como que Brouwer, al contrario que Hilbert, no cree que todo problema matemático pueda ser resuelto, siempre existirá la posibilidad de construir nuevos contraejemplos. No obstante, Brouwer, más adelante, denominará a este tipo de contraejemplos 'débiles', por la posibilidad de ser refutados.

Conviene considerar estos contraejemplos débiles, ya que en ellos se encuentran algunos de los elementos fundamentales de la filosofía de las matemáticas intuicionista:

1. El constructivismo: no se puede definir ningún concepto matemático sin haber dado una fórmula para su construcción. En este sentido, la definición de los números reales como cortes de Dedekind o de los números transfinitos de Cantor, serían un sinsentido desde el punto de vista intuicionista [Ver 28 van Sigt Pág. 233].
2. El antiplatonismo: el rechazo de la idea metafísica de que existen verdades eternas, independientes de nuestro conocimiento de ellas [Ver 10 Heyting Pág. 14].

Antes de ver los contraejemplos fuertes, conviene pararse en el artículo de Brouwer "Sobre los dominios de definición de las funciones" (1927) [Ver 27 van Heijenoort Pág. 446-463]. En él, además de demostrar que toda función completa es uniformemente continua, expone con claridad la teoría intuicionista del continuo¹⁵ y establece que (nota al pie num. 10) no es posible separar el continuo \mathbb{R} en dos subconjuntos disjuntos no vacíos A y B tales que $A \cup B = \mathbb{R}$. Para ello, construye una función $f: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ definida mediante:

$$f(x) = \begin{cases} 0 & \text{si } x \in A \\ 1 & \text{si } x \in B \end{cases}$$

Esta función es total y, por tanto, uniformemente continua. Entonces A o B debe de ser igual a \mathbb{R} y el otro subconjunto ha de ser vacío, lo que contradice la hipótesis inicial.

Esta propiedad de \mathbb{R} le servirá en su siguiente artículo "Reflexiones intuicionistas sobre el formalismo" (1928) para argumentar un contraejemplo 'fuerte' (es decir, sin posibilidad de ser refutado) [Ver 13 Mancosu Pág. 43]. Para ello demuestra la falsedad de $\forall x \in \mathbb{R} (P(x) \vee \neg P(x))$, donde $P(x) = "x \text{ es racional}"$ y \mathbb{R} es el continuo intuicionista. Si fuese cierta, podríamos obtener una separación del continuo asignado 0 a los números racionales (A) y 1 a los irracionales (B) y, por la demostración anterior, sabemos que ello

¹⁵ Tema que ya había sido abordado por Weyl en su libro de 1918 "Das Kontinuum", pero que Brouwer llevará ahora hasta sus últimas consecuencias.

no es posible. Es importante señalar que, en este contexto, los números reales deben entenderse intuicionistamente; es decir, como choice sequences¹⁶ convergentes.

El último ataque de Hilbert contra la posición de Brouwer se produce con su artículo "Los Fundamentos de las Matemáticas" (1927), donde vuelve a exponer el sistema axiomático expuesto en su "Sobre el infinito" y del que entresacamos la siguiente dura cita:

"Quitarle el Principio de Tercio Excluido al matemático es lo mismo que prohibirle al astrónomo el telescopio o al boxeador usar sus puños" [Ver 17 Reid Pág. 149](Hilbert, 1927) [Ver 27 van Heijenoort Pág. 476]

Hilbert expresa su disgusto de forma poco académica:

"En estas circunstancias, estoy asombrado de que un matemático pueda dudar de que el principio de tercio excluido sea estrictamente válido como sistema de inferencia. También me asombra que, según parece, haya constituido una comunidad entera de matemáticos que hacen lo mismo. Y más asombrado por el hecho de que, incluso en los círculos matemáticos, el poder de seducción de un único hombre, por muy temperamental e ingenioso que sea, sea capaz de tener los efectos más excéntricos e improbables". [Ver 27 van Heijenoort Pág. 476]

Hilbert se refería a un reducido número de matemáticos que, siguiendo a Brouwer, empezaban un proceso de formalización de la lógica intuicionista, entre los que se cuentan a Andrey Kolmogorov (1903-1987), Ludwig Bieberbach (1886-1982) y Arendt Heyting (1898-1980). El argumento final de Hilbert es, pues, ad hominem, lo que demuestra lo abatido que se hallaba por el tema [Ver 9 Hesseling Pág. 246].

La clausura del debate

Imposibilidad del programa formalista

Si Hilbert estaba abatido, más lo tuvo que estar cuando un joven llamado Kurt Godel (1906-1978) demostró en 1931 la imposibilidad de demostrar la consistencia de un sistema axiomático dentro del propio sistema axiomático. No obstante, de la mano de Skolem, von Newman, Tarski y otros, se entró en un amplio desarrollo de la Teoría de la Demostración.

La 'formalización' del intuicionismo

En los años sucesivos, y gracias fundamentalmente al esfuerzo de Heyting y sus discípulos, el intuicionismo entró en una dinámica 'formalista', estableciendo nuevos sistemas lógicos, y

¹⁶ No me he atrevido a traducir al castellano este término, porque podría resultar confuso: "secuencia escogida".

En el fondo está la idea de secuencia a_i que satisface la condición de Cauchy:

$$\forall r \in \mathbb{Q}, r > 0 \rightarrow \exists n \in \mathbb{N} (\forall j, k > n, |a_j - a_k| < r)$$

conectando con las lógicas no clásicas, especialmente con las polivalentes. Sin embargo, el intuicionismo, no ha tenido influencias decisivas en los últimos desarrollos de las matemáticas.

Bibliografía:

1. Brouwer, L.E.J. "Collected works" edited by A. Heyting, 2 vols.. North Holland. Amsterdam, 1975-1976.
2. Brouwer, L.E.J. "Cambridge lectures on intuitionism" edited by D. van Dalen. Cambridge University Press. Cambridge, 1981.
3. Detlefsen, Michael. "Brouwerian Intuitionism". *Mind, new series*. Vol. 99 Num. 396 (Oct. 1990). Pgs 501-534.
4. Feferman, Solomon "Does Mathematics need new axioms?" *The American Mathematical Monthly*. Vol. 106 Num. 2 (Feb. 1999). Pgs 99-111.
5. Ferreirós, José. "Matemáticas y Platonismo(s)". *Gaceta de la Real Sociedad Española de Matemáticas*. Vol. 2 (1999). Pgs. 446-473.
6. Giaquinto, Marcus. "Hilbert's Philosophy of Mathematics". *The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 34 Num. 2 (Jun 1983). Pgs. 119-132.
7. Gielen, W.; de Swart, H.; Veldman, W. "The Continuum Hypothesis in Intuitionism". *The Journal of Symbolic Logic*". Vol. 46 Num. 1 (Mar. 1981) Pgs 121-136.
8. Grattan-Guinness, I. "The search for mathematical Roots, 1870-1940". Princeton University Press. Princeton (NJ), 2000.
9. Hesseling, Dennis E. "Gnomes in the fog: the reception of Brouwer's intuitionism in the 1920's". Birkhäuser. Basel, 2003.
- Heyting, Arend. "Introducción al intuicionismo". Tecnos. Madrid, 1976.
10. Leonard, Robert J. "Ethics and the Excluded Middle: Karl Menger and Social Science in Interwar Vienna". *Isis*. Vol. 89 Num. 1 (Mar 1998) Pgs. 1-26
11. Mace, C.A. "Formalism". *Mind, new series*. Vol. 41 Num. 162 (apr 1932) Pgs. 204-211
12. Mancosu, Paolo. "From Brouwer to Hilbert: The debate on the Foundations of Mathematics in the 1920's". Oxford University Press. New York-Oxford, 1998.

13. Mancosu, Paolo. "Between Russell and Hilbert: Behmann on the Foundations of Mathematics". *The Bulletin of Symbolic Logic*. Vol. 5 Num. 3 (Set 1999) Pgs. 303-330.
14. Mancosu, Paolo; Zach, Richard; Badesa, Calixto. "The development of Mathematical logic from Russell to Tarski: 1900-1935". Preprint, Final Version - April 2005. To appear in Leila Haaparanta, ed. "The development of modern logic". Oxford University Press. Oxford, 2005.
15. Poincaré, H. "Le futur des Mathématiques". *Revue Generale des Sciences pures et appliquées*. Vol. 23. (Dic, 1908).
16. Reid, Constance. "Hilbert". Springer. New York, 1978.
17. Schiller, F.C.S. "Formalism again". *Mind, new series*. Vol. 41 Num. 164 (Oct 1932) Pgs. 481-482.
18. Snapper, Ernst. "The three crises in Mathematics: Logicism, Intuitionism and Formalism". *Mathematics Magazine*. Vol 52 Num. 4 (Set 1979) Pgs 207-216.
19. Snapper, Ernst. "What is Mathematics?". *The American Mathematical Monthly*. Vol. 86 Num. 7 (Aug-Set, 1979) Pgs 551-557
20. Troelstra, Anne Sjerp. "Principles of intuitionism". Springer. Berlin, 1969.
21. Troelstra, Anne Sjerp; van Dalen, Dirk (eds.). "The L.E.J. Brouwer Centenary Symposium". North Holland. Amsterdam, 1981
22. van Dalen, Dirk. "Mystic, geometer and intuitionist: the life of L.E.J. Bouwer". Clarendon Press. Oxford, 1999.
23. van Dalen, Dirk. "Hermann Weil's Intuitionistic Mathematics". *The Bulletin of Symbolic Logic*. Vol. 1 Num. 2 (Jun 1995) Pgs. 145-169
24. van Dalen, Dirk. "Brouwer and Fraenkel on Intuitionism". *The Bulletin of Symbolic Logic*. Vol. 6 Num. 3 (Set 2000) Pgs. 284-310
25. van der Waerden, Bartel. "Interview with Bartel Leendert van der Waerden by Yvonne Dold-Samplonius". *Notices of the American Mathematical Society*. Vol. 44 Num. 3 (Mar 1997) Pgs. 313-320
26. van Heijenoort, Jean. "From Frege to Gödel. A Source book in Mathematical Logic, 1879-1931". Harvard University Press. Cambridge, 1967.
27. van Stigt, Walter. "Brouwer's Intuitionism". North Holland. Amsterdam, 1990.
28. van Stigt, Walter. "The rejected parts of Brouwer's dissertation on the foundations of mathematics". *Historia Mathematica*. Vol. 6. Num. 4 (Nov 1979). Pgs. 385-404.

29. Weyl, Hermann. "Mathematics and Logic". *The American Mathematical Monthly*. Vol. 53 Num 1. (Jan 1946) Pgs. 2-13
30. Weyl, Hermann. "A half-century of Mathematics". *The American Mathematical Monthly*. Vol. 58 Num 8. (Oct 1951) Pgs. 523-553

La Teoría de las Paralelas de André Tacquet. Entre Clavius y Saccheri

Ferran Mir Sabaté

... one cannot study the history of mathematics in the sixteenth and seventeenth centuries without coming across Jesuits at every corner.

George Sarton 1949

1. Introducción

El origen de este trabajo se encuentra en un curso de Historia del Triángulo seguido en la Univeridad Autónoma de Barcelona bajo la dirección de los profesores Agustí Reventós y Carlos Julio Rodríguez. En dicho curso, se discutió la posibilidad de que existiese alguna influencia de la obra de Saccheri¹ sobre la obra de Lambert². Como es bien conocido, ambos autores discuten las propiedades que han de tener los ángulos de un cuadrilátero, pero Lambert nunca cita a Saccheri. También sabemos que la obra de Saccheri tuvo muy escasa difusión en su época³: la muerte de su autor el mismo año de su publicación puede ser una de sus explicaciones. La conclusión provisional fue que, en caso de que existiese dicha influencia, sólo podría darse de forma indirecta a través de la tesis doctoral de Kluegel (1763)⁴, tesis que nunca ha sido traducida de su latín original, a pesar de ser citada por los autores clásicos de la historia de la geometría no euclidiana como Bonola⁵ o Rosenfeld⁶.

La primera tarea, consistía pues, en la traducción del trabajo de Kluegel. Dicho trabajo consiste en un examen riguroso de los intentos de demostración del 5º postulado euclídeo que se habían realizado hasta la fecha⁷. Kluegel dedica mayor atención precisamente a Saccheri, sobre quien escribe dos capítulos enteros⁸. En ellos, centra su análisis en la proposición 23⁹ de Saccheri, en la que éste discute la posibilidad de existencia de dos rectas asintóticas (sin

1 [Saccheri 1733]

2 [Lambert 1786]. Este texto fue escrito en 1766 aunque no se publicó hasta 1786 cuando su autor ya había fallecido. También se ha reeditado ex novo en [Engel-Stackel pp. 137-207]. Para un exámen de la obra de Lambert ver [Basso 1999 pp. 114 y ss. y 248]. También debo agradecer a Carlos Julio Rodríguez que me haya permitido ver sus escritos en prensa sobre Lambert.

3 Al menos, los historiadores de las matemáticas de la época no se hacen eco de esta obra: [Montucla 1798] ni siquiera lo cita y [Heilbronner 1742] tan sólo lo relaciona dentro de una lista de libros de geometría elemental.

4 [Kluegel 1763]

5 Bonola 1955

6 Rozenfeld 1988

7 La traducción de la tesis ha sido realizada por la profesora titular de Filología Latina de la UB, Esperança Borrell i Vidal y se encuentra pendiente de publicación.

8 Ningún otro autor merece para Kluegel más de un capítulo y muchos de ellos son tratados conjuntamente en un solo capítulo.

9 Ver [Dou 1992].

llamarlas con este nombre)¹⁰. Ello podía dar pie a confirmar nuestra hipótesis de influencia indirecta de Saccheri sobre Lambert, ya que sabemos que Lambert conoció a finales de los 50's a Abraham Kaestner¹¹ (director de la tesis de Kluegel) y solicitó infructuosamente una plaza de profesor en la Universidad de Goettingen donde estudiaba el propio Kluegel.

No obstante, la traducción de la tesis de Kluegel abrió otras perspectivas investigadoras: ¿quiénes eran y qué habían dicho exactamente los 24 autores estudiados por Kluegel? Al margen de matemáticos reconocidos (como Wallis, Saccheri, Nasir al-Din al-Tusí, Clavius o Kaestner) Kluegel estudia la obra de un nutrido grupo de matemáticos, físicos o filósofos menos conocidos, siempre en torno al tema de las paralelas¹². Entre ellos, existe una nutrida representación de autores jesuítas: Clavius, Tacquet, Pardies y Boscovich. Ello nos ha conducido al estudio de la relación de la enseñanza jesuíta con el desarrollo de las matemáticas y, más concretamente, con la evolución de la teoría de las paralelas durante los siglos XVI y XVII. El campo investigador de la influencia de los jesuítas en el desarrollo de las matemáticas ha recibido, en los últimos años, un buen número de trabajos¹³. Pero no existe ninguno dedicado específicamente a la obra de André Tacquet, a pesar de que la amplia difusión de su obra durante los siglos XVII y XVIII es citada por numerosos autores.

Por ello, hemos centrado nuestro trabajo en la obra de André Tacquet como puente intermedio entre Clavius y Saccheri en la teoría de las paralelas. En los próximos capítulos trataremos los siguientes temas: en el capítulo 2) mostraremos las líneas generales de la enseñanza jesuítica de la época y del papel de las matemáticas en su diseño curricular, en el capítulo 3) veremos como el texto de Euclides se erige en texto central para la geometría y cómo es editado por Clavius y Tacquet respectivamente, en el capítulo 4) centraremos nuestra atención en el problema de las paralelas en ambos textos, para finalizar en el capítulo 5) con la idea nueva de Saccheri.

10 Se trata del conocido cuadrilátero de Saccheri bajo la hipótesis del ángulo agudo.

11 Está documentada la correspondencia entre Kaestner y Lambert en el periodo 1757-1775 (salvo la interrupción 1761-1764 por motivos bélicos). Ver [Basso 1999 pp. 237-240].

12 Entre ellos existen algunos de los que carecemos, todavía hoy, de noticia alguna como Friedrich Gottlob Hanke o Friedrich Daniel Behn (aunque sus tesis doctorales de 1751 y 1761, respectivamente, todavía se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Goettingen).

13 Quizá los puntos de partida de este interés sean: a) el libro de Wallace [Wallace 1984] en el que se analiza la influencia jesuítica en Galileo y b) el extenso artículo de Crombie y Carugo en el que se estudian los escritos de juventud (Juvenilia) de Galileo [Carugo-Crombie 1983], concluyendo que la fuente de los mismos fueron tres profesores del Collegio Romano (Pereira, Toledo y Clavius). Después de estas obras seminales, se han publicado tanto textos de carácter general sobre la ciencia jesuítica ([Dear 1987], [MacDonnell 1989], [Wallace 1991], [Mancosu 1992], [Baldini 1992], [Dear 1995], [Mancosu 1996], [Julia 1996], [Romano 1999], [Udias 2000], [Brizzi 2001], [Smolarski 2002], [Smolarski 2002-1], [Feingold 2003], [Romano 2004]), como textos centrados en el estudio de personajes o instituciones jesuítas concretos ([Wilks 1990, sobre Clavius], [Dhombres 1993, sobre St. Vincent], [Giard 1993, sobre el Collegio Romano], [Meskens 1994, sobre St. Vincent], [Kessler 1995, sobre Clavius], [Knobloch 1998, sobre Clavius], [Blum 2006, sobre Pereira], [Gatto 2006, sobre Clavius]).

Antes de finalizar esta introducción, debo agradecer la atención prestada a este trabajo por los profesores de la Universidad de Barcelona Josep Pla i Carrera, sin cuya guía y conocimiento histórico de las matemáticas no habría sido posible este trabajo, y Esperança Borrell i Vidal, cuya dedicación y conocimiento del latín han hecho posible establecer una traducción de la tesis de Kluegel. En este aspecto, también he recibido un notable apoyo de Carolina Altolaguirre, quien ha traducido extensas partes de la obra de Tacquet. También debo agradecer a Agustí Reventós y Carlos Julio Rodríguez algunas insinuaciones y comentarios que, sin duda, han ayudado a la materialización de mis propias ideas. No obstante, todos los errores o malas interpretaciones que puedan existir, son responsabilidad exclusivamente mía.

2. Jesuítas: la Contra Reforma matemática

La influencia de la Compañía de Jesús en el renacimiento de los estudios de matemáticas durante los siglos XVI y XVII es innegable. Desde sus primeros inicios, compañeros de Ignacio de Loyola como Jerónimo Nadal (1507-1580) o Baltasar Torres (?-1563)¹⁴ plantearon la necesidad de las matemáticas como ciencia soporte de la filosofía natural. Para los jesuítas, el empirismo aristotélico necesitaba una base racional que era proporcionada por las matemáticas. Por eso participaron activamente en el debate sobre la *quæstio de certitudine mathematicarum*¹⁵. Este debate, iniciado con las obras de Piccolomini (1547) y Barozzi¹⁶ (1560), se desarrolló durante la segunda mitad del siglo XVI y todo el XVII. Los temas que se hallaban en cuestión eran básicamente dos:

- ♣ ¿Puede considerarse que las matemáticas cumplen la definición aristotélica de ciencia?
- ♣ ¿Sobre qué base puede justificarse la certeza de las matemáticas, si no es por su estructura lógica?.

Conviene señalar que tampoco existió unidad de criterios en esta polémica entre los propios profesores del Collegio Romano: así, la postura de Cristophorus Clavius será

¹⁴ Ambos personajes han sido estudiados por Antonella Romano [Romano 1999, pp. 71-83]. Sobre la influencia del matemático Francesco Maurolico sobre el colegio jesuíta de Messina y sobre Jerónimo Nadal pueden verse también [Scaduto 1948] y [Scaduto 1949].

¹⁵ Un desarrollo breve del tema puede encontrarse en [Mancosu 1996, pp. 10-33]. Para un detalle más amplio ver [DePace 1993], libro dedicado en su totalidad al tema. Giacobbe ha dedicado una serie de artículos [Giacobbe 1972-1], [Giacobbe 1972-2], [Giacobbe 1973], [Giacobbe 1976] y [Giacobbe 1977] a cada uno de los autores destacados en la polémica (Piccolomini, Barozzi, Catena, Biancani y Pereyra, respectivamente).

¹⁶ Francesco Barozzi (1537-1604) fue profesor en la Universidad de Padua, uno de los focos del platonismo renacentista. En 1560 publicó un opúsculo sobre el tema. Ver [Giacobbe 1972-2] para un análisis de su contenido.

radicalmente distinta de la de Benito Pereyra (1535-1610)¹⁷, profesor de Filosofía Natural, quien defendía el carácter aristotélicamente no científico de las matemáticas.

Pero quizá la aportación más original de la Compañía estuvo en el campo de la enseñanza. Durante los siglos anteriores, los centros de cultura se habían ido trasladando desde los monasterios a las ciudades, pero las universidades seguían, en buena parte, ancladas en los programas de estudio medievales (trivium y quadrivium)¹⁸. La joven orden religiosa, mediante la creación de colegios¹⁹, urbanos casi en su totalidad, tendrá una influencia decisiva en los cambios pedagógicos de la época, en general, y en el cambio en la enseñanza de las matemáticas, en particular.

En este último aspecto, el Collegio Romano²⁰, fundado en 1551, desempeñó un papel trascendental. En 1553 suceden dos hechos independientes pero significativos: el envío a Ignacio por parte del rector del Collegio Romano, Martín de Olave, de un primer borrador de plan de estudios y el nombramiento del primer profesor de matemáticas del colegio: Baltasar Torres, quien permanecerá en dicho puesto hasta su muerte en 1563. En los años anteriores, Jerónimo Nadal, desde el Colegio de Messina, ya había impreso un programa de estudio de las matemáticas en el que las dividía en cuatro partes: geometría, aritmética, astrolabio y astronomía²¹ con cuatro autores de referencia para cada una de ellas: Euclides, Oronce Finé, Johannes Stoeffler y Georg Peurbach, respectivamente.

17 Benito Pereyra (1535-1610) fue profesor de Filosofía Natural (Física) durante los cursos de 1554-55, 1558-59, 1562-63 y 1565-66. Pero también lo fue de Metafísica (1559-61, 1563-64 y 1566-67), de Lógica (1561-62 y 1564-65), de Sagradas Escrituras (1576-90 y 1596-97) y de Teología (1567-70 y 1586-87) [García Villoslada 1954, pp. 323, 327, 329 y 331]. Giacobbe [Giacobbe 1977, pp. 53] afirma que también fue profesor de Retórica pero en el elenco de profesores del Collegio Romano de García Villoslada [García Villoslada 1954, pp. 322-336] no figura como tal. La figura de este valenciano ha sido poco estudiada; tanto es así, que su nombre y apellidos han sufrido bastantes deformaciones, siendo citado por los nombres de Benito, Benoft, Benet, Benedictus y por los apellidos de Pereyra, Pereira, Perera, Pererius. Recientemente se ha publicado un artículo sobre este personaje [Blum 2006].

18 El proceso de cambio experimentado en la enseñanza de las matemáticas y en el estatus social de sus enseñantes está explicado en [Biagioli 1989]. El propio desarrollo conceptual interno de la materia es el primero de los motivos aducidos por Biagioli de este proceso [Biagioli 1989, pp. 43]. También destaca el rol secundario jugado por las Universidades en el proceso [Biagioli 1989, pp 51-52] y [Feingold 2003, pp. 5], aunque [Favino 2006, pp. 357] dice que éste es un prejuicio historiográfico.

19 A la muerte de Ignacio en 1556 había 35 escuelas jesuítas mientras que a fin de siglo, en 1599, eran 245 y, tan sólo unos años después, en 1615, ya habían alcanzado las 372 escuelas. Ver [Smolarski 2002, pp 448]. Los motivos de este crecimiento de instituciones educativas fueron a) el crecimiento de población, b) la necesidad de educación formal para círculos mucho mayores de población (ciudades) y c) la pugna catolicismo protestantismo precisaba de difusores bien formados [Donnelly 1982, pp. 45-46].

20 Hoy conocido como Pontificia Universidad Gregoriana. Como destaca Baldini [Baldini 1992, pp. 37 y 63] todos los personajes influyentes del Collegio en sus primeros años fueron de extracción hispana.

21 Como se puede comprobar, todavía se respira un ambiente medievalista: si sustituimos el astrolabio por la música, las cuatro disciplinas son las del quadrivium. No obstante, en versiones posteriores se ampliarán el número de disciplinas y de autores a estudiar.

A partir de 1560, bajo la dirección de Diego de Ledesma, un grupo de profesores del Collegio Romano, inician la redacción de un plan de estudios con la voluntad de que se aplique en todos los colegios de la Orden. El sucesor de Baltasar Torres, Christophorus Clavius (1538-1612) no participará directamente en este grupo de trabajo, sino que se limitará a escribir documentos sobre la enseñanza de las matemáticas²², que ejercerán notable influencia sobre los trabajos de este grupo²³.

El resultado de dichos trabajos será la Ratio Studiorum, aprobada el 8 de enero de 1599, aunque tendrá ligeros retoques en 1615. No obstante, existen dos borradores anteriores, de 1586 y 1591, para su discusión en los diferentes estamentos de la Orden. Precisamente, los documentos de Clavius en defensa de la enseñanza de las matemáticas son de esta época, pudiéndose fechar en los años ochenta y principios de los noventa. En ellos, Clavius insiste en tres aspectos básicos:

- ♣ La necesidad de extender los estudios de matemáticas a todos los alumnos.
- ♣ La necesidad de las matemáticas para el estudio de la filosofía natural.
- ♣ La necesidad de tener buenos profesores en esta disciplina.

El borrador de 1586²⁴ contiene una verdadera apología de las matemáticas. Apoyándose en una mención a la disciplina existente en las Constituciones de Ignacio de Loyola²⁵, empieza diciendo que no puede privarse a ninguna escuela de esta enseñanza porque en las más célebres academias, las matemáticas tienen siempre su lugar e, incluso a veces, el más relevante. Y todavía más, porque las otras ciencias necesitan mucho la ayuda de las matemáticas. Y para ilustrarlo dice que las matemáticas suministran ayuda a los poetas (sobre la salida y ocaso de los astros), a los historiadores (sobre la forma y distancia de los lugares), a los filósofos (sobre ejemplos de demostraciones sólidas), a los políticos (sobre la forma de administrar bien los asuntos civiles y militares), a los físicos (sobre la forma y la diversidad de las revoluciones celestes, de la luz, de los colores, del medio transparente y del sonido), a los metafísicos (sobre el número de esferas y de inteligencias), a los teólogos (sobre la mayor

22 Uno de estos documentos ha sido estudiado de forma extensiva por Romano Gatto recientemente [Gatto 2006]. También Smolarski ha estudiado el conjunto de estos manuscritos de difícil datación [Smolarski 2002] y [Smolarski 2002-1].

23 Ver [Smolarski 2002, pp. 450].

24 En [Smolarski 2002, pp. 459 y ss.] puede encontrarse una traducción al inglés de los pasajes de estos documentos referentes a las matemáticas. Los pasajes entrecomillados que vienen a continuación, son traducciones castellanas literales de esta traducción inglesa.

25 Constituciones. Parte IV, Cap. 12, parte C [Barbera 1942, pp. 104]: "Se estudiará lógica, física, metafísica y moral, y también las matemáticas, en cuanto convengan al fin que se pretende". La influencia de Ignacio y de los demás fundadores también se manifiesta en el método de enseñanza: el *modus parisiensis*, como señala [Cosentino 1971, pp. 205].

parte de la obra divina), a la ley y a la liturgia (sobre la contabilización del tiempo); todo ello sin tener en cuenta los beneficios que de ellas se derivan en la cura de enfermedades, en los viajes marinos y en la actividad agrícola. Por ello, demanda un esfuerzo de la Compañía para que las matemáticas "florezcan en nuestras escuelas como las demás disciplinas". A continuación, reconoce la carencia de profesores preparados, incluso en Roma ("con la excepción de uno o quizás dos"), para enseñar matemáticas con solvencia o para instruir a la Sede Apostólica sobre el calendario²⁶. Después de exponer esta situación, en el segundo párrafo apunta las propuestas para mejorar la situación de la disciplina. Dotar al Collegio Romano de dos profesores: uno que exponga la asignatura, basándose fundamentalmente en Euclides y en los Analíticos Posteriores, y otro ("que sólo puede ser el padre Clavius") que únicamente tendrá 8 o 10 alumnos de los "nuestros", de varias procedencias y que ya conozcan la filosofía, para que les enseñe matemáticas en profundidad²⁷ y al finalizar sus estudios de tres años puedan volver a sus lugares de procedencia para enseñar allí esta disciplina.

En otra versión del mismo borrador de 1586 se llega al detalle de explicar como hacer las clases recopilatorias de los sábados, haciendo que los alumnos se interroguen entre ellos de la siguiente forma: "Repite la proposición. ¿Cómo se demuestra? ¿Puede demostrarse de otra manera? ¿Qué utilidad tiene para las artes o para la vida común?". Esta segunda versión insiste con mayor urgencia en la creación de la academia de profesores de Clavius²⁸.

El segundo borrador de 1591 y el documento finalmente aprobado en 1599 por el general Acquaviva, son mucho menos radicales. En ambos desaparece la apología de la disciplina y se reducen los tiempos de dedicación y el número de estudiantes académicos. A pesar de que en el documento finalmente aprobado no se dice nada respecto a la creación de la Academia de Matemáticas en el Collegio Romano, parece evidente que Clavius actuó como formador de profesores de matemáticas aunque no se crease formalmente dicha academia. Ello está acreditado por el buen número de matemáticos formados en esos años en el Collegio Romano que ejercieron su magisterio en otros lugares²⁹. Al ya citado Mateo Ricci (1552-1610), quien introdujo Euclides en China, pueden añadirse Christopher Grienberger (1564-1636)

26 La referencia a Clavius, sin citarlo por su nombre, es clarísima: el Santo Padre le había encomendado la tarea de reformar el calendario. De sus trabajos surgió el calendario gregoriano que todavía usamos hoy.

27 La idea es que estudien sólo matemáticas durante dos años y, en el tercer curso, las combinen con la teología.

28 De hecho, es muy posible que Clavius ya estuviese haciendo este trabajo de formador desde varios años antes [Feingold 2003, pp. 48]. Mateo Ricci (1552-1610), el introductor de Euclides en China, fue alumno del Collegio Romano (y de Clavius) entre 1572 y 1577, diez años antes del documento.

29 En [MacDonnell 1989] puede encontrarse una relación casi exhaustiva de los geómetras jesuitas, aunque no incluye una genealogía de los mismos.

continuador de Clavius en el Collegio Romano, Paul Guldin (1577-1643) enseñante en Viena y Graz, Christopher Scheiner (1575-1650) que enseñó en Alemania y mantuvo una larga controversia con Kepler sobre Óptica, Juan Bautista Villalpando (1552-1608) más conocido como arquitecto aplicando en este arte la geometría, Gregorio de St. Vincent (1584-1667), profesor en el poderoso colegio de Lovaina, etc. Esta colección de profesores se fue extendiendo por toda Europa como un mancha de aceite.

Precisamente una muestra de esta mancha de aceite reside en la formación de Jean André Tacquet (1612-1660)³⁰. El profesor de Tacquet en Lovaina durante los cursos de 1633/34 y 1634/35 fue Guillaume Boelmans (1603-1638) quien, a su vez, había sido discípulo del ya mencionado Gregorio St. Vincent, discípulo directo de Clavius en Roma³¹. Conviene reseñar que, a pesar de que St. Vincent es más conocido por sus aportaciones al cálculo³², tiene también una extensísima obra geométrica: el *Opus Geometricum posthumum* que, como su nombre indica fue publicado, una vez muerto el autor, en 1668. Del análisis de los manuscritos de St. Vincent, parece acreditada la participación de Boelmans en dicha edición³³. Por todo ello, la formación matemática (y geométrica en particular) de Tacquet fue considerable.

3. Los Elementos de Euclides: base para la geometría

Nuestra atención se centra en la geometría de los siglos XVI y XVII, que, al contrario del álgebra³⁴, no fue un área innovadora. El objetivo de los geómetras de la época, jesuítas o no, era la restauración del conocimiento griego que se había perdido durante la Edad Media³⁵. Desde finales del siglo XIII, el texto clásico de los Elementos había sido la traducción de Campanus de Novara procedente de fuentes árabes y que fue el primer libro de geometría que se dió a la imprenta en 1482. La primera traducción directa de fuentes griegas hecha por Bartolomeo Zamberto se publica en 1505 en Venecia y la edición princeps de Simon Grynnæus (en griego original) se publicó en 1533. Conjuntamente con esta edición,

30 Lo más parecido a una biografía de este personaje es un artículo de Bosmans de 1925 [Bosmans 1925]. También se pueden encontrar algunas indicaciones biográficas en [Bosmans 1927, pp. 66-69].

31 Ver [Looy 1980, pp. 280].

32 Ver [Meskens 1994] y [Dhombres 1993].

33 Hay que tener en cuenta que St. Vincent tuvo dos ataques de apoplejía en 1628 y 1659 que mermaron notablemente su capacidad creadora, por lo que los manuscritos del *Opus* son muy anteriores a su publicación [Looy 1980, pp. 281].

34 Es la época de Tartaglia (quien, por cierto, también publicó una traducción italiana de los Elementos en 1565), Cardano, Recorde, Bombelli, Viète, Napier, etc.

35 Ver [Homann 1983, pp. 245-246]. De hecho, las primeras reformas en la enseñanza de la geometría se producirán en el siglo XIX [Cajori 1910, pp. 200-201].

Grynnaeus incluyó el extenso Comentario al libro 1º de los Elementos de Proclo (411-485), que contenía interesantes reflexiones metamatemáticas desde un punto de vista platónico. Tal fue el interés de este comentario que fue traducido al latín por Francesco Barozzi y publicado en 1560. En 1572 aparece una nueva traducción comentada de los Elementos, la de Federico Commandino (1506-1575) por encargo del Duque de Urbino³⁶.

La edición de Clavius

La edición de Clavius de los Elementos (1574) obedece al sentido académico que tenía el autor de su trabajo en el Collegio Romano. Es muy probable que su fuente original fuera la traducción de Bartolomeo Zamberto (edición bi-lingüe de 1510) que Oronce Finé (1494-1555) había editado en París y que fue publicada al menos en tres ocasiones en vida de Finé (1536, 1544 y 1551)³⁷. Prueba de ello es que Clavius inicia su edición con 36 definiciones³⁸ que, son plenamente coincidentes (salvo cambios retóricos) con las 35 definiciones de la edición de Finé, salvo unas pocas excepciones:

- ▲ Finé introduce (def. 19) una definición de sector circular inferior al semicírculo, que no existe en Clavius.
- ▲ Clavius introduce (def. 35) una definición de paralelogramo, que no existe en Finé³⁹.
- ▲ Clavius introduce (def. 36) una definición de "diámetro de un paralelogramo" (diagonal) y de sus propiedades, que no existe en Finé.

No obstante, esta correlación se pierde, al menos en parte, en los postulados y nociones comunes: Mientras Finé introduce los cinco postulados tal como los conocemos hoy en día⁴⁰, Clavius sólo introduce los tres primeros (regla y compás) añadiendo un cuarto que más bien tiene apariencia de noción común: "A cualquier magnitud dada, se le puede añadir otra

36 Hemos referido las ediciones más influyentes, sin embargo, contemporáneamente, hubo otras ediciones a cargo de Petrus Ramus (1569), Candalla (1566) y Pelletier (1557 y 1572). Ver [Baldini 1993, pp. 30]. Para una relación (no exhaustiva) de las obras publicadas en el siglo XVII, ver [Kokomoor 1928].

37 Conviene tener presente que Oronce Finé fue muy probablemente profesor de los fundadores de la Compañía en la Universidad de París y no es descabellado pensar que, tanto Diego Laínez (primer general después de Ignacio) como Baltasar Torres (primer profesor de matemáticas en el Collegio Romano), ejerciesen alguna influencia sobre Clavius.

38 Las ediciones actuales de los Elementos, empiezan con 23 definiciones, 5 postulados y 5 (a veces 9) nociones comunes.

39 Esta definición es importante porque afirma la existencia de paralelogramos. Aunque no de rectángulos, que será el problema que abordará Saccheri.

40 El texto canónico de los Elementos fue establecido por Heiberg a finales del siglo XIX. La edición crítica que hemos utilizado es la de Bernard Vitrac por ser la más reciente [Euclides - Vitrac]. La traducción de Commandino tiene esta misma estructura por lo que la reasignación de Clavius parece proceder de François de Foix-Candale (Francisco Flusate Candalla) quien en su edición de los Elementos de 1566 dice que los postulados permiten construir figuras (regla y compás) mientras que las nociones comunes afirman algo sobre figuras ya construidas [Baldini 1993, pp. 28-29].

magnitud, tanto mayor como menor"⁴¹. Algo similar sucede con las nociones comunes: Ambos autores coinciden en las diez primeras⁴², aunque Finé es más parco en su texto, pero Clavius añade diez más hasta llegar a las veinte. De hecho, las nociones comunes 12 y 13 de Clavius son los postulados 4 y 5 de Finé (y de Heiberg). Ambos autores introducen la NC 5 a todas luces innecesaria⁴³ ya que puede deducirse de las restantes. Conviene, pues, repasar las adiciones de Clavius:

- ♣ NC 10 Clavius: "Dos líneas rectas no tienen uno y el mismo segmento en común"⁴⁴.
- ♣ NC 11 Clavius: "Es necesario que dos rectas concurrentes en un punto, se intersequen en dicho punto al prolongarse"⁴⁵.
- ♣ NC 12 y 13 Clavius: Como ya se ha dicho son los postulados 4 (igualdad de todos los ángulos rectos) y 5 (postulado de las paralelas) de Finé (y de Heiberg).
- ♣ NC 15, 16, 17 y 18: Se refieren a los excesos (defectos) que se obtienen al añadir magnitudes desiguales a magnitudes iguales o viceversa. De hecho son corolarios de la NC 4.
- ♣ NC 19: "Cualquier total es igual a la suma de todas sus partes"⁴⁶.
- ♣ NC 20: "Si un todo se dobla, lo obtenido es el doble de lo añadido"⁴⁷.

La organización de postulados y nociones comunes de ambos autores, no obedece a la idea euclídea de separar los principios lógicos genéricos (nociones comunes o axiomas) de los puramente geométricos (postulados) ya que tanto uno como otro, después de introducir las nueve nociones comunes tradicionales⁴⁸, agregan axiomas que son puramente geométricos: en Clavius las NC 10, 11, 12, 13 y 14 y en Finé la NC 10.

41 [Clavius 1612, pp 23].

42 Aunque la 10 de Finé [Fine 1551, pp. 7v] es la 14 de Clavius [Clavius 1612, pp. 25]: "Dos rectas no encierran un espacio". Esta afirmación es utilizada por el propio Euclides en la P4 aunque Heiberg lo considera una interpolación, igual que la NC9 [Euclides - Vitrac, pp. 201]. De hecho, si se considera (como hace Proclo) que una recta está enteramente determinada por dos de sus puntos esta afirmación es innecesaria [Euclides - Vitrac, pp. 179].

43 "Si a cosas desiguales se les restan cosas iguales, los restos son desiguales" [Clavius 1612, pp. 23] y [Fine 1551, pp. 7].

44 [Clavius 1612, pp. 24].

45 [Clavius 1612, pp. 24].

46 [Clavius 1612, pp. 26].

47 [Clavius 1612, pp 26].

48 Como ya se ha dicho, hoy en día se considera que las nociones comunes son 5 o 9, dependiendo si se considera que las NC 4, 5, 6 y 9 son interpolaciones o no. Para un análisis detallado ver [Euclides - Vitrac, pp. 178-184]

Otra similitud entre ambos textos es la división de las proposiciones entre "problemas" y "teoremas"⁴⁹: Mientras los primeros son tan sólo instrucciones de construcción (al final de las cuales hay que demostrar que lo construido es lo solicitado), los segundos son puras demostraciones que establecen verdades matemáticas como las de los axiomas o postulados, tal como explican ambos autores al finalizar la exposición de las Nociones Comunes⁵⁰. Así, por ejemplo, las proposiciones 1 y 2⁵¹ son consideradas y numeradas como "problema", mientras que las proposiciones 4 y 5⁵² son consideradas "teorema". Ambos autores siguen, pues, una doble numeración: la de las proposiciones (idéntica a la de la edición Heiberg) y la de problemas o teoremas⁵³: de esta forma, por ejemplo, las 48 proposiciones del libro primero se agrupan en 14 problemas y 34 teoremas, coincidentes en ambos autores. Esta doble numeración ya había sido usada por Proclo en su Comentario al Libro Primero, plenamente coincidente con las de Finé y Clavius.

Un estudio pormenorizado del Libro Primero nos indica que Clavius no se conforma con los comentarios de Finé, sino que los amplía y enriquece con nuevas reflexiones: su finalidad, aunque no abiertamente expresada, es la de escribir un libro que sirva como guía a los profesores de matemáticas que debían formarse en el Collegio Romano, para luego enseñar matemáticas en todos los colegios de la Orden. Así, muchas proposiciones se enriquecen con escolios y corolarios inexistentes en las obras anteriores; con observaciones de carácter práctico para resolver problemas constructivos; también añade Clavius comentarios y demostraciones alternativas de Apolonio⁵⁴, de Eudemo⁵⁵, de Filón⁵⁶, de Herón⁵⁷, de Menelao⁵⁸, de Nicomedes⁵⁹, de Proclo⁶⁰, de Pelletier⁶¹, de Pitágoras⁶², de Porfirio⁶³, de

49 De hecho, todas las traducciones de la época (la de Commandino, la de Tartaglia al italiano, etc.) siguen esta división heredada de Proclo.

50 Ver [Clavius 1612, pp. 27-28] y [Fine 1551, pp. 7v].

51 "Construir un triángulo rectángulo" y "Dibujar una recta igual a otra dada".

52 "Igualdad de triángulos cuando tienen dos lados y el ángulo incluido iguales" e "Igualdad de los ángulos en la base de un triángulo isósceles".

53 Así, por ejemplo, la Proposición 5 es, al propio tiempo, el Teorema 2; y la Proposición 9 es, simultáneamente, el Problema 4.

54 En la proposición 28 [Clavius 1612, pp. 49].

55 En la proposición 32 [Clavius 1612, pp. 56].

56 En las proposiciones 20 y 25 [Clavius 1612, pp. 43 y 46 respectivamente].

57 En la proposición 8 [Clavius 1612, pp. 34].

58 En la proposición 25 [Clavius 1612, pp. 46].

59 En la proposición 28 [Clavius 1612, pp. 49-50].

60 En las proposiciones 2, 3, 4, 6, 11, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 28, 31, 34, 37, 41, 43, 46, y 47 [Clavius 1612, pp. 30, 30, 30, 32, 37, 39, 40, 4., 41, 42, 43, 43, 45, 46, 48-53, 54, 61-62, 64, 71, 72, 74 y 76 respectivamente]

Teón⁶⁴, de Vitrubio⁶⁵, de Platón⁶⁶, de Campanus⁶⁷ o de Pappus⁶⁸. Para hacerse una idea de la cantidad de añadidos de Clavius, basta con constatar que el Libro Primero ocupa en la edición de Finé 53 páginas⁶⁹ mientras que la edición de Clavius ocupa 69⁷⁰ y ello sin tener en cuenta de que, a pesar de estar impresos ambos libros "in quarto", la tipografía utilizada en la edición de Clavius es mucho más pequeña, admitiendo más de 700 palabras por página, mientras que la de Finé no admite más de 400, incluyendo además el enunciado en griego de cada proposición. Es decir, más del doble de palabras en Clavius que en Finé para un solo libro. Ello nos indica la vastedad de los conocimientos puestos en juego por Clavius en su edición.

Es muy probable que Clavius tuviera la intención de escribir un libro de características parecidas para cada una de las ramas de las matemáticas⁷¹ y, quizá por ello, incluyó en éste un Prolegomena sobre las disciplinas matemáticas. Este Prolegomena resulta bastante interesante y es una lástima que no haya sido traducido en su integridad; se extiende a través de siete páginas⁷² y se divide en nueve apartados cuyos títulos son:

1. ¿Por qué se llaman así las Disciplinas Matemáticas?
2. División de las Disciplinas Matemáticas.
3. Inventores de las Disciplinas Matemáticas.
4. Nobleza y prestancia de las Ciencias Matemáticas.
5. De la varias utilidades de las Disciplinas Matemáticas.
6. Excelencia de Euclides y de la Geometría.
7. División de la Geometría y de los Elementos de Euclides.
8. Qué es un problema, qué un Teorema, qué una Proposición y qué un Lemma entre los matemáticos.

61 En las proposiciones 15 , 34 , 38 , 42 , 43 , 44, 45 y 47 [Clavius 1612, pp. 39, 60, 65, 71, 72, 73, 74 y 75 respectivamente]. Con Pelletier mantuvo Clavius una agria disputa sobre el ángulo de contacto (P16 L3) [Loget 2002, pp. 210-211] y [Maieru 1990].

62 En las proposiciones 32, 47 y 48 [Clavius 1612, pp. 56, 76 y 79 respectivamente].

63 En las proposiciones 14 y 20 [Clavius 1612, pp. 39 y 43 respectivamente].

64 En la proposición 24 [Clavius 1612, pp 46]. Esta es especialmente interesante porque no se halla en ediciones anteriores, ni siquiera en Proclo.

65 En la proposición 47 [Clavius 1612, pp. 76].

66 En la proposición 47 [Clavius 1612, pp. 76].

67 En las proposiciones 19, 32 y 39 [Clavius 1612, pp. 42, 57 y 66 respectivamente].

68 En las proposiciones 9, 34 y 47 [Clavius 1612, pp. 35, 61 y 79 respectivamente].

69 De la página 1r hasta la 27r con sus versos no numerados.

70 Desde la página 13 hasta la 81 inclusive.

71 Así lo afirma Knobloch [Knobloch 1998, pp. 351] entre otros.

72 Véase [Clavius 1612, pp. 3-9].

9. Qué son los Principios entre los matemáticos⁷³.

Clavius no entra directamente en la *quæstio*, pero no deja de citar a Barozzi⁷⁴, quien había defendido que las matemáticas tenían un estatus intermedio entre la sensación y el intelecto, por lo que debían ser consideradas como la primera de las ciencias, ya que ejercían una función mediadora entre la física y la metafísica. En este sentido es clara la influencia del Comentario de Proclo⁷⁵ al libro primero de los Elementos. Como se puede comprobar por los enunciados de las distintas partes del prolegomena, Clavius refleja en los mismos las principales inquietudes que los jesuitas van a introducir en su sistema educativo: la preminencia de la geometría, la inclusión de la astronomía, el sentido utilitario de la matemática, la necesidad de su conocimiento para otras disciplinas (fundamentalmente para la filosofía natural), etc. Pero no sólo eso, sino que está haciendo una defensa cerrada del uso de las matemáticas en el estudio de la naturaleza: Como puede verse, los últimos cuatro apartados están dedicados a la Geometría en particular. Clavius intenta demostrar que los elementos de la geometría son las partes elementales de las que están compuestas todas las realidades corporales.

La edición de Tacquet

Pertenece a una extendida tradición de divulgación de la obra euclídea mediante manuales y libros de texto de uso escolar. Esta tradición ya había nacido en el siglo XVI con autores como Flussatus Candalla (François de Foix, Comte de Candale, 1502-1594), el propio Oronce Finé (1494-1555), Johannes Buteo (1492?-1564,1572?), Jacques Peletier (1517-1582), etc., pero en el siglo XVII adquiere forma definitiva. Las obras inscritas en esta tradición tienen algunas características comunes: reducción de las demostraciones, eliminación de proposiciones (incluso de libros enteros) e introducción de símbolos para facilitar la comprensión. No obstante, algunos de ellos incluyen algunas creaciones nuevas. Durante el siglo XVII (además de la estudiada) pueden citarse obras de Isaac Barrow (1630-1677), del jesuita Claude-François Milliet de Chales (1621-1678) en lengua francesa con innumerables

⁷³ Curiosamente, en este apartado afirma que los principios matemáticos son de tres tipos: definiciones, peticiones o postulados y axiomas o nociones comunes. La diferencia entre los dos últimos es que los postulados son verdades propias de la ciencia objeto de estudio, mientras que los axiomas son verdades comunes a todas las ciencias [Clavius 1612, pp. 9]. Sin embargo, como ya hemos visto, no aplica consistentemente esta idea en su distribución de postulados y axiomas en la geometría.

⁷⁴ [Clavius 1612, pp. 3]. Sobre la obra de Francesco Barozzi ver [Giacobbe 1972-2].

⁷⁵ Como ya se ha dicho, Barozzi fue el primer traductor al latín de dicho comentario en 1560. La influencia del Comentario de Proclo ha sido estudiada por Kessler [Kessler 1995].

ediciones y cubriendo los mismos libros que Tacquet, del también jesuita Gaston Ignace Pardies (1636-1673) en lengua francesa y otras⁷⁶.

El libro de Tacquet es una muestra perfecta de esta tradición con más de treinta ediciones durante el siglo XVIII. Sólo contiene los libros I-VI y XI-XII de los Elementos originales, pero incluye material adicional de Arquímedes. Sus demostraciones son compendios, pero añade abundantes corolarios y escolios muy útiles desde el punto de vista pedagógico. Esta obra se distingue de las de su misma tradición por su orden y claridad. Al contrario que la edición de Clavius, se trata de un libro destinado a ser usado como manual por los alumnos de los colegios jesuitas.

Su planteamiento es netamente euclídeo partiendo de definiciones, postulados y axiomas (nociones comunes). Sin embargo, su contenido y ordenación tienen características propias que lo distinguen tanto de la edición canónica de Heiberg como de la edición de Clavius. Sumariamente pueden exponerse las siguientes (siguiendo la numeración Heiberg):

- ♣ En el excurso de las definiciones 2, 5 y 7 (línea, superficie y superficie plana) nos dice que podemos entenderlas generadas por un flujo de puntos, de líneas o de rectas respectivamente⁷⁷.
- ♣ A continuación de la definición 8 (ángulo) añade cuatro definiciones más: lados, vértice, igualdad y desigualdad⁷⁸.
- ♣ Omite la definición 13 (límite).
- ♣ En el excurso de la definición 18 (semicírculo) plantea la generación del círculo mediante el giro de un radio (flujo) sobre uno de sus extremos.
- ♣ Modifica sustancialmente la definición 23 (paralelas) sustituyendo la noción de no concurrencia por la de equidistancia.
- ♣ Incluye dos definiciones nuevas: diámetro (diagonal) de un paralelogramo y ángulo externo de una figura rectilínea.
- ♣ Desaparece el 4º postulado (igualdad de los ángulos rectos), que pasa a ser la Noción Común 10.
- ♣ Desaparece el 5º postulado (de las paralelas).

⁷⁶ No obstante, esta producción se irá alejando cada vez más de la estructura euclidiana al incorporar la perspectiva algebraica como resultado de la visión revolucionaria de Descartes [Davis 1995, pp. 212].

⁷⁷ Esta idea de entender las líneas generadas como un flujo de puntos ya había sido introducida por Clavius, quien en el excurso de la definición 2 dice: "lineam nil esse aliud, quam puncti fluxum" (la línea no es otra cosa que un flujo de puntos) [Clavius 1612, pp. 14]. No obstante, es muy posible que el influjo del cálculo haya ido consolidando esta idea desde la época de Clavius hasta hacerla unánime.

⁷⁸ Definiciones 9 a 12 [Tacquet 1683, pp. 4].

- ♣ Añade una noción común (NC 11) en la que afirma que las rectas paralelas tienen perpendiculares comunes (es decir: si una recta es perpendicular a una paralela, también lo será a la otra)⁷⁹. No obstante, antes de enunciar esta noción común, expone el 5º axioma euclídeo y afirma que no es axioma sino teorema (como ya habían dicho Gemino y Proclo) que demostrará en la proposición 31 del Libro I⁸⁰.
- ♣ Añade dos nuevas nociones comunes⁸¹:

 - ♣ NC 12: "Dos perpendiculares a unas paralelas determinan segmentos iguales en cada una de ellas".
 - ♣ NC 14: "Dos rectas no tienen un segmento en común y todas las líneas rectas (se supone que no paralelas, aunque no lo dice) se intersecan en un sólo punto".

Esta reorganización de los principios tiene al menos dos aspectos reseñables: la introducción del movimiento de las figuras geométricas y la preocupación por el postulado de las paralelas. Respecto a la primera cabe señalar que Euclides había sido muy cuidadoso con el tema del movimiento y lo excluye totalmente de su modelo⁸²; por ello incluye el 4º postulado que le evita tener que demostrar la congruencia de los ángulos rectos mediante una traslación. Este cuidado ya se había relajado con Clavius, quien, manteniendo las ideas euclídeas, nos habla en el excurso de la Definición 2 del movimiento (motu imaginario) de los puntos para formar una línea, "quam puncti fluxum"⁸³. Sobre esto, hay que tener presente que quizá la idea griega de movimiento no es totalmente coincidente con nuestra idea actual: para los griegos, el movimiento podía ser muchas cosas (incluso la corrupción y la generación) y, de ello, se deriva el cuidado euclídeo para evitar su irrupción en la geometría. Precaución que se irá desvaneciendo con el tiempo, al reservarse la noción de movimiento a algo puramente mecánico. Esta relajación, obliga a introducir principios de congruencia, como los que añade Tacquet a continuación de la Definición 8 sobre igualdad y desigualdad de los ángulos.

Numerosos ejemplares de la obra se encuentran por bibliotecas de toda Europa y de ellos hemos establecido que, como mínimo, el libro fue editado en los lugares y las fechas que se citan:

Lugar	Editor	Fechas	Num.edic.
<p>79 "Paralaleae lineae communi perpendiculari utuntur. Hoc est, recta, quae ad parallelarum unam perpendicularis, est quoque perpendicularis ad alteram" [Tacquet 1683, pp. 12].</p> <p>80 [Tacquet 1683, pp. 11-12].</p> <p>81 [Tacquet 1683, pp. 12].</p> <p>82 Salvo en P4 y P8 (igualdad de triángulos cuando tienen dos lados y un ángulo igual) en los que no tendrá reparo alguno en "aplicar" (significa ajustar, acomodar) un ángulo sobre otro. De hecho, por la NC 7, está autorizado a ello, aunque la utiliza en raras ocasiones.</p> <p>83 Se trata del ya comentado excurso de la Definición 2 [Clavius 1612, pp. 13-14].</p>			

Amberes	Jacobum Meursium	1654, 1665, 1672	3
Padua	Pietro M. Frambotti	1674	1
Amsterdam	Heynrich Wetstein	1683	1
Padua	Tipografía del seminario	1691, 1694, 1721	3
Amsterdam	Franciscum van der Plaat	1701	1
Cambridge	Cornelius Crownfield	1703, 1710, 1712	3
Londres	W. y J. Marshall	1705	1
Londres ⁸⁴	Roberts, Senex y Maxwell	1714	1
Londres	Senex y Taylor	1719	1
Amsterdam	P. de Coup	1725	1
Dublin	S. Fuller	1728	1
Padua	Giovanni Manfré	1729, 1738, 1751, 1754, 1772, 1783.	6
Wirceburg	J.J.C. Kleyer	1740	1
Milán	Francesco Agnelli	1741	1
Nápoles	Giuseppe A. Elia	1744, 1784	2
Roma	Monaldini y Mainardi	1745	1
Venecia	Joseph Bertella	1746	1
Londres	Ynnis, Longman, Shewell	1747	1
Venecia	Remondini	1756, 1762	2
Dublín	I. Jackson	1772	1
Venecia	Bassani	1781	1
Dublín	W. McKenzie	1785	1
Padua	Conzati	1789, 1801	2
Viena	Georgiu Vendote	1805	1

Lo cual hace un total de no menos de 38 ediciones que se extienden desde la primera edición de 1654, hasta la última (en griego moderno) de 1805. Curiosamente, no existe

⁸⁴ Esta edición y la siguiente son atribuidas a William Whiston (sucesor de Newton en la cátedra Lucasiana de Cambridge) a pesar de que en su página de título pone claramente "By the Learned Andrew Tacquet". Whiston es el traductor al inglés, aunque podría haber añadido algunos corolarios [Barrow-Green 2006, pp. 11].

ninguna edición hecha ni en Francia ni en España, sin embargo las bibliotecas francesas y españolas conservan numerosos ejemplares de este texto⁸⁵.

4. El problema de las paralelas en Clavius y en Tacquet

Como es conocido, Euclides no utiliza el 5º Postulado hasta la proposición 28 del Libro Primero⁸⁶. Este postulado ya debió ser debatido en la Grecia clásica, aunque no han llegado hasta nosotros estos debates; la prueba de ello es que el mismo Proclo propone una demostración de este postulado, recogida por Clavius en el escolio a la Proposición 28⁸⁷. Es natural que pudiera suscitar dudas, ante una redacción tan larga en contraposición a los cuatro anteriores, breves y claros y en contraposición, también, a otras proposiciones que son demostradas y que son incluso más obvias⁸⁸.

En un [anexo](#) se detallan las exposiciones de Clavius y Tacquet del conjunto del Libro Primero comparadas con el texto canónico de Euclides, para facilitar la comprensión de las ideas de cada uno de los autores.

Clavius, en primer lugar, recoge y explica correctamente la demostración de Proclo⁸⁹, que está basada en la siguiente premisa: "Si dos rectas que forman un ángulo se prolongan infinitamente, la distancia entre ambas excederá cualquier magnitud dada". No obstante, Clavius expresa su escepticismo sobre esta fórmula diciendo que Proclo necesita esta premisa pero, por otra parte, "Aristóteles ya ha demostrado que el mundo no es infinito en el Libro Primero del *De caelo*". Naturalmente, Clavius no puede aceptar el plato-nismo extremo de Proclo⁹⁰ que le permite aceptar alguna idea de infinito en sentido actual⁹¹.

Por eso Clavius busca una demostración alternativa basada en la equidistancia y establece también una premisa de la que dependerá toda la demostración: "La línea cuya totalidad de

85 En la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, por ejemplo, existen al menos tres ejemplares: Amsterdam, 1683; Roma, 1745 y Padua, 1754.

86 Aunque en la proposición 27 utiliza la definición de paralelas, estableciendo con ello su existencia y excluyendo, por tanto, toda posibilidad de geometría elíptica. Como ya advertirá Saccheri [Saccheri 1733, pp. 9], la existencia de paralelas depende de las proposiciones 16 y 17 del libro Primero. Ver capítulo 5.

87 Ver [Clavius 1612, pp. 48-49].

88 Basta con citar la P 15: "Si dos rectas se cortan, hacen los ángulos del vértice iguales entre sí".

89 Según [Maieru 1978, pp. 192] ésta es la única demostración que existe en la primera edición de Clavius (1574), quién la considera óptima. No obstante, en la edición de 1589 incluirá además su propia demostración que será la premisa más importante del trabajo de Saccheri [Maieru 1978, pp. 211] y [Maieru 1982].

90 Cosa que ya se encarga de precisar en el Prolegomena, diciendo que la doctrina platónica de la reminiscencia no está aceptada por la fe cristiana: quod tamen Christiana fides falsum esse perspicue docet [Clavius 1612, pp. A2].

91 Probablemente sea Proclo el primero en reflexionar sobre el sentido actual del infinito (y no meramente potencial, como defendían los aristotélicos) y de aceptarlo desde un punto de vista intelectual [Proclo, pp. 232].

puntos equidistan de una recta existente en el mismo plano, es recta"⁹². Clavius, sin pretender demostrarlo, da una larga explicación y acaba diciendo que "es claro como la luz del día", que "ninguna mente sana puede negarlo" y que "es mucho más fácil de asentir que el axioma 13 de Euclides" (5º postulado)⁹³. Lo que no se entiende es porqué no lo ha incluido entre los postulados si cumple todas estas condiciones. Los lemas que pone a continuación son consecuencia más o menos directa de este postulado:

- ▲ "Si una recta se mueve transversalmente siempre en ángulo recto sobre otra recta, entonces el otro extremo describirá una línea recta"⁹⁴. Nótese que es consistente con su idea de recta expresada en las definiciones (flujo de puntos).
- ▲ "Si sobre una recta se erigen dos perpendiculares iguales y se unen sus extremos con otra recta, todas las perpendiculares trazadas desde esta última a la primera serán iguales"⁹⁵. Nótese que, sin decirlo, está construyendo un rectángulo, cosa que Euclides no hace y que será el inicio del análisis de autores posteriores (Giordano, Saccheri, Lambert).
- ▲ "Si sobre una recta se erigen dos perpendiculares iguales y se unen sus extremos con otra recta, ésta última hará ángulo recto con ambas perpendiculares"⁹⁶. Nótese que sin el 5º Postulado puede demostrarse que ambos ángulos son iguales, pero nada más. Este será precisamente el punto de partida de Saccheri: ¿y si los ángulos no son rectos?⁹⁷
- ▲ "Si en dos rectas incide una tercera haciendo ángulo recto en una de ellas y agudo en la otra, las dos rectas distarán cada vez menos entre sí por la parte del ángulo agudo y por la otra parte cada vez distarán más entre sí"⁹⁸. Y de ello, ya puede colegir el 5º postulado.

Vemos, pues, que lo que ha hecho Clavius ha sido sustituir un postulado por otro equivalente.

Algo parecido hace Tacquet, con la única salvedad de que, consistentemente, incluye los dos postulados sustitutivos entre las Nociones Comunes⁹⁹. Se trata de las Nociones Comunes

92 [Clavius 1612, pp. 50].

93 [Clavius 1612, pp. 50].

94 [Clavius 1612, pp. 51].

95 [Clavius 1612, pp. 51].

96 [Clavius 1612, pp. 51].

97 Ver capítulo 5.

98 [Clavius 1612, pp. 52].

99 Ya se ha comentado con anterioridad, el escaso rigor de ambos autores en la distinción entre Postulado (puramente geométrico) y Noción Común (válido para todas las matemáticas y demás ciencias).

11 y 12 que ya hemos señalado ante-riormente. Con ellos, al acabar la demostración de la proposición 31, puede demostrar el 5º Postulado de la siguiente manera:

Demostración

Sean las rectas l y m . Por hipótesis, la suma de los ángulos α y β es menor a dos rectos.

Construimos la recta n paralela a l (por P31).

Entonces, α (por P29).

Asumiendo que l y m pueden prolongarse hasta el infinito¹⁰⁰, construimos una paralela a l en el punto P (por P31), de tal forma que sea mayor que α . Sea γ . ¿No está presuponiendo aquí el mismo postulado que propone Proclo? O sea, que l puede ser tan grande como queramos.

Tomemos, en la prolongación de l , α igual a γ . Unamos los dos puntos con una recta p .

Como que l y m son paralelas por construcción, entonces α y β son iguales (por P27). También serán iguales α y γ (por P4)

Entonces p es paralela a l (por P28). Y p también es paralela a m (por P30).

Como que p está en el interior del triángulo l y es paralela a uno de sus lados l , entonces necesariamente deberá intersectar a m , porque no puede escaparse de la paralela l , ni llegar a m (por NC14). C.Q.D.

El uso de las NC 11 y 12 es indirecto, ya que las ha utilizado en la demostración de la P27¹⁰¹ y usa esta proposición en la demostración de las proposiciones siguientes que son necesarias, todas y cada una de ellas, para esta demostración.

5. La idea de Saccheri

Al contrario que sus predecesores, el libro de Saccheri no es una edición de los Elementos. Está referido a ellos, naturalmente, pero ni glosa, ni comenta las proposiciones del primer libro de Euclides, sino que establece nuevas proposiciones, negando el 5º postulado con el fin de llegar a una contradicción. Y, con ello, demostrarlo. Los únicos matemáticos, aparte de Euclides, a los que hace referencia son Clavius¹⁰², Proclo¹⁰³, Borelli¹⁰⁴, Nasir al-Din al-Tusi¹⁰⁵, John Wallis¹⁰⁶ y Tales¹⁰⁷. No se trata, por tanto, de un libro que pretenda polemizar

100 "Assumo tanquam axioma per se noto, inter rectas AD, AX in infinitum productas duci posse aliquam ad AM parallelam, puta ZX, æqualis AR" [Tacquet 1683, pp. 35]. De hecho no es necesario prolongarlas hasta el infinito, sino que basta con escoger una prolongación finita suficiente que permita constriuir l .

101 Ver pàgina XII del Anexo. Evita el uso de P16 y P17 como hace Euclides.

102 En el Proemio al Lector, en los Escolio I y II de la P21 y en el Escolio del Lemma IV de la P33 [Saccheri 1733, pp. 5, 83, 91 y 201 respectivamente].

103 En el Escolio I de la P21 [Saccheri 1733, pp. 83].

104 En el Escolio II de la P21 [Saccheri 1733, pp. 87].

105 En el Escolio III de la P21 y en el Corolario I de la P25 [Saccheri 1733, pp. 101 y 137 respectivamente].

con las demostraciones anteriores, sino que su pretension es establecer la demostración definitiva.

En el prefacio, dice que Euclides no utiliza el postulado hasta la proposición 29, por lo que se debe estimar que las proposiciones anteriores son independientes del mismo. Por ello, en su demostración utilizará todas las definiciones, postulados y nociones comunes de Euclides (excepto el 5º postulado) más todos los teoremas de las proposiciones 1 a 26 excepto las proposiciones 16 y 17¹⁰⁸. ¿Cual es el motivo de esta restricción? Ya hemos visto que Proclo, en su demostración, no tiene ningún reparo en establecer un postulado que de alguna forma apela al infinito: la distancia entre los lados de un ángulo agudo puede llegar a ser más grande que cualquier magnitud dada. Sin embargo Clavius y Tacquet, con sus postulados, pretenden devolver el problema al ámbito de lo local, de lo determinado, de lo finito. Saccheri intuye que ello no es posible; no en vano han pasado casi cien años de progreso en matemática infinitesimal. Entonces, no puede aceptar proposiciones que, de alguna manera, dependen de la noción de infinito.

El libro está dividido en dos partes: en la primera (proposiciones 1 a 33) nos dice que demostrará el 5º postulado sin acudir a ninguna petición de principio como han hecho sus antecesores y, en la segunda (proposiciones 34 a 39), demostrará que la línea cuyos puntos son todos equidistantes de una recta dada, sólo puede ser una recta.

No detallamos el procedimiento de Saccheri por suficientemente conocido (construcción del cuadrilátero y discusión de la naturaleza de los ángulos en los vértices). Tan sólo nos limitamos a destacar que, a partir de la proposición 23¹⁰⁹, Saccheri estará analizando la posibilidad de existencia de rectas asintóticas (aunque nunca las llamará por ese nombre). Desde dicha proposición hasta el final de la primera parte, es donde reside la parte más interesante del libro, ya que, sin saberlo, demuestra algunos teoremas de la geometría no euclídea. Como [anexo](#), también reproducimos abreviadamente la proposición 33, con la que Saccheri se da por satisfecho y cree haber demostrado el 5º postulado.

6. Conclusión

Como ya hemos dicho, los siglos XVI y XVII no son una etapa creativa en el campo de la geometría, sobre todo si lo comparamos con los avances que se registrarán en álgebra y en

106 En el Escolio III de la P21 [Saccheri 1733, pp. 101].

107 En el Escolio del Lemma IV de la P33 [Saccheri 1733, pp. 201].

108 "Excepto cuando se refieran a triángulos de alguna forma restringidos" [Saccheri 1733, pp. 9].

109 [Saccheri 1733, pp. 117].

análisis. Sin embargo, lo que si existirá durante este periodo serán dos aspectos que serán fundamentales en los desarrollos posteriores: la recuperación de los textos clásicos griegos (al menos, de los que habían sobrevivido) y la difusión de los mismos. Ello significará la aparición de un pensamiento espacial concreto, útil para las otras ciencias y para la tecnología.

Hemos visto que el papel de los jesuitas en este segundo aspecto fue trascendental. Por ello no es de extrañar la abundante producción geométrica procedente de sus filas, que, aunque tenga escasa originalidad, tendrá unos efectos didácticos y propedéuticos de gran alcance.

También sabemos que dentro de toda esta producción, jesuítica o no, siempre existió una preocupación por el tema de las paralelas: en definitiva la única invocación al infinito que hay en Euclides es, precisamente, la definición de paralela. Preocupación que continuará, más acentuada, durante el siglo XVIII, pero de la que sólo se obtendrán analogías, balbuceos, ideas inconexas. No obstante, todas ellas tendrán su importancia en el desarrollo posterior.

Toda esta preocupación, no cristalizará en nuevos desarrollos hasta el siglo XIX con Bolyai, Lobachevski, Taurinus, Gauss y, sobre todo, Riemann. Pero esto es ya otra historia.

Bibliografía:

Textos primarios

1. [Clavius 1612]

Clavius, Cristophorus. Opera Mathematica V tomis distributa. Sumptibus Antonii Hierat, excudebat Reinhardus Eltz & Ioannes Volmari, Maguncia, 1611-1612. Edición facsímil de Olms-Weidmann. Hildesheim-Zurich-New York, 1999. También digitalizado por la Universidad de Notre Dame: <http://mathematics.library.nd.edu/clavius/>.

2. [Euclides - Vitrac]

Euclides. Les Éléments. Edición de Bernard Vitrac sobre el texto establecido por Heiberg. PUF. Paris, 1990 (1er vol.), 1994 (2o vol.), 1998 (3er vol.) y 2001 (4o vol.).

3. [Fine 1551]

Finé, Oronce. In sex priores libros Geometricorum elementorum Euclidis Megarensis demonstrationes, recens auctae, & emendatae; una cum ipsius Euclidis texto graeco, & interpretatione latina Bartholomei Zamberti Veneti. Omnia at sidem geometricam, per eundem Orontium recognita. Apud Reginaldum Calderium (Regnault Chaudière). Paris, 1551 (Tercera edición). Digitalizado por la Universidad de Tours: <http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/index.asp?numfiche=153>

4. [Heilbronner 1742]

Heilbronner, Johann Christoph. Historia Matheseos Universae. Impensis J. F. Gleditschii. Leipzig, 1742.

5. [Kluegel 1763]

Kluegel, Georg Simon. *Conatum Praecipuorum Theoriam Parallelarum Demonstrandi recensio*. Goetingen. Officina Schultziana, 1763. También digitalizado en <http://www.uni-koeln.de/ew-fak/Mathe/volkert/Mathematikgeschichte/quellen/kluegeb.htm>.

6. [Lambert 1786]

Lambert, Johann Heinrich. *Theorie der Parallellinien*. Leipziger Magazin für die reine und angewandte Mathematik. Leipzig. (1786) pp. 142-164 y 325-358. Reeditado en Engel-Stackel

7. [Montucla 1798]

Montucla, Jean Étienne. *Histoire des Mathématiques*. Chez Henry Agasse. Paris, 1798.

8. [Proclo]

Proclo. *Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*. Introducción, traducción y notas de Maria Timpanaro Cardini. Giardini Editore. Pisa, 1978.

9. [Saccheri 1733]

Saccheri, Girolamo. *Euclides ab omni naevo vindicatus*. Chelsea Publishing Co. New York, 1986. Editado y traducido por G.B. Halsted.

10. [Tacquet 1683]

Tacquet, Andrea. *Elementa Geometriae Planae ac solidae quibus accedunt selecta ex Archimede theoremata*. Apud Henricum Wetstenzu. Amsterdam, 1683.

Libros y artículos

1. [Baldini 1992]

Baldini, Ugo. *Legem Impone Subactis. Studi su Filosofia e Scienza dei Geuiti in Italia 1540-1632*. Bulzoni Editore. Roma, 1992.

2. [Baldini 1993]

Baldini, Ugo (ed.). *Christoph Clavius e l'attività scientifica dei gesuiti nell'età di Galileo*. Atti del Convegno Internazionale (Chieti, 28-30 aprile 1993). Bulzoni Editore. Roma, 1995.

3. [Barbera 1942]

Barbera, Mario S.I. *La Ratio Studiorum e la Parte Quarta delle Costituzioni della Compagnia di Gesù*. CEDAM. Padua, 1942.

4. [Barrow-Green 2006]

Barrow-Green, June. 'Much necessary for all sortes of men': 450 years of Euclid's *Elements* in English. *BSHM Bulletin*. Vol. 21 (2006). pp 2-25.

5. [Basso 1999]

Basso, Paola. *Filosofia e geometria. Lambert interpreti di Euclide*. La nuova Italia. Florencia, 1999.

6. [Biagioli 1989]

Biagioli, Mario. *The social status of italian mathematicians. 1450-1600*. *History of Science*. Vol. 27 Num. 1 (1989). pp 41-95

7. [Blum 2006]

Blum, Paul Richard. *Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the origins of Jesuit Science*. *Science & Education*. Vol. 15 (2006). pp 279-304.

8. [Bonola 1955]

Bonola, Roberto. *Non-Euclidean geometry: a critical and historical study of its development*. Dover. New York, 1955.

9. [Bosmans 1925]

Bosmans, H. *Le jésuite Mathématicien anversois André Tacquet (1612-1660). Le compas d'or*. *Bulletin trimestriel de la Société des Bibliophiles anversois*. 3eme année Num. 2 (1925). pp 63-87

10. [Bosmans 1927]

Bosmans, H. *Andre Tacquet (S.J.) et son traité d'Aritmethique theorique et pratique*. *Isis*. Vol. 9 Num. 1 (1927). pp 66-82

11. [Brizzi-Greci 2001]

Brizzi, Gian Paolo y Greci, Roberto (eds.). *Gesuiti e Università in Europa (secoli XVI-XVIII)*. *Atti del Convegno di Studi*. Parma dicembre 2001. CLUEB. Bologna, 2002.

12. [Cajori 1910]

Cajori, Florian. *Attempts made during the Eighteenth and Nineteenth Centuries to reform the teaching of Geometry*. *The American Mathematical Monthly*. Vol. 17 Num. 10 (1910). pp 181-201.

13. [Carugo-Crombie 1983]

Carugo, Adriano; Crombie, Alistair. *The Jesuits and Galileo's Ideas of Science and of Nature*. *Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze*. Vol. VIII. pp. 3-68.

14. [Cosentino 1971]

Cosentino, Giuseppe. *L'insegnamento delle Matematiche nei Collegi Gesuitici nell'Italia Settentrionale*. *Physis*. Vol. 13 (1971). pp. 205-217.

15. [Davis 1995]

Davis, Phillip J. *The rise, fall and possible transfiguration of Triangle Geometry: A mini history*. *The American mathematical monthly*. Vol. 102 Num. 3 (1995). pp 204-214

16. [Dear 1987]

Dear, Peter. *Jesuit mathematical science and the reconstitution of experience in the early Seventeenth Century*. *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 18 Num. 2 (1987). pp 133-175

17. [Dear 1995]

Dear, Peter. *Discipline & Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. The University of Chicago Press. Chicago, 1995.

18. [De Pace 1993]

De Pace, Anna. *Le matematiche e il mondo*. FrancoAngeli. Milan, 1993.

19. [Dhombres 1993]
Dhombres, Jean. Is one proof enough? Travels with a mathematician of the baroque period. *Educational Studies in Mathematics*. Vol. 24 (1993). pp. 401-419
20. [Donnelly 1982]
Donnelly, John Patrick SI. The Jesuit College at Padua. Growth, suppression, attempts of restoration: 1552-1606. *Archivum historicum Societatis Iesu*. Vol.51 (1982). pp 45-79.
21. [Dou 1992]
Dou, Albert. The "Corollarium II" to the proposition XXIII of Saccheri's Euclides. *Publicacions Matemàtiques*. Vol. 36 (1992). pp. 533-540.
22. [Engel-Stackel]
Engel, Friedrich; Stäckel, Paul. *Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis auf Gauss*. Teubner. Leipzig, 1895.
23. [Favino 2006]
Favino, Federica. Mathematics and Mathematicians at Sapienza University in Rome (XVII-XVIII Century). *Science & Education*. Vol. 15 No. 2-4 (2006). pp 357-392.
24. [Feingold 2003]
Feingold, Mordechai (ed.). *Jesuit Science and the Republic of Letters*. MIT Press. Cambridge, 2003.
25. [García Villoslada 1954]
García Villoslada, Ricardo S.I. *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*. Universidad Pontificia Gregoriana. Roma, 1954.
26. [Gatto 2006]
Gatto, Romano. Christoph Clavius'"Ordo servandus in addiscendis disciplinis mathematicis" and the teaching of mathematics in Jesuit Colleges at the beginning of the modern era. *Science & Education*. Vol. 15 (2006). pp.235-258.
27. [Giacobbe 1972-1]
Giacobbe, Giulio Cesare. Il "Commentarium de Certitudine Mathematicarum Disciplinarum" di Alessandro Piccolomini. *Physis*. Vol. 14 No. 2 (1972). pp. 162-193.
28. [Giacobbe 1972-2]
Giacobbe, Giulio Cesare. Francesco Barozzi e la "Quæstio de Certitudine Mathematicarum". *Physis*. Vol. 14 No 4 (1972). pp 357-374.
29. [Giacobbe 1973]
Giacobbe, Giulio Cesare. La riflessione metamatematica di Pietro Catena. *Physis*. Vol 15 No 2 (1975). pp 178-196.
30. [Giacobbe 1976]
Giacobbe, Giulio Cesare. Epigoni nel Seicento della "Quæstio de Certitudine Mathematicarum": Giuseppe Biancani. *Physis*. Vol18 No 1 (1976). pp. 5-40.
31. [Giacobbe 1977]

- Giacobbe, Giulio Cesare. Un Gesuita Progressista nella "Quæstio de Certitudine Mathematicarum" rinascimentale: Benito Pereyra. *Physis*. Vol. 19 No. 1 (1977). pp. 51-86.
32. [Giard 1993]
- Giard, Luce. Le Collège Romain: la diffusion de la science (1570-1620) dans le réseau jésuite. XIXth International Congress of History of Science. Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 1993. pp. 243-249.
33. [Homann 1983]
- Homann, Frederick A. SI. Christopher Clavius and the Renaissance of Euclidean Geometry. *Archivum historicum Societatis Iesu*. Vol. 52 (1983). pp 233-246.
34. [Julia 1996]
- Julia, Dominique. Généalogie de la "Ratio Studiorum". En Giard, Luce y de Vaucelles, Louis (eds.). *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640*. Editions Jérôme Millon. Grenoble, 1996.
35. [Karpinski 1928]
- Karpinski, L.C., Kokomoor, F.W. The teaching of elementary Geometry in the Seventeenth Century. *Isis*. Vol. 10 Num. 1 (1928). pp 21-32.
36. [Kessler 1995]
- Kessler, Eckhard. Clavius entre Proclus et Descartes. en Giard, Luce, ed. *Les jésuites à la Renaissance*. PUF. Paris, 1995. pp 285-308.
37. [Knobloch 1998]
- Knobloch, Eberhard. Sur la vie et l'oeuvre de Cristophore Clavius (1538-1612). *Revue d'Histoire des Sciences*. Vol. 41 No. 3-4. pp. 331-356.
38. [Kokomoor 1928]
- Kokomoor, F.W. The distinctive features of Seventeenth Century Geometry. *Isis*. Vol. 10 Num. 2 (1928). pp 367-415
39. [Loget 2002]
- Loget, François. Wallis entre Hobbes et Newton. La question de l'angle de contact chez les anglais. *Revue d'Histoire des Sciences*. Vol. 8 (2002). pp 207-262
40. [Looy 1980]
- Looy, Herman van. Chronologie et analyse des manuscrits mathématiques de Grégoire de Saint-Vincent (1584-1667). *Archivum historicum Societatis Iesu*. Vol. 49 (1980). pp 279-303
41. [MacDonnell 1976]
- MacDonnell, Joseph SI. Jesuit mathematicians before the suppression. *Archivum historicum Societatis Iesu*. Vol. 45 (1976). pp 139-148
42. [MacDonnell 1989]
- MacDonnell, Joseph SI. *Jesuit Geometers*. The Institute of Jesuit Sources. St. Louis, Missouri, 1989.
43. [Maierù 1978]

- Maierù, Luigi. Il quinto postulato euclideo in Cristoforo Clavio. *Physis*. Vol. 20 (1978). pp. 191-212.
44. [Maierù 1982]
- Maierù, Luigi. Il quinto postulato euclideo da C. Clavio (1589) a G. Saccheri (1733). *Archive for History of Exact Sciences*. Vol. 27 Num. 4 (1982). pp 297-334
45. [Maierù 1990]
- Maierù, Luigi. "... in Christophorum Clavium de contactu linearum apologia" Considerazioni attorno alla polemica fra Peletier e Clavio circa l'angolo di contatto (1579-1589). *Archive for History of Exact Sciences*. Vol. 41 Num. 2 (1990). pp 115-137
46. [Mancosu 1992]
- Mancosu, Paolo. Aristotelian logic and Eucliden mathematics: Seventeenth Century developments of the *Quaestio de certitudine mathematicarum*. *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol 23 Num. 2 (1992). pp 241-265.
47. [Mancosu 1996]
- Mancosu, Paolo. *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the seventeenth century*. Oxford University Press. New York, 1996.
48. [Meskens 1994]
- Meskens, Ad. Gregory of Saint Vincent: a pioneer of the calculus. *The Mathematical Gazette*. Vol. 78 No 483. pp. 315-319.
49. [Romano 1999]
- Romano, Antonella. *La Contre-réforme mathématique: Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*. Ecole française de Rome. Roma, 1999.
50. [Romano 2004]
- Romano, Antonella. Réflexions sur la construction d'un champ disciplinaire: les mathématiques dans l'institution jésuite à la Renaissance. *Paedagogica Historica*. Vol. 40 No 3 (2004)pp. 245-259.
51. [Rozenfeld 1988]
- Rozenfeld, Boris Abramovich. *A history of non-Euclidean Geometry*. Springer Verlag. New York, 1988.
52. [Sarton 1949]
- Sarton, George. An Appeal for the Republication in Book Form of Father Bosmans' *Studies on Belgian Mathematics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. *Isis*, Vol. 40 No. 1 (Feb 1949), pp. 3-6.
53. [Scaduto 1948]
- Scaduto, Mario SI. Le origini dell'Università di Messina (A proposito del quarto centenario). *Archivum historicum Societatis Iesu*. Vol. 17 (1948). pp 102-159
54. [Scaduto 1949]
- Scaduto, Mario SI. Il matematico Francesco Maurolico e i Gesuiti. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Vol 18 (1949). pp. 126-141.

55. [Smolarski 2002]

Smolarski, Dennis C. The Jesuit Ratio Studiorum, Christopher Clavius, and the Study of Mathematical Sciences in Universities. *Science in context*. Vol. 15 No. 3 (2002), pp 447-470.

56. [Smolarski 2002-1]

Smolarski, Dennis C. Teaching Mathematics in the Seventeenth and Twenty-First Centuries. *Mathematics Magazine*. Vol. 75 Num. 4 (2002). pp 256-262.

57. [Udias 2000]

Udías Vallina, Agustín. Contribución de los jesuitas a la ciencia en los siglos XVI al XVIII. *Arbor*. Vol. 167 No 657 (2000). pp. 207-228.

58. [Wallace 1984]

Wallace, William A. Galileo and his sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science. Princeton University Press. New Jersey, 1984.

59. [Wallace 1991]

Wallace, William A. Galileo, the Jesuits and the medieval Aristotle. Ashgate Variorum. Aldershot, 1999.

60. [Wilks 1990]

Wilks, Yorick. Christopher Clavius and the classification of sciences. *Synthese*. Vol. 83 No 3 (1990). pp 293-300.

De la verdad de la esencia. Un pensar sobre el humanismo en Heidegger

Samuel Navas Sánchez

“Enfermó el hombre de achaque de sí mismo. Despertósele una fiebre maligna de concupiscencias, adelantándosele cada día los crecimientos de sus desordenadas pasiones. Sobrevinole un agudo dolor de agravios y sentimientos: tenía postrado el apetito para todo lo bueno y el pulso con intercadencias en la virtud. Abrasábase en lo interior de malos afectos, y tenía los extremos fríos para toda obra buena; rabiaba la sed de sus desarreglados apetitos, con grande amargura de murmuración; secábasele la lengua para la verdad, síntomas todos mortales...”
Baltasar Gracián, “El Criticón”

Mucho antes del comienzo de la civilización y de la historia occidental, e incluso de las primeras agrupaciones tribales, hubo un extraño brote de luz que emergió de las turbias aguas que inundaban al hombre en su condición de animal, para perpetuarse por encima de lamentos que angustiaban su devenir por el cuidado de una existencia que empujaba su esencia a la apertura de huecos donde habitar su eterno descanso. Este hueco, desenterraba un claro ofreciendo la morada de un mundo que sustentaba la verdad de su esencia, al descubrir la verdad misma como presencia en dicho claro. Una verdad a la que llamaban *Alètheia*, que todavía no necesitaba de un mundo donde ubicarse, que esparcía libremente sus raíces, queriendo así otorgar una estancia al mundo como espacio abierto a lo insólito y extraordinario. Ya Heráclito, guardándose del frío invernal que asolaba aquellas lejanas tierras, rememoraba en su remota cabaña de Efeso, como hospedaba a los forasteros bajo el calor acogedor de lo cotidiano, de lo más cercano; a la luz de la llama que encendía lo más próximo, lo más cercano. Pues ya sabía, que solamente de esta proximidad podrían nacer los primeros tallos que desvelaran la divina flor que Heidegger vislumbró en el *Dasein*. Esta cercanía, no remite a un pasado o a un futuro, ni siquiera puede iluminar su permanencia, sino que procede del abismo que abre las puertas al mundo liberando las enseñanzas e instrucciones de unos anónimos dioses; los cuales, vuelan fugazmente sin un cielo donde acomodar eso que llamamos trascendencia.

El origen de este claro, no se presenta como un antes y un después de lo iluminado por él, sino que advierte su posición entregándose al lenguaje mismo, como un don que incita a pensar, solamente, por y para él. Pero claro, este pensar nos acerca por el hecho mismo de pensar, a un actuar al margen de toda condición teleológica; e incluso, a liberarnos de cualquier efecto que pudiera predicarse de la acción que surge del pensarse desistiendo de esta verdad que aclara todo movimiento proveniente del despertar a la llamada misma que

interpela todo pensar. Por ello, su origen ni está delimitado ni tampoco tiene fin alguno, sino que a su propia manifestación en la esencia del actuar, lo celebramos como acontecimiento.

Esta verdad que acontece en el claro, no se experimenta como comunicación positiva entre hombres, ni tampoco adolece por no participar en el mundo de las cosas; sino que precisamente, adviene como un reflejo motivado por el rostro amable y complaciente que suspira por respirar los aires que alientan el deseo de aspirar a un instante de eternidad. Mostrándose abiertamente, en el torso de las sombras originadas tras la aparición del suave velo que las descubre, moldeando su esencia en un actuar, en un movimiento de afirmación libre de toda sospecha perpetuada por invidentes que rastrean un mundo anclado en la contingencia práctica de la producción, y su pragmática banalidad.

Una banalidad, que se palpa en el mercado de la opinión pública en su pueril gatear por el tronco otoñal de lo afamado, contribuyendo, de esta manera, a una demanda de etiquetado que consuma un movimiento que logre reunir los suficientes adeptos para su mantenimiento en la cúspide de lo aclamado. El problema de la banalidad aquí planteado, no reside en la escalada misma hacia el puesto ideológico que cubra las necesidades urgentes de una población estancada en el desánimo, ni tampoco en la aseveración intempestiva de verdades veneradas comúnmente, sino que habita en la propia búsqueda de sentido sobre aquello que no has encontrado; perdiendo así, la capacidad de reencontrarse uno consigo mismo, con su propia esencia.

Esencia, que se desvanece dentro de la continua uniformidad de un enajenado mundo. Un mundo, tendido estos días a concebirse como factor constituyente de una red global que identifique a las personas dentro de un mismo dominio. Con ello, se procura alcanzar una comunicación a gran escala, propia de viajeros poco expuestos a cualquier tropiezo por la inclemencia de un clima que no se ocupe del tiempo. A partir de aquí, se recrea una marcha obstinada hacia parajes donde habitan los supuestos interrogantes que asolan a la humanidad en su trayecto hacia sí misma; convirtiendo este trayecto, en algo fuera de toda duda; pues advierte la necesidad que todo hombre tiene de reflejarse en el espejo de la absoluta subjetividad. Pero es el marco de esta misma subjetividad, la que arrastra consigo las innumerables decepciones; todas ellas, envueltas ante descabros frontales contra lejanos molinos situados en el horizonte de la realidad. Trotando así, con la amargura que sube a lomos de la desdicha del caballo de la ilusión; renegando a un segundo plano, la veracidad misma que le une al sentimiento de un escudero que soporta sus andanzas como mula de labriego, surcando, realmente, la tierra de ese trayecto hacia la ínsula donde mora la esencia de la hazaña que conquista el anhelado trono de la humanidad.

Ya en la Grecia clásica, se olvidaron todos los grandes maestros, de ofrecerse a la ignominia de titular al pensamiento bajo el ilustrado paraguas de la razón omnisciente. Dicha razón, ubica según la necesidad que objetive sus requisitos, adaptados, históricamente, a ceptos que articulan el agravio mismo a la auténtica libertad. Libertad, que para los griegos, es regida por los cánones elementales de la lluvia que empapa nuestra propia capacidad individual. Fundamentando, de este modo, todo tipo de esencia a un saber que se ama a sí mismo; queriendo asemejar sus actos, a la tierra misma de la que brotan y espigan sus ideas. Llamando a este equilibrio que nace entre el agua, la tierra, y el cielo, con una palabra que responde a la concordia de todo pensamiento: La aristotélica *Ousia*.

En Grecia se pensaba para abrir un nuevo espacio al lenguaje, se intentaba procurarle un exclusivo ámbito donde ejercer su función. Este factor de privilegio otorgado como *Lògos*, resultaba indispensable, ya que contenía desde sí todo aquello que diferenciaba al hombre del resto de los entes naturales. El lenguaje, así entendido, posibilitaba la urgencia vital de inscribirse a un nuevo mundo completamente independiente. Esta independencia, operaba al margen de la facticidad experimental que promovía la técnica sugerente de los utensilios manuales. De la misma forma, el lenguaje no se concebía como rasgo acreditador de un sujeto en cuestión, tampoco rendía cuentas a la dictadura de la opinión pública en su afán dominante; sino que se objetivaba, filialmente, bajo el esplendor artístico de la *Paideia*.

Posteriormente, y en sincronía con el pasado, los romanos encontraron su esencia en el encuentro cultural con la Grecia tardía. De este encuentro antropológico, surgió el enlace que le mantuvo unido al calor de una nueva familia; festejando este evento, con el júbilo de una boda a la que apellidaron como humanidad.

Una vez hubo pasado un tiempo prudente, el nuevo matrimonio no tardo en mostrar el nacimiento del tan ansiado y buscado primogénito que pudiera dar origen a sus deseos. Deseos, que se transformaron propiamente, en la esencia más pura que engalanó un proyecto al que los más sabios del lugar lograron bautizar como *Paideia*.

El resurgir de este espíritu se entiende como una superación vital de la esencia humana frente a la esencia animal. El fáustico hombre moderno, al igual que el hombre clásico, surge de esta misma superación, pero con la diferencia de que sus deseos vitales no nacen del placentero seno de la madre *Phùsis*, sino de la subjetividad de un proyecto que atiende a las necesidades objetivas del hombre en su calidad de portador de unos ideales; los cuales, una vez hayan sido orientados hacia el absoluto, desterrarán a la vieja *Phùsis* al asilo de los trofeos que enmarcan el arrojamiento de su naturaleza hostil.

Un hombre, el moderno, criado en el orfanato de la existencia, y angustiado, de la misma manera, por recuerdos que lloran su hambre de inmortalidad. Un hombre, el moderno, que renace sin una educación fraternal; sin un abrazo que lo cobije de la intemperie de una soledad extática, vacía de la esencia que le une a la verdad. Un hombre, el moderno, desamparado por su ansia de construir la realidad entre gritos de atención; entre dolores, que plasman el sentir de lo olvidado en lo más profundo de su corazón. Un hombre, el moderno, que no tuvo un encuentro con el pasado, que no sabía de la vecindad del lenguaje; aislándose, de esta manera, en la metafísica solipsista de sus creencias. Un hombre, el moderno, sin una educación donde fundamentar sus logros, sin un campo donde cultivar sus éxitos; sin más herencia, que una razón a la que adorar más allá del ego de su descendencia.

Pero, ¿de dónde viene este culto a la razón? Evidentemente, no hace falta pensar mucho para saber que en todo culto se hace religión. Por ello, la modernidad no nace de un encuentro con el pasado, sino más bien de una huída, desertando de la cruzada contra los intereses de un mando que litigaba todo juicio a la sumisión formal de una medianía servil; sumisa a la obediencia de un proyecto acabado, con la única razón que la otorgada por el ruego a la conservación de sus propios rezos. Estas plegarias divisaron el mundo de la otra verdad, esa verdad clasificada por Aristóteles para ordenar objetivamente lo desvelado. La misma verdad que tocó tierra acordando la afirmación de sus oraciones, desembarcando en el puerto donde se ancla el presente en un momento futuro; en un momento de recuerdo olvidado por la brújula que señala el rumbo enunciado hacia la adecuación. La modernidad, adoptó en su destierro, la verdad de este testigo substantivándolo como razón; con el consuelo, de apartar de sí, la impureza que supone el castigo de pisar un cielo, mitificado por una servidumbre estancada en el recuento de ángeles entre nubes salpicadas por el llanto del perdón.

Pero, ¿por qué esta ruptura; este radical abandono de la historia expresado posteriormente, de manera simbólica, en la revolución francesa?

Toda religión mira siempre a un más allá, en alas a un futuro mundano o supra-terrenal, siendo para este caso lo mismo. No advierte el presente en función de éste, es decir, como contenido de una cercanía, sino que incita a la valoración progresiva de cada acto en favor de alguna utilidad plausible para la salvación de un proyecto metafísico, denominado unas veces como cielo, otras como paraíso, otras como humanidad, y a veces incluso es nombrado como espíritu absoluto (En fin, el orden de los factores no altera el producto). Este desarrollo hacia el fin deseado, es posible gracias a un pensamiento que parte de la base metafísica de que todo hombre se encuentra perdido en su condición animal; de ahí, esa búsqueda incesante de un mundo donde dar sentido a la historia como única diferencia esencial respecto a las demás

entidades naturales. Es entonces la religión, al igual que la ciencia, un tronco que apoya nuestros anhelos de ascender a la copa de un árbol desde donde poder acercar nuestra mirada a la manzana de la inmortalidad. La única diferencia consiste en el método utilizado, es decir, la religión usa unos pequeños catalejos para divisar la tierra prometida, y la ciencia se hace valer de unos grandes radiotelescopios para observar su universo particular.

Lo sorprendente del asunto es pensar como el hecho mismo cristiano, en su glorificación simbólica de conducta, consigue encandilar multitud de sociedades a un único mundo, regido en este caso por la providencia. Por lo tanto, la consiguiente creación del monoteísmo como manifestación de toda religión, ayudó de cierta manera, y en algunas circunstancias, al fenómeno de la integración humana en sus diferentes relaciones coyunturales de mutua identificación entre iguales. Sólo por esto, en las religiones monoteístas puede procederse en un nuevo sentido, quizás más fronterizo y extrapolado del término, al hablar de humanidad. Por ello, todas las religiones monoteístas nos predicán dos naturalezas humanas, una relacionada con el cuerpo y la otra con el alma, y de la disputa entre ambas surge el espíritu que hace posible la redención. Este tipo de humanismo visto como reflejo en el espejo de la salvación, se ve limitado en su acepción, pues no necesita de un público para escenificarse como tragedia en el gran teatro de la pasión, sino que protagoniza un amor privado motivado por el ardiente aplauso de la divinidad.

El hecho de que la religión provoque unión de comunidades, formas de vida a partir de ciertos dogmas, y relaciones sociales complejas una vez alcanza cierta extensión, me resulta chocante; pues el sentido de toda religión no está regido por el clamor popular, ni tampoco por la oportuna burocratización de sus pareceres, sino por la necesidad antropológica de un acercamiento individual hacia todo aquello que nunca obtendremos de la tierra que profesa nuestras debilidades; ya que jamás, ningún hombre podrá regalarnos la preciada anunciación del misterio que desgarró el sufrimiento de la encarnación. Pero lo contradictorio del asunto, surge cuando de la pregunta trascendental por el origen del sufrimiento humano, se responde con la inmanencia humillante del dolor, del castigo predicante en pro de la divinidad, en una catástrofe intelectual que ha provocado el rechazo absoluto de la llamada modernidad.

Aunque toda religión sana se fundamenta en el hombre como “animal racional”, la transición que se hizo del cristianismo a la escolástica medieval, quizás no fue lo idónea, pues se desvirtuó de cierta forma el pensamiento griego. Forjándose de esta manera, la espada de una adecuación acaparadora, completamente alejada de la esencia del *Lògos* que dinámicamente fluye por las aguas templadas para el río de su bienestar. Un *Lògos*, amante y amado, ataviado suavemente por la elegancia de una alegre sonrisa conquistada en el hermoso

templo que nos mece; que nos recuerda y alimenta del fundamento como sentido mismo de la auténtica libertad.

Pensar el humanismo desde la modernidad, supone aferrarse a la interpretación de los conceptos libertad y naturaleza del hombre. No es fácil decidirse por una definición objetiva para cada uno de ellos, ni tampoco resulta convincente que nos atengamos a una lucha en favor de alguna de las diferentes concepciones; aunque presagiamos, a partir de alguna de ellas, un fin generoso que culmine en la liberación de alguna cosmovisión clave para la pérdida de una convivencia fatua. No resulta convincente, por el simple hecho de que la búsqueda de una patria común donde descansar nuestros designios, no avala una paz duradera; es más, todo producto comprado en guerra tiende a encarecerse una vez acabada ésta ¿Y a quién le gusta vender por debajo de su precio? Esto ya lo vaticinaron los célebres poetas, entregando toda su esencia al triste amargor del alma, con la finura propia de unas lágrimas que yacen su amor a los ojos del alba.

Pensemos ahora en la materialización del hegelianismo, es decir, refugiémonos en las trincheras del marxismo ¿Acaso no todo proceso dialéctico sucumbe en el frente? ¿O es que hay algún osado que se atreva a plantar bandera allí donde caen los dioses de la firme permanencia? La Tierra misma es bipolar, todo tiende a localizarse en alguno de sus hemisferios, es decir, no hay ecuador que acoja una paz perpetua mientras sigamos viajando en globos que asciendan por el calor oxigenado de la contingencia.

Explicar este desterramiento cultural que sufre el hombre moderno, eleva el pensamiento a la cuna que mece el materialismo, ensoñándolo en el exilio teórico de una patria abandonada por los desheredados trabajadores, que como vemos, se unieron brillantemente para escribir la concepción materialista de la historia. Este proyecto internacional, puede verse también desde la óptica de un humanismo, en lo que se refiere a la ecuanimidad de todo hombre frente a una sociedad que garantiza la repartición equitativa de prendas básicas para el desarrollo de su seguridad. Pero el problema del marxismo, estriba en pensar la condición humana como producto de una educación homogénea, la cual representa sus doctrinas en función de los organismos que la avalan. Cocinar con estos ingredientes, supone desechar al tarro de las esencias cualquier condimento que procure un sabor distinto al que marca la receta de un plato, que en este caso, es guisado para paladares hambrientos de la saña producida por la enajenación.

El socialismo científico, la verdad como sistema ¿Acaso hay verdad en algún sistema? Los sistemas no son condición de verdad mas que de ellos mismos; tampoco disponen de carga moral (en referencia a M. Foucault); se valen del poder para condicionar cualquier valor que

sustente todo aquello que realmente les proporcione un beneficio estructural, es decir, condicionan toda realidad en función de objetivos que marquen el límite de su permanencia. Y una vez alcanzan globalmente sus objetivos (como es el caso capitalista), el sistema se invierte sobre sí mismo para personificarse como un objeto más al servicio intrínseco de las fuerzas que anulan toda subjetividad ¿Hay entonces alguna diferencia, en lo que choca en esencia, entre la globalización capitalista y la degeneración burocrática soviética? En fin, dame pan y dime tonto.

Hacer una lectura profunda del marxismo en estos días, supone entender la esencia del materialismo no a partir de la historia dialéctica de una lucha de contrarios, la cual conlleve a un supuesto desarrollo endógeno arropado por el sustento de las necesidades primarias; sino como una afirmación del hombre en base a lo que verdaderamente subyace dentro del espíritu de una idea. Idea, que promulgó el colectivismo en favor de una lucha social como expropiación de toda enajenación individual, para convertirla, en un producto más, al servicio óptimo de un trabajo común donde almacenar el sufrimiento acumulado durante siglos: Aunque, por así decirlo, no hay mayor fracaso que el panteísmo escatológico objetivado desde la esencia; el mundo, en verdad, no pertenece exclusivamente al arado que labra la tierra.

Ya se advirtió en el *Dasein* que la verdad originaria no está fuera, en los objetos; ni tampoco se encuentra dentro, en el sujeto; sino que es ella misma la que actúa como llamada que interpela al nexo y margen de unión entre ese ente que es el hombre en cuanto ente, en su interacción específica con las cosas que posteriormente se objetivan en el mundo. Siendo, de esta manera, una verdad que opera como acción de un instante dado en gerundio; arrojando su carácter esencial a un mundo en el que se cuida proyectando su presencia entre lo ente; posibilitando así, una facticidad que se abre paso al compás de un baile que íntima su compañía mezclándose con el fruto caído del árbol que sustenta el nido de la sin razón.

Pensemos la oración siguiente: “La esencia del *Dasein* reside en su ex-sistencia”. Y comparémosla con el emblema del etiquetado existencialista: “La existencia precede a la esencia”. Como vemos, el existencialismo invierte dos conceptos metafísicos en una relación de linealidad temporal, con la intención, de poder valorar la primacía de alguno de ellos (en este caso la existencia) para poder subyugar un movimiento que localice el trayecto de la llamada esencia en sus diferentes vertientes. Otorgando a este principio existencial que nos obliga desplazarnos coherentemente por alguno de los caminos de la esencia, el calificativo de libertad obligada. Esta expresión que condena al hombre a ser libre, ya implica una substantivación de la libertad, debido al pinchazo de moralina que recibe de su condenación;

con la consiguiente contradicción esencial que se produce al incurrir en una afirmación del consecuente al negar el fundamento que le antecede, es decir, se basa lógicamente en una implicación tautológica de dos términos (existencia y esencia) sin delimitar donde empieza uno y donde acaba el otro; en un juego de palabras más propio para el entretenimiento de monjes medievales, pues para nada obedece al transcurso diacrónico que liga históricamente este par de conceptos. Esta nueva inyección que nos vacuna de todo dios, hasta incluso de nosotros mismos, me recuerda a la catadura de manzana propuesta ya en el lejano jardín del edén, donde surgió esta nueva y extraña condenación original a la vergüenza y a la ciencia. Esto permite la confesión de una ideología con la que determinar una especie de proceso cultural para poder ubicar los parámetros de un supuesto humanismo, que en realidad no se aleja mucho de las convicciones y creencias populares. Pero el problema se encuentra en que tanto el concepto de existencia, como el de esencia, no tienen un dominio claro de definición, es más, sus límites conceptuales están en continua comunicación con numerosos conceptos tanto del dominio de lo creóntico, como del campo abierto que domina lo más intencional y subjetivo. Por consiguiente, la única salida lógica que podemos darlos, es una reducción fenomenológica que los obligue a sintetizarse en un momento o instante de ejecución a partir del *Dasein*, como medio que los avala dentro de la llamada casa del lenguaje. Esta reducción fenomenológica, debido a la falta de salidas después de la inversión que llevo a cabo F. Nietzsche en su metafísica, casualmente, o necesariamente, coincide históricamente con la hecatombe cultural de todo el proyecto ilustrado a partir de la segunda guerra mundial. Por ello Heidegger no se atreve a hablar de humanismo en el *Dasein*, pues éste no es un proyecto humano, sino más bien una proyección arrojada al tiempo que permita una vuelta o giro (*Kehre*), curvando el presente sobre sí mismo en una actualidad que nos permita concebir el instante clave donde la tensión entre el pasado que sobreviene del futuro, fructifique en el acontecimiento propio originario (*Ereignis*); en una liberación de toda esa continuidad de factores que encendieron la llama de lo insólito, redescubriendo la cultura como historia a partir del instante mismo en que se cuelga el hacha del árbol talado para el claro del bosque.

Es, en este claro, donde comienza lo ex-stático del *Dasein* como ser-en-el-mundo; y solamente a partir del origen de este claro, podemos determinar el fundamento que le antecede, que como vemos, depende de la llamada misma al timbre de la casa del lenguaje. Siendo el hombre entonces, un guía que actúa abriendo puertas a la llamada misma de este sonar, arrojando su melodía bajo el destino de la libertad.

Esta ex-sistencia, como esencia arrojada del *Dasein*, tiene sus raíces en la verdad (*Alètheia*) como libertad en la exposición del desocultamiento de lo ente. A partir de

aquí, es decir, de este primer instante de apertura al mundo, es cuando podemos hablar de acontecimiento propio originario (*Ereignis*), que en palabras de M. Heidegger vendría a ser lo siguiente:

“Todavía incomprendida, ni siquiera necesitada de una fundamentación esencial, la existencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente. En esta pregunta es en donde por vez primera se experimenta el desocultamiento. Lo ente en su totalidad se desvela como Phùsis, la naturaleza, que aquí todavía no alude a un ámbito especial de lo ente, sino a lo ente como tal en su totalidad, concretamente con el significado de un venir surgiendo y brotando a la presencia. La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la perspectiva de la pregunta por lo ente como tal. El inicial desencubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos en un tiempo que, siendo él mismo inconmensurable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida...” Fragmento extraído de Hitos: “De la esencia de la verdad” página 161. Traducción de A. Leyte y H. Cortés. Alianza Editorial.

Pensar lo ente en su totalidad es volver a pensar al hombre; es preguntarse sobre uno mismo como condición de un pensar ante cierta realidad que le desborda, que le sobrepasa y le oprime a una posición poco deseada por las alas de su imaginar. Esta primera pregunta sobre lo ente como tal, y en especial a ese ente mismo que responde a tu pensar, es la esencia misma del diálogo que revela la trascendencia en cuanto libertad de fundamento, pues solo desde la finitud del *Dasein* puede responderse a lo ente como totalidad; en una singularidad, que lo caracteriza como principio acotado parcialmente a la autenticidad del tránsito hacia fines que preparan el trayecto a su histórico destino: el ser-para-la-muerte. Una muerte convocada desde el púlpito de lo sagrado, rechazando la contingencia natural por la unión que le lleva hacia el sentido histórico de lo ente en su totalidad. De ahí, que sienta la angustia como autenticidad hacia la apertura propia de su actuar abriéndose paso entre la oscuridad; del mismo modo como las luciérnagas, en su inquieto revolotear, mueven la luz de su esencia hacia la tranquilidad del amanecer que brota del sol dibujado para la paz.

Olvidada la totalidad de lo ente en su esencia, el carácter ontológico aparta de en medio su diferencia fundamental, para descender hacia las cosas mismas; en una caída, en la que el *Dasein* se cura (*Sorge*) de un mundo recreado para el incesante contacto que deviene escapando a sus palabras. Y es en este extático estar dentro, donde se encuentra ya soportando la carga que supone el trabajo de todo lo que tiene en medio, asumiéndolo fácticamente bajo su cuidado, en una comprensión que le excita un movimiento de anticipación a lo siguiente más próximo; existiendo así, como resguardo del hielo que oprime la fachada de una casa donde en su interior habita la morada de lo más próximo: la verdad del calor de una lejanía

que nos queda como comienzo mismo al acercamiento de la totalidad que envuelve a lo ente, es decir, a la presencia misma que en el surgir desiste de su propia presencia. Esta cercanía tan próxima que nos lleva en su momento a una lejanía, se presenta bajo el techo del propio lenguaje. Pensar a partir del lenguaje sobre el lenguaje mismo, nos traslada a una situación pre-conceptual sobre el preguntar por el hecho de preguntar. Y es en este instante, cuando se procede a la comprensión de lo ente en su totalidad, como parte singular de ese ente característico que es el *Dasein*; un ente portavoz de todo lo que se escoge en el aclarar, y también, de todo aquello que se oculta en el libre apartar de su respuesta al movimiento incesante de la naturaleza.

Mirar la historia de la filosofía desde una perspectiva en proceso diacrónico, enumerando y clasificando a los distintos pensadores en función a un continuo desarrollo temporal, favorece una comprensión desde el momento en que hacemos un análisis a partir de datos contrastados de manera sociológica. Pero el problema reside en desatender el carácter fundamental de la filosofía, al no contemplar la historia como hermenéutica de un lenguaje que activamente incurre a la problemática de ver las cosas en función de una apropiación como de suya. Este carácter fundamental de la filosofía, recrea la singularidad de todo proceso que consiste en hacer ver la retención sobre la continuidad del fenómeno como una substancia asentada dentro del devenir pasajero, forjándose en una unidad característica que es presentada como lo ente. Lo ente aquí señalado, recibe su esencia dentro del discreto enfrentamiento afectivo hacia la cosa misma, en una sincronía al margen de toda época, lugar, y tiempo; dando gracias por ello, a la estrella que concilia todo pensamiento arrojando su espada a la luz de un mundo, donde la batalla surge contra las apariencias mostradas en el claro de la derrota; y la muerte, no se alcanza hasta culminar el fin de una lucha, partiendo de nuevo, hacia la totalidad que da comienzo a otro histórico destino.

La historia entendida como sucesión de hechos en el tiempo, revela el salto cualitativo que se produce en la historicidad del *Dasein*; pues éste, se descubre desde el momento en que desaparece la concepción vulgar del tiempo que subyace en comprenderlo desde una posición ligada a un continuo en el espacio. En el *Dasein* no hay espacio, la temporalidad reside donde mora su esencia misma, atisbándose un flujo que densifica su acción arrojando su presencia a la tensión existente en todo acontecer libre de ataduras lejanas. Este surgir de sí mismo, permite un claro en donde el *Da-sein* abandona su hogar para establecerse en la necesidad de un instante dado sin ubicación. Esta salida oportuna de la gravedad teleológica, alza la comprensión esencial de un mundo desde el lenguaje como dimensión ontológica que esclarece la realidad de las distintas perspectivas. Un análisis mismo de la temporalidad, nos

compromete al acercamiento que hunde sus raíces en el habla como fenómeno unido a la comprensión de todo estar ya en situación, es decir, el enfoque propuesto determina el transcurrir de la acción al margen de los actores y guionistas que dan sentido al argumento, pues el único sentido que se proyecta es la afirmación ocurrente que se cruza en un mismo trayecto.

Toda sistemática que parte de la base del hombre como agente precursor de una humanidad histórica en el avance hacia un supuesto progreso, estará siempre viciada en el origen de su fundamento; pues no observa al hombre en su finitud, ni tampoco toma en cuenta la diferencia ontológica que hace del hombre un barquero de río en su trabajar remando formas de una orilla a otra. Sino que precisamente, le otorga el papel protagonista de una obra que no sabe de donde le ha venido, es más, en su afán de salir una y otra vez al éxito del escenario, acaba aburriendo a un público que ni siquiera ha pagado el billete de la actuación, ya que lo regalan por las calles donde se respira el futuro como perfume agradable de damas dispuestas para el amor... En fin, ¿qué claro responde mejor a la esencia de toda actuación? Pensar en la poesía es pensar en la sublime creación, que nos guarda y protege del castigo preso de la incomunicación:

“El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este <menos> el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojado del que procede lo arrojado del Dasein. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser.” Fragmento extraído de la “Carta sobre el humanismo” M. Heidegger. Traducción de A. Leyte y H. Cortés.

Cuando no se habla de humanismo, no se pretende incurrir en una especie de infantilismo pseudo dialéctico en el que se promulgue el dicho de “si no estás con nosotros entonces estás contra nosotros”, y caer entonces, en una defensa a ultranza del irracionalismo o de un bárbaro racionalismo; sino que se intenta arrojar luz a una verdad que surge como proyecto de la verdadera esencia humana, que no tendría sentido sino disputara sus argumentos contra la fuerza misma del sin sentido, pues de esta perpetua lucha, nace el equilibrio de la dignidad humana tanto en lo social (humanidad), como en lo particular (educación), como incluso en lo más íntimo e individual (amor): Toda casa se edifica desde los cimientos; en el tejado de la humanidad no habita ningún premio, pues no hay síntesis posible si miramos por la ventana que corre sus cortinas a la antítesis que trabaja en la construcción de cada deseo.

Toda esta pérdida de los cimientos de la humanidad, que ya F. Nietzsche atisbó casi proféticamente en su rotunda sentencia de la “muerte de Dios”, reconoce que el lenguaje

todavía no ha ganado la suficiente fuerza para establecerse globalmente en un mundo donde se ha perdido el fundamento de ciertos valores básicos. Avalar estos valores, supone entregar al lenguaje las armas de la sin razón, abandonar la propiedad como ámbito exclusivo de toda subjetividad, y hacer brotar del placer de todo diálogo, el acuerdo y compromiso que tiene todo ciudadano acorde a su condición como parte integrante de una causa común, con la que identificar, parte de su propia esencia comunicativa. Esto que suena tan bonito, no depende de un régimen jurídico, ni tampoco de una religión que cubra a todos sus discípulos bajo el manto de la divina predestinación; sino que sencillamente, depende de la armonía que florece históricamente de la conexión instructiva de cada lenguaje en su afán de recrearse en todas las culturas; algo que no depende de ningún hombre, ni tampoco de un Dios omnipotente asomado desde las alturas.

Pensar contra los valores, no significa rectificar de los valores que hacen digna a una supuesta humanidad en su ascenso a la plenitud de su esencia, sino hacer ver que toda subjetivización del objeto tomado como valor, pierde su valor al intentar adecuarlo al límite propio del que parte su valor, es decir, no hay valor si éste es concebido como proyecto; pues todo proyecto, culmina una vez hayan desaparecido los agentes clave de su planificación. Entonces, ¿cómo puede darse un mundo de valores si se registra la esencia de su verdad dentro de una vitrina a la que adorar? Actuar acorde a valores, es actuar acorde a tu propia subjetividad, pues realzas la diferencia de todo aquello que quieres ocultar; y entonces, ¿dónde reside la objetividad? Simplemente, en el sujeto mismo en tanto que privado de objetividad: La naturaleza mueve sus hilos para presentar en cada acto a los miembros de su idilio, pero siempre hay una cuerda que vibra con más brío ¿acaso alguien sabe lo que digo? Hablo de arte, voluntad de poder, y señorío...

Cuando se dice que el hombre es ser-en-el-mundo, lo que se intenta es rebajar de nuevo al hombre en cuanto hombre, a su carácter mundano; pues todavía no se ha producido un desarrollo lo suficientemente claro de su trascendencia. Esto se hace plausible, con la evidencia histórica de que el hombre no ha sabido asimilar su trascendencia, a pesar de tener como ejemplo a numerosas personalidades que han respondido a la trascendentalidad mediante actos memorables, que más tarde, serían recordados como relación simbólica a través de un lenguaje. La visión de este lenguaje como lenguaje, presupone una dimensión a parte de toda dependencia apofántica, es decir, se hace intervenir a su fundamental nutriente, como claro requisito hacia el preciso instante en el que se incurre a una saturación en lo referente a las raíces creónticas de las que procede el pensamiento conceptual. Vincular estas raíces a un desarrollo fenomenológico sostenible, es cultivar una respuesta al movimiento

presente en todo actuar. Llevar a cabo este intento, es volver a dejar a lo ente en su manifestación; explorar el conato que hace posible su aseveración, para penetrar de nuevo, a la tierra que yace de un mundo ligado a la interpretación. Si no llega a establecerse ningún resultado de dicha obra, se habrá entendido el carácter conceptual más allá de lo visible como proyecto; mostrándose entonces, en un trágico desenlace de retorno a la causa y origen del ardor de su movimiento: El apasionado fervor de una humanidad que no supo, otra vez, corresponder a la bella divinidad de sus sentimientos.

La mundanidad del hombre, hunde a la filosofía otorgándola un marcado camino hacia el positivismo, es decir, hacia el más acá. Pero de este descenso tortuoso a la proximidad, es únicamente de donde pueden surgir las primeras semillas que ramifiquen el esqueleto de la humanidad en un nuevo cuerpo, modelado esta vez, por el tacto de una piel hecha para la sensibilidad jovial de una vida proporcionada por el reto de sufrir los vaivenes del tiempo, como condición esencial e indispensable, para que fluya por las venas la sangre del eterno amor que brilla de sus carnes etéreas:

Y, así, el hombre, que en cuanto trascendencia que existe se lanza hacia adelante en busca de posibilidades, es un ser de la distancia. Sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas. Y sólo el poder escuchar en la distancia produce y hace madurar en el Dasein, en su calidad de Mismo, el despertar de la respuesta del otro Dasein compañero, con el que, al compartir el ser, puede olvidarse de su Yo para ganarse como auténtico Mismo.” Fragmento extraído de Hitos: “De la esencia del fundamento” página 149. Traducción de A. Leyte y H. Cortés. Alianza Editorial.

La esencia del hombre, habita y se desvela conviviendo en la morada del lenguaje. Salir de esta morada, supone desprotegerse de la guarda de la verdad; correr el peligro manifiesto de pisar la ferocidad de unos cepos, que apresan el blanco fácil de toda huída de la manipulación. Escapar de la hambrienta crueldad, es volver al hogar; es abrirse en el claro que preserva nuestra libertad. Por ello, la esencia del hombre ex-siste, previamente, como apertura a un mundo donde se manifiesta este claro que permite un verdadero entrecruzamiento; en cuyo interior, únicamente, puede surgir una estrecha relación entre el sujeto y el objeto tomado como deseo. De este esencial entrecruzamiento, es de lo que hablamos al pensar al *Dasein* como Mismo. Para decirlo de otra manera, es como la chispa que enciende la llama de una continuidad que empareja la insistencia propia del *Dasein*, para establecerla en una mismidad que origine un pleno olvido del ex-sistir; al enterrar el claro, bajo el riego que acompaña hacia la expresiva naturalidad de un sol radiante de la dicha que provoca la atracción de sus ojos, en una súplica, que ruega otro ascenso a lo alto del esperado cielo.

Llegado el instante apropiado, nos preguntamos de donde surge la pregunta por la verdad de la esencia; y contemplamos su origen, de la pregunta por la esencia de la verdad. La esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar ser ex-sistente que descubre a lo ente. Pero la pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*. Esta respuesta no se limita a invertir un determinado orden de palabras, sino que presenta un giro (*Kehre*) dentro de la historia de lo ente en su totalidad, manifestándose a la luz del claro que ofrece la *Aletheia*... Por lo que se lleva a cabo un actuar acorde a su plenitud, es decir, produciendo lo que ya es. Y no hay nada que sea más que el ser, por lo que habitar en su morada es entregarse a su verdad. Y no hay más verdad que la que emana libremente de la armonía de la esencia, pues ésta nos desvela su verdad en la fecunda sensibilidad que ahora ya existe... ¡En el Arte!

Felicidad y sacrificio en la Historia

Jorge Polo Blanco

1. El relato balsámico.

Podría decirse que el hombre (se) cuenta historias para con ello obtener, entre otras cosas, un cierto efecto balsámico. En efecto, unos acontecimientos que han advenido inopinadamente originando desconcierto y desasosiego cambian de cualidad si son introducidos en una narración, si son contados, *si se cuenta una historia acerca de ellos*. Esos mismos sucesos que en su desnuda y brutal contingencia empírica huelen a miedo y saben a dolor, una vez puestos *en el interior de una historia narrada* adquieren un carácter más benigno, más comprensible, más alentador. Esos hechos dolientes y dolorosos, esos acontecimientos vitales llenos de crueldad y sinsentido, esas vivencias lacerantemente biográficas, todo ello queda revestido de un nuevo carácter cuando pasa a formar parte de una narración. Dentro de ésta todo se torna más inteligible, más lógico, más asumible, más aceptable. El relato funciona así como un otorgador de sentido, y de ahí lo que podríamos llamar la *función balsámica del relato*, una función que precisamente viene dada como efecto de su otra posible *función racionalizadora*.

El relato satisface nuestras necesidades de congruencia, nuestras demandas de sentido. La multiplicidad rapsódica, inconsistente y alocada de nuestra atribulada vida adquiere gracias a su inserción en el relato una nueva y tranquilizadora coherencia, pues así los hechos inconexos y absurdos parecen concurrir en una tonificante unidad de sentido. De ahí, tal vez, el carácter de catarsis y purificación que Aristóteles asignaba a la tragedia, puesto que lo particular y lo contingente, repleto de inquietante incertidumbre, adquiriría en ella un limpio sentido congruente, una unidad inteligible en la que todo encajaba con todo, en la que no quedaba ningún suceso inconexo. El desazonador mundo caótico de la vida humana demanda un *sentido* que hile todos esos jirones destartados de tiempo absurdo y fragmentado, un sentido que teja una unidad inteligible con todos esos retazos de temporalidad desperdigada, inteligible, inconexa. El relato, pues, racionaliza lo que de suyo no alberga entera razón,

“y para el miserable estado de la condición humana en la era del Progreso, dar sentido es, por desgracia, también dar consuelo”.¹

¹ Sánchez Ferlosio, Rafael *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Alianza 1987 p.92

Pero dar sentido a lo injustificable es también un ejercicio de legitimación encubridora. Por ello, la frontera entre *lo balsámico* y la *racionalización de lo criminal* es, a veces, demasiado estrecha.

De lo anterior se desprende la superioridad que Aristóteles otorga a la poesía con respecto a la historia (aquí nos referimos ahora no a la historia en el sentido de narración poética, de ficción, sino a la historia que pretende contar lo que de hecho ha sucedido), pues en ésta última jamás se dan esas características de perfecta congruencia, máxima coherencia argumental inteligible y total unidad de sentido, características que sí se dan en el ámbito de la *ficción poética*. En efecto,

“Aristóteles supo dejar la historia en su lugar, no se le pasó por las mentes la temeridad de intentar reconducirla a una organización argumental, sacrificando la particularidad y la contingencia, que es literalmente igual que dejarla vacía de vivientes. El método de los que tuvieron la pretensión de *racionalizar la historia*, pensando hacerla inteligible, fue, naturalmente, esforzarse por descifrar en ella un argumento, pues la trabazón causal, consecuente, de los hechos o acciones que aporta propiamente un argumento tiene el carácter o el aspecto lógico de una explicación”.²

Pero eso que parece ser no se le pasó por las mentes a Aristóteles fue, en cambio, todo el esfuerzo de la filosofía de la historia hegeliana.

2. El punto de vista de la Historia.

El filósofo prusiano quiso hacer de la Historia una Gran narración poética, una Narración Total a través de la cual todos y cada uno de los acontecimientos de la historia humana quedaban enlazados en un Único Relato. Convertir toda la Historia en una gran epopeya, en una hazaña poética, el Gran Poema de la Razón desplegándose, siendo “la historia universal misma, imagen y acto de la razón”.³ De esta manera, *todo el tiempo* de la historia quedaba subsumido en un *único sentido*, el Gran Sentido Único hilado por esa meganarración total. Como indica José Luis Pardo,

“[s]i la tarea de Hegel es titánica es porque él quiere aceptar el papel de ese poeta colosal que se enfrenta al desafío de otorga un sentido unitario y coherente a todo lo que ocurre en la historia [...]”.⁴

Para Hegel, en esa brutal maniobra de “transferir la «lógica de la poesía» al terreno de la historia”⁵, todos y cada uno de los acontecimientos que en la Historia han sido quedan

2 Rafael Sánchez Ferlosio *Carácter y destino* en *Claves de razón práctica* nº 153 (junio de 2005)

3 Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial p.44

4 Pardo, José Luis *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg 2007

5 *Ibid.*

enlazados en un mismo y gran *argumento lógico*, en una misma y gran *tragedia poética*, en un mismo *poema racional*, ya que

“[...] el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido”.⁶

Iremos viendo qué implicaciones tiene semejante aseveración.

Bien es cierto que, para Hegel, todos aquellos pueblos que no lograron organizarse estatalmente jamás entraron a formar parte de la Historia.

“Lo que le sucede a un pueblo y ocurre en él tiene su significado esencial en relación al Estado; las meras particularidades de los individuos son lo más lejano al objeto pertinente de la historia”.⁷

En efecto, la movilización de la Historia no tiene en cuenta en sus finalidades verdaderas toda la panoplia de vivencias particulares, las cuales existen no *para sí* sino como meros instrumentos al servicio del gran movimiento del Espíritu.

“Todo el prodigio «lógico» de la filosofía hegeliana se juega en el alumbramiento de esta categoría: el ser para sí”.⁸

Sólo la razón infinita es un *absoluto ser para sí*, un ser idéntico a sí mismo en su ser otro. Los individuos, aherrojados en la estrechez de su limitada contingencia, no pueden encarnar la figura del ser para sí, sino que muy al contrario están siempre *fuera de sí*. Sólo la Historia puede encarnar esa infinitud del absoluto que no tiene alteridad, que no sale de sí en su ser otro. Sólo la Historia encarna la infinita razón que se despliega hacia sí misma sin salir nunca de sí, *sólo la Historia es el verdadero ser para sí*. Pero entonces los individuos no tienen verdadera existencia más que como *seres para la Historia*.

“Este prodigioso dispositivo es, como sabemos, una eficacísima maquinaria asimiladora de toda exterioridad”.⁹

La razón de la Historia, la razón infinita encarnada en la Historia, no admite un *lo otro de sí* que la circunde, que la limite. Nada subsiste en sí mismo más allá de la Historia, pues ésta es la razón absoluta que como verdadero ser para sí subsume dentro de su infinita interioridad todas las determinaciones. Los individuos siempre son seres para otro, para la Historia. Son, en ese sentido, mediatos, pues su existencia queda determinada en su ser para la Historia, en ser meros momentos de ella, que es el verdadero ser para sí¹⁰.

6 Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial p.45

7 Hegel *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Alianza 1997 p.568

8 Fernández Liria, Carlos *Materialismo* Síntesis 1998 p.81

9 *Ibíd.* p.180

10 “[...] decimos, pues, que algo está para sí, en cuanto que elimina el ser-otro, su relación y comunidad con el otro, esto es, las ha rechazado y ha abstraído de ellas. El otro existe par a él sólo *como* un eliminado, como un *momento suyo*; el ser-para-sí consiste en esto: que se ha salido más allá del límite, más allá de su propio ser

La verdadera historia no narra las peripecias de las subjetividades, pues

“hay que tener por cosa de buen gusto vincular las pinturas de la vida inesencial y particular a una materia [también] inesencial, como lo hace la novela cuando toma su materia de la vida privada y de las pasiones subjetivas. Pero entretejer las pequeñeces particulares de la época y de las personas con la representación de los intereses generales, so capa del interés de la *verdad* del [relato], no peca solamente contra el buen juicio y el buen gusto, sino contra el concepto de *verdad objetiva* en cuyo sentido sólo lo sustancial es lo verdadero para el espíritu, no la falta de contenido de las existencias externas y de las contingencias”.¹¹

Introducir en la Historia del Espíritu del Mundo las “pequeñeces particulares” de los hombres individuales no es sólo una ofensa contra el buen gusto estético, sino un alejamiento del verdadero contenido y finalidad de esa Historia que acontece como “liberación de la sustancia espiritual”, como desfile de la Razón en su camino hacia sí misma.

Se pueden novelar groseramente las partículas inconexas de las vidas subjetivas en un agregado descriptivo y yuxtapuesto que pone el foco en esta o en aquella particularidad. Pero tal foco no puede poner de relieve el verdadero sentido de la Historia, tal foco no alcanza el verdadero contenido de ese argumento o poema total que se despliega hacia su final, un final que rebasa todas las miradas y pretensiones de la subjetividad.

La propuesta hegeliana se fundamenta en la violencia de

“no reconocer lo finito como un verdadero existente [...] Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía”.¹²

Pero, ciertamente, ello no significa eliminar toda determinación, sino hacer que todas las determinaciones (finitas) adquieran su verdadero ser como momentos de un principio que las subsume a todas ellas.

“Es decir, hay «idealismo» ahí donde lo finito se muestra como *momento* de un único principio. La determinación y la finitud no son meramente nada, no son lo puramente falso. Son lo verdadero en tanto que son el desenvolvimiento del absoluto en uno de sus momentos. Nada adquiere, sin embargo, legitimidad, fuera de su condición de *momento* [...]”.¹³

Toda existencia contingente su subsume así no en la mera indeterminación, no queda diluida en un vago panteísmo indiscriminado. Por el contrario, todas las determinaciones de lo real, todas las finitudes, quedan recogidas para formar parte de un todo que es la verdadera realidad absoluta que no tiene nada fuera de sí.

Tales realidades finitas, empero, no son recreadas en su plena contingencia, no son reconocidas como subsistentes e independientes, sino que su única “función” es la de

otro, de modo que, en cuanto es esta negación, es el *retorno* infinito en sí”. Hegel, *Ciencia de la lógica* Ediciones Solar 1982. p.202

11 Hegel *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Alianza 1997 p.569

12 Hegel *Ciencia de la lógica* Ediciones Solar 1982 p.197

13 Fernández Liria, Carlos *Materialismo* Síntesis 1998 p.78

insertarse como momento de una totalidad que es la verdadera realidad, la verdadera razón, lo absoluto.

“En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero incluso para el sentir corriente, una existencia contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva”.¹⁴

Porque lo contingente es un estar ahí que ciertamente existe, pero no como existencia verdadera y plena, pues está puesto ahí no en su ser para sí, sino puesto por una idealidad infinita de la que es sólo un momento de su despliegue,

“una idealidad capaz de eliminar y conservar todo en ella, de modo que ella misma sea la absoluta concreción de cada determinación [...]”.¹⁵

La Historia Universal funciona como esa idealidad infinita que elimina lo finito conservándolo dentro de sí. Los individuos, pues, que en su finitud no tienen verdadera existencia independiente, son momentos de la Historia, son para ella y no para sí, pues sólo el despliegue de la Historia encarna el verdadero ser para sí.

La Historia racional no puede detenerse en la clasificación de una contingencia finita, una contingencia que puede llegar a representarse como maldad que subsiste, como existencia atrofiada y errónea que persiste, como irrebasable finitud dolorosa. La verdadera Historia se hace cargo únicamente del contenido sustancial que no es otro que el despliegue del espíritu hacia su plena y total autoconciencia, y en ese hacerse cargo todas las determinaciones finitas quedan subsumidas en el despliegue de la Historia hacia su final.

3. Poetización de la Historia.

Podríamos tal vez entender que Hegel quiso *poetizar la Historia*, que esa fue su gran tentación, su colosal proyecto. Se podría ciertamente decir que

“la poesía ha muerto de *éxito*: no ha sido sustituida o desplazada por la historia, sino que se ha realizado en ella, ha dejado de ser ficción para convertirse en realidad [...] La historia realiza la poesía superando en su propia marcha la distinción aristotélica [...]”.¹⁶

Habría pues llegado el momento en el que la filosofía se hace por fin cargo de la Historia, en singular, para certificar que en ella las cosas no solamente suceden unas después de las otras sino unas a consecuencia de las otras, entrelazadas con máxima inteligibilidad.

¹⁴ Hegel *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Alianza 1997 p.106

¹⁵ Fernández Liria, Carlos *Materialismo* Síntesis 1998 p.79

¹⁶ Pardo, José Luis *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg 2007

Así ningún hecho, ninguna acción, ningún átomo de tiempo queda deshilachado, inconexo, inexplicado. El dolor, que habita en lo finito, se evacua cuando se llega a la aprehensión de que esa finitud no tiene verdadera existencia. Todo se llena de sentido, del único sentido. La Historia de la Humanidad se convierte en un gran relato que lo explica todo, que otorga sentido a todo.

Hegel llevó así al paroxismo absoluto el efecto balsámico de los relatos queriendo insertar en una única trama poética todo el devenir de los acontecimientos humanos. ¿No es la Teodicea hegeliana una gigantesca catarsis balsámica? Ya no hay huecos para el sinsentido, para el caos, para la maldad, para el dolor, para la ininteligibilidad. Todo se ha tornado lógico y comprensible al ser colocado dentro de esa Gran Tragedia, dentro de la cual absolutamente todo tiene sentido, dentro de la cual todo *es* sentido. Todo lo que ha sucedido en la Historia forma parte de un devenir teleológico que camina hacia el despliegue final del argumento, todo encaja como parte de una Historia totalmente coherente, como el sucederse de un guión de la razón que se desarrolla hacia su éxtasis final.

Pero si se concibe así la Historia, ¿qué cualidad tienen en ella los hechos contingentes, individuales y particulares? Una vez puesto en marcha el mecanismo de la Teodicea, los hechos y las acciones contingentes son meras funciones al servicio de la totalidad. ¿Qué quiere esto decir? En efecto, esas pequeñas acciones individuales, esos hechos contingentes de la vida subjetiva de un hombre, no tienen sentido en sí mismos. De hecho, permaneciendo en ese punto de vista subjetivo y contingente uno puede no encontrar ni un ápice de sentido en lo que le pasa, ningún gramo de inteligibilidad en lo que hace. Desde la pequeña nimiedad de una vida individual, todo puede parecer cruel, caótico, sin sentido. Por lo tanto, *querer eliminar o reducir esa perspectiva de la finitud contingente es, a la vez que un efecto balsámico, una justificación del sacrificio. La Historia poetizada es simultáneamente un bálsamo y una exoneración de los crímenes injustificables.*

4. Historia como sacrificio.

Uno puede percibir dentro de su pequeño trozo de tiempo que las cosas no encajan en perfecta armonía, que una cosa no se sigue lógica y consecuentemente de la otra, sino que los sucesos ocurren la mayoría de las veces inconexamente, ilógicamente, fragmentadamente. Porque la vida de un hombre particular no es una narración trágica perfectamente coherente en la que todo encaja con armonioso sentido. Pero para Hegel no importa en absoluto ese punto de vista individual y contingente.

“El punto de vista de la historia universal filosófica [...] no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal”.¹⁷

Es esa muchedumbre de contingencias la que nosotros, pequeños hombres finitos, vivimos como más propia y auténtica, es en ese punto de vista contingente en el que nosotros habitamos. Pero el gran poema racional de la Historia Universal no habla de eso, sino que aúna todas las contingencias dentro de su propia unidad desplegada. *El punto de vista de la Historia es el punto de vista de la Razón infinita*, por encima del punto de vista de los nimios desvelos de los hombres particulares.

La vida de los hombres está horadada por infinidad de huecos vacíos de sentido, por multitud de jirones deshilachados, por multitud de incoherencias. Es por eso que el punto de vista hegeliano, el punto de vista de la Teodicea, de la Gran Narración, quiere reabsorber y subsumir todas esas miríadas de vidas individuales y acciones contingentes dentro de una Única Trama, pues de esa manera todos los retazos de particularidad contingente quedarán insertados en un mismo y único despliegue de sentido, todo se tornará comprensible y racional, nada quedará fuera de la trama de racionalidad absoluta, porque no habrá un *afuera, porque todo el tiempo de la humanidad será una gigantesca y total trabazón de sentido*, una gigantesca manifestación de Dios, *Dios hecho tiempo histórico*. Y el tiempo de Dios absorbe en su interioridad desplegada todos los tiempos contingentes.

¿Pero a qué precio? Al de reducir las acciones y las vidas contingentes a meras funciones al servicio del despliegue del Gran Argumento de la Historia. Y esas vidas, inmediatamente, se revisten con el aroma del *sacrificio*.

“Todo debe redundar en provecho de una obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos”.¹⁸

La gran obra de la razón infinita manifestándose en la historia, siendo la historia misma, y los hombres no siendo sino peles contingentes sacrificados en ese despliegue. Dios, en la interioridad de toda esa aparente multiplicidad de antagonismos, rige el mundo. Dios es en todas las cosas, Dios no está más allá de la Historia, sino que ella misma es el poema de Dios.

La Historia así entendida es entendida como un altar de sacrificio.

¹⁷ Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial p.46

¹⁸ Ibid. p.48

“Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido ese enorme sacrificio? [...] Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los acontecimientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios*, para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal”.

Los hombres y los pueblos son así marionetas instrumentalizadas cuya consistencia no es sino la de servir al resultado final *de* la Historia. Hombres y pueblos, pues, sacrificados para mayor gloria de ese gran Ídolo, la Historia, cuya finalidad última nada tiene que ver con la felicidad de los hombres.

“Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero esta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares”.¹⁹

La Historia cae “sobre” los hombres, su medida es demasiado grande para ellos, demasiado des-medida.

En ese gran argumento desplegado, todo lo particular y contingente perderá su valor específico y autónomo (perderá el sentido que pudiera albergar, aunque fuera un sentido frágil y fragmentado y rodeado de sinsentido) y se convertirá en una mera pieza al servicio del desarrollo del Gran Argumento, el cual avanza teleológicamente hacia su final, hacia su consumación final. Sólo en aras de este final adquieren sentido todas las etapas anteriores. Todo adquiere sentido, pero es el gran sentido único del Argumento Total de la Historia. Toda la sangre de la historia, todas las matanzas, todas las crueldades, todos los crímenes, todas las injusticias, todo ello deja de ser tal, todo se torna inteligible y racional pues todo forma parte necesaria de un Argumento en movimiento que camina hacia su final. “Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios [...]”²⁰, toda la masa del mal en la historia queda reconciliada y exonerada, todo es siempre racional, no cabe ningún tipo de reproche a lo que de hecho es y acontece.

“Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión”.²¹

¿Alguien se cree acaso más capacitado que Dios para escribir la Historia?.

19 Ibid. p.88

20 Ibid. p.56

21 Ibid. p.77

Como decíamos, desde el punto de vista de la Historia Universal lo contingente (que es el ámbito en el que se mueve nuestra frágil y breve vida de individuos finitos) ya no tiene ningún valor en sí mismo, ya es sólo un mero instrumento al servicio del despliegue de la Historia, un medio a través del cual el gran Sentido se la Historia va cuajando y culminando, pues

“los momentos, los ahora, ya no se pertenecen a sí mismos, porque están ensartados en un vector de sentido; es un tiempo tenso, violentado con tirantez de elástico, en el que cada instante está fuera de sí, por cuanto está en función del que le sigue, al igual que él lo está del que le precede. Una vida feliz no pregunta por el sentido, porque se siente fin en sí misma, no está en función de nada; lo que quiere decir que no tiene sentido”.²²

Porque puede que la felicidad sólo sea posible viviendo en la fragilidad, en esa inestabilidad en la que los coágulos de sentido parcial conviven junto a torbellinos de sinsentido, junto a huecos inexplicables y opacos carentes de inteligibilidad. Puede que la felicidad sólo sea posible en esa contingencia dentro de la cual las configuraciones de sentido son siempre configuraciones precarias, provisionales y finitas rodeadas de fragmentos de tiempo absurdo, donde las coherencias lógicas son siempre frágiles y limitadas, donde multitud de hechos permanecen inconexos e inexplicables. Puede, en definitiva, que la felicidad sólo sea capaz de aparecer y medrar allí donde no hay un sentido único, unívoco e infinito, allí donde el tiempo no se fusiona idénticamente con lo lógico, allí donde todavía quedan fragmentos temporales a los que no se ha violentado para que encajen en una imposición de armonía total, allí donde todavía no hay un único y gran sentido atravesando todos los milímetros y enhebrando todos los segundos. Allí, pues, donde mi tiempo no es un mero verso en el gran poema de Dios.

5. En los altares de la Revolución y del Progreso.

Por otra parte habríamos de preguntarnos a que prácticas políticas está ligada esa filosofía de la historia, ese *dispositivo-teodicea*. Acudir al *punto de vista de la Historia* puede significar no otra cosa que pretender exonerar a caudillos asesinos que se sustraen al juicio de un tribunal humano para rendir cuentas únicamente ante el Tribunal de la Historia. Individuos histórico-universales, en jerga hegeliana, cuyo destino está a la altura de comprender la finalidad última de la Historia, una finalidad a la que han de plegarse todos los momentos del ahora, momentos que no son sino instrumentos para la consecución de la victoria final y definitiva, la encarnación total de la Idea, la entrada de Dios en la Tierra. Y en esa transición

22 Rafael Sánchez Ferlosio *Carácter y destino* en *Claves de razón práctica* n° 153 (junio de 2005)

hacia el definitivo momento en el que Dios termine de hacerse carne identificándose plenamente con el mundo, los hombres y sus tiempos finitos no albergan ni valor ni existencia real, pues sus vidas no son sino piezas dispuestas en un argumento que camina hacia un final superior, un desenlace que otorga todo el sentido a los episodios que condujeron hasta él. Y entonces toda la sangre y todo el sufrimiento que jalonaron esa multiplicidad episódica adquieren de pronto todo su límpido significado, todos los crímenes encuentran su coherencia y su justificación.

Y así es como Lenin nos advierte que “en la *transición* del capitalismo al comunismo, la represión es *todavía* necesaria”²³, pues ese *todavía* se prolonga y se estira en un tiempo que a los hombres se les presenta bajo la forma del horror pero que desde el punto de vista de la Historia no es sino el estadio necesario que conduce a la culminación final de la Idea, a la “fase superior de la sociedad comunista”²⁴. Las masacres y las matanzas no existen como tal en su finita existencia, pues esas matanzas sólo aparecen como momentos de un despliegue sólo dentro del cual adquieren sentido. Y ese sentido ya no es la percepción subjetiva de una injusticia horrorosa, sino el tránsito lógico y necesario de la marcha de la Historia hacia un fin superior, único lugar dónde reside la verdadera razón infinita. Quien se queja de los crímenes no ha logrado instalarse todavía en el punto de vista de la Historia. ¿Adquieren pleno sentido las matanzas por haber abierto el camino hacia la revolución final? ¿Se convierten en racionales todas las muertes injustas? ¿No se pretende justificar lo injustificable diciendo que toda la sangre derramada está al servicio de una causa superior y de un sentido último?

Tal vez un caso paradigmático se da en el propio Marx en sus escritos sobre la India y el proceso de salvaje industrialización que allí estaban llevando a cabo los británicos, arrasando sin contemplaciones formas de vida arcaicas, destrozando todo tipo de tradiciones preindustriales, desguzando todas las relaciones sociales preexistentes y desarticulando ferozmente todos los entramados culturales que allí se daban.

“Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor [...] Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el

23 Lenin *El Estado y la revolución* Alianza, 2006 p.142

24 *Ibid.* p.148

espectáculo de un mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos derecho a exclamar con Goethe: *Sollte diese Qual uns Quälen/Da sie unsre Lust vermehrt*²⁵ [...]”²⁶

Todos los sacrificios y todos los sufrimientos de millones de hombres adquirirían un sentido y una justificación al ser pasos necesarios en el despliegue dialéctico de la Historia en su camino ineluctable hacia el socialismo. Millones de seres humanos aniquilados; un panorama, nos dice Marx, que puede causarnos horror desde la óptica finita de nuestros “sentimientos personales”. Pero, una vez más, hemos de saber situar esos criminales episodios de sangre en el punto de vista de la Historia. El dolor de generaciones enteras convertidas en un paso irrenunciable e imprescindible en ese abrirse paso de la Historia en su camino hacia la culminación final²⁷.

Puede que la teodicea habite como un quiste callado en el corazón mismo de toda la mitología del progreso. Multitud de crímenes adquieren racionalidad al contemplarse como monedas que es preciso pagar para que el Progreso pueda abrirse paso, un cúmulo de barbaridades que sólo entonces se revisten de sentido. Juzgar que tales sacrificios son en sí mismos truculentos, rechazables y nocivos es no saber mirar bien las cosas, podrían decir los ideólogos del progreso, ya que esos efectos han de ser evaluados a la luz de su contribución a la marcha propulsada hacia el mejoramiento ulterior y final de la humanidad.

“Este totalitarismo histórico desdeña como una especie de miopía histórica el detenerse en el detalle de cada singular martirio infligido en miríadas de puntos diminutos por el vendaval transoceánico de la dominación: quien, arrimando la lupa y la mirada a cada uno de ellos, va recorriendo uno a uno todos esos puntos, no percibirá el sentido del movimiento general, que tan sólo aparece bajo la perspectiva de una mayor distancia. Una vez más repite el conocido recurso contra la contingencia puntual del sufrimiento [...]”²⁸

Todos los damnificados que el Progreso va dejando a su paso no son más que “astucias de la razón” en su abrirse camino. Todos los genocidios del imperialismo colonialista, todas las devastaciones ecológicas, todas las destrucciones, todos los millones y millones de sufrimientos individuales que la locomotora del progreso ha provocado no son más que pasos necesarios, sacrificios que era imprescindible dar, y así quedan justificados, así son recubiertos de sentido, así se hacen inteligibles y necesarios. Ese es el gran relato del Progreso, que aquí funciona más que como bálsamo como racionalización legitimadora.

25 *¿Quién lamenta los estragos/si los frutos son placeres [...]*

26 Godelier, Marx, Engels *Sobre el modo de producción asiático* Martínez Roca 1977 p.84-85

27 Somos conscientes, sin embargo, de que el propio Marx no siempre mostró una actitud semejante. En efecto, en otros lugares parece manifestarse en contra de la pretensión de haber encontrado algo así como las Leyes Generales de la Historia, y se defiende contra aquellos que le atribuyen tal postulado. (Ver Fernández Liria, Carlos, *Materialismo*, Síntesis 1998 p.142-143).

28 Sánchez Ferlosio, Rafael *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Alianza 1987 p.101

6. En el altar del Mercado.

Tal vez pudiéramos, de igual modo, descubrir un dispositivo-teodicea en el interior de algunas construcciones teóricas del neoliberalismo.

El funcionamiento del Mercado capitalista es cada vez más agresivamente extenso, cada vez más omniabarcante, cada vez más omnímodo. El Mercado se ha ido convirtiendo en una *instancia totalizadora*, de manera que la única razón que prevalece es la razón misma de su despliegue. O, al menos, ese es el ideal regulativo por el que suspiran sus apologetas. En tal proceso toda otra posible racionalidad es o ha de ser anulada e imposibilitada. Todo va siendo succionado y fagocitado en la interioridad dinámica de la reproducción misma del capital. No ha de haber una razón extrínseca a la razón capitalista, y ésta tiene que empezar a ocupar todo el espacio de la historia, todo el espacio de lo real. El Mercado aspira a identificarse con todo, aspira a ser el *Todo*. Realidad y Mercado van quedando fusionados en simbiótica identificación.

El poderoso despliegue del capital no se deja legislar o siquiera corregir desde fuera, pues no existe ese *afuera*, es un Mercado sin alteridad, un Mercado que es el Todo. Ninguna otra razón es posible más que la suya. Es, pues, una *razón totalizadora*. Sólo el mercado *sabe*, sólo él dirige, sólo él impone, sólo él determina. Sólo él marca los límites de lo que ha de considerarse racional. Cualquier intento de intervenir en ese despliegue totalizador de las fuerzas del capital es considerado como una *fatal arrogancia*, como reza el plástico título de la obra de Hayek. ¿Por qué? Porque *intervenir* significaría pretender imponer unos criterios o normas (otras “razones”) al despliegue absoluto (y absolutista) del mercado capitalista, y ello significaría que un “agente arrogante” (como podría ser un Parlamento) pretendería decirle o indicarle al Mercado lo que tiene que hacer. No hay ni debe haber un *exterior* al mercado, éste es la *totalidad racionante*.

En efecto, únicamente el Mercado es capaz de poner en juego toda la ingente masa de información que sería necesario conocer para producir el resultado histórico-social más óptimo y justo.

“En un orden tan extenso que la aprehensión de sus detalles supera ampliamente la capacidad de comprensión y control de una sola mente, nadie está en condiciones de establecer el nivel de ingresos que a cada sujeto debe corresponder, ni tampoco es posible abordar dicha cuestión desde la óptica de algún específico módulo de justicia o criterio previamente consensuado”.²⁹

²⁹ Hayek *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Unión Editorial 1990 p.126

Ninguna razón finita es capaz de movilizar la totalidad de las determinaciones, el Mercado “supera” con ello la limitada y finita capacidad del raciocinio de una subjetividad. Sólo el Mercado es capaz de abarcar todas las determinaciones de lo real dentro de sí, por ello sólo él sabe qué es lo racional. Ningún criterio de justicia puede ser invocado más allá de ese proceso, más allá del Mercado, más allá de la Historia.

Hayek, partiendo de su evolucionismo histórico, concibe que nada de lo que la cultura humana ha producido es fruto de decisiones conscientes de los individuos, una interpretación según la cual

“nuestros esquemas morales y nuestras instituciones so son consecuencia de determinadas decisiones intencionales, sino que surgen como parte de un proceso evolutivo inconsciente de autoorganización [...]”.

En efecto, lo que el proceso histórico va produciendo no es fruto del ejercicio de la razón finita de los individuos humanos, ya que es la espontaneidad de las fuerzas históricas en evolución la que va decantando la fisonomía de los elementos culturales humanos. Los individuos son “inconscientes” de ese proceso, dice Hayek, porque los productos de tal proceso está más allá de su comprensión, más allá de su intención, más allá de su racionalidad consciente. ¿No equivale eso a decir que es la espontaneidad de la Historia la que realmente piensa? En efecto, la totalidad de los procesos históricos ponen en juego un tipo de “intencionalidad” racional que rebasa la racionalidad individual de los individuos.

En ese sentido, algunos textos de Hegel recuerdan de algún modo a aquellos otros de Adam Smith en los que éste hablaba de su famosa “mano invisible” para explicar cómo en un sociedad en la que los individuos atomizados actúan cada uno por su cuenta y según sus propios intereses se obtienen sin embargo otros resultados sociales no perseguidos conscientemente por ninguno de ellos, como si un orden superior³⁰ hubiese surgido inintencionadamente a partir de toda esa masa de individuos actuando según sus finitas y subjetivas preferencias.

“Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste solo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien, esto de que las vidas de los individuos y de sus pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, sean a la vez el medio y el instrumento de algo superior y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientemente [...] en la historia universal y mediante las acciones de los hombres surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al

³⁰ Hayek los llama “procesos de orden espontáneo” (p.33), “orden espontáneo de extenso ámbito” (p.34), “orden extenso” (p. 126). Hayek *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Unión Editorial 1990

hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención”.³¹

Evidentemente, no pretendemos proponer una trivial equivalencia mecánica entre las categorías de “mano invisible” y “astucia de la razón”, pero parece que en ambos casos el actuar concreto de los hombres finitos produce algo más, superior, algo que sin embargo rebasa su comprensión y su intención, tal vez como si fueran rehenes o instrumentos de una Historia o de un Mercado, como si fueran meros momentos de la realización de una instancia superior, como si fueran pieles cuya existencia no tiene más sentido que el de ser medios para el despliegue de una infinita razón que los desborda³².

El capitalismo absoluto pretende ser una suerte de final de la historia, pretende llegar a un estadio final en el que sólo haya mercado y nada más que mercado, un mercado final, universal y absoluto en el que ya no haya evolución histórica, un Mercado que sea la quietud culminada de un saber absoluto ya definitivamente desplegado, una eterna reproducción autorreferencial que nunca sale realmente de sí misma. Ideólogos del neoliberalismo³³ que hablan de un final de la historia en el que culmina un proceso que, a través del vector tiempo, se había venido abriendo paso, otorgando a la Historia Universal un sentido dirigido hacia el triunfo definitivo del capitalismo. La razón de la Historia, su sentido verdadero y total, era el despliegue final y consumado del capitalismo liberal, el cual se había ido decantando como la encarnación de la Idea en la Historia. El capitalismo como la infinita razón ya acontecida, como el estadio final en el que se resuelven todas las contradicciones. El capitalismo como aquél definitivo vencedor de la Historia³⁴.

31 Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial 1999 p.84-85

32 Bien es verdad, sin embargo, que el propio Hegel parece albergar dudas respecto a la relegación de los individuos a meros instrumentos al servicio del despliegue del Espíritu en la Historia Universal, al menos en algún respecto. “Si consentimos en ver sacrificadas las individualidades, sus fines y su satisfacción [...] si nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar sólo desde este punto de vista (incluso frente al punto de vista supremo), porque no es en absoluto un aspecto subordinado, sino algo en sí mismo eterno y divino. Es la moralidad y la religiosidad. Ya cuando se habló de que los individuos realizan el fin de la razón, hube de indicar que el aspecto subjetivo de ellos, su interés, el interés de sus necesidades e impulsos, de sus opiniones y evidencias, aunque es el lado formal, tiene, sin embargo, un derecho infinito a ser satisfecho”. Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial 1999 p.97

33 Fukuyama *El fin de la Historia y el último hombre* Planeta 1992

34 Evidentemente, la utilización o apropiación que dichos autores hacen de Hegel siempre resulta más o menos sospechosa, fraudulenta o parcial, y no pretendemos juzgar o evaluar la filosofía hegeliana desde la óptica de, por ejemplo, el neoliberalismo (lo cual sería un funesto error metodológico), sino más bien intentar ver cómo ciertos elementos hegelianos pueden pervivir en tales teorías. En muchas de esas concepciones la apelación a Hegel es meramente retórica o superficial, y en absoluto hacen justicia a su filosofía. En otros casos, como en Hayek, la situación es empero más interesante ya que la complicidad con la teodicea hegeliana es más profunda, más estructural (siendo el caso de que Hayek no cita a Hegel en la obra que aquí hemos tratado).

La razón omnipotente del capital no admite un *lo otro de sí*, porque ella lo es todo, ella es *el todo*. No hay exterioridad posible al desencadenamiento del mercado. Es una razón infinita y, por lo tanto, es la divinidad misma. El Mercado es el Todo, es Dios, es razón infinita. *El Mercado es el verdadero ser para sí*. ¿Quién, pues, puede poner en cuestión lo que Dios hace y produce? ¿Quién puede pretender juzgar y condenar lo que el Mercado hace y produce? ¿Acaso un hombre de entendimiento finito o un parlamento de hombres contingentes, acaso esas nimiedades pueden atreverse a decir que lo que Dios ha hecho es injusto e irracional? Si el Mercado es la racionalidad misma, la infinitud de la razón, ¿cómo pretender situarse en un afuera del Mercado para desde él juzgarlo? Ahí podría estar funcionando, en efecto, un dispositivo hegeliano.

El Mercado es la encarnación de la Idea, el Mercado envuelve dentro de sí todas las determinaciones de lo real, el Mercado es la encarnación viva de lo racional, la encarnación de Dios. En el Mercado neoliberal el *ser* y el *deber ser* se reconcilian para siempre en perfecta unidad, Dios y el Mundo se fusionan y son ya uno y lo mismo. El Mercado es el único verdadero sujeto del pensar, sólo el Mercado piensa, y todos sus movimientos son movimientos de lo racional. Dios no está fuera del Mundo, asevera la voz hegeliana. Dios no está fuera del Mercado, asienta la voz del neoliberalismo.

Por ello, todos los sacrificios, todas las explotaciones, todos los desastres, todas las destrucciones, todas las crueldades, miserias e injusticias que el funcionamiento de mercado pueda producir, no son tales. O lo son sólo para el punto de vista ridículamente contingente de un individuo que, *arrogantemente*, cree poder juzgar desde la cortedad de su finito entendimiento al Dios Mercado. Escuchemos el reproche que hace Hegel a los que pretender jugar el despliegue del mundo y de la historia:

“Cabe, sin duda, representarse, respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, mucho que censurar en los detalles de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa. Nada tampoco es más fácil que censurar, sentando plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que sólo se refiere al individuo y a sus defectos, sin conocer en él la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón. Más difícil es descubrir en los individuos, en los Estados y en la marcha del mundo los defectos, que el verdadero contenido; pues la censura negativa nos coloca en posición elegante y permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es, sin haberlas comprendido, sin haber comprendido lo que tienen de positivo”.³⁵

35 Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial p.77

Hemos escuchado la voz hegeliana en este largo párrafo que traemos a colación para poner de manifiesto qué es la teodicea, en este caso la teodicea neoliberal. Porque, en efecto, sólo un arrogante fanfarrón puede pretender tener más razón que el Mercado.

Nos atreveríamos a decir que *Hegel llama fanfarrones a los que Hayek llama arrogantes*. Éste último habla de

“los peligros que comportan la extrapolación del uso de la razón y la injerencia «racional» en los órdenes espontáneos [...]”.³⁶

Esa injerencia “racional” es la de la razón finita, la de la razón que pretende ejercitarse contra los movimientos de la Historia, la razón que aspira a hacerse valer contra los auspicios del Mercado. Pero nótese una cosa en apariencia trivial pero que es sin embargo decisiva para lo que estamos tratando de proponer. En efecto, en la anterior cita Hayek entrecomilla el término “racional”, y lo hace no de manera casual, ya que para él la verdadera razón no es la del agente individual que pretende tener razón contra el Mercado, sino que la verdadera racionalidad reside en lo producido por eso que él llama “órdenes espontáneos”, esos órdenes que, allende la intencionalidad subjetiva y finita de los hombres individuales, se pueden identificar con la espontaneidad del Mercado y con las fuerzas de la Historia.

¿Qué pequeño individuo puede esgrimir una razón o una censura moral contra lo que realmente produce el Mercado, que es él mismo el verdadero contenido racional? Tal cosa sería sólo una “injerencia” arrogante.

“Y así, engreídos en el convencimiento de que el orden existente ha sido creado deliberadamente, y lamentando no haberlo realizado mejor, se aprestan a abordar con decisión la tarea reformista. [...] para así acabar con el orden existente y sus presuntamente inexorables e injustas condiciones, que nos impiden acceder al imperio de la razón, la felicidad y la verdadera libertad y justicia”.³⁷

El Mercado, como la Historia, es la razón infinita, y ningún altanero y ridículo *deber ser* subjetivo puede pretender condenarlo o jugarlo desde *fuera*. El punto de vista del Mercado es el punto de vista de la infinita razón, y ninguna subjetividad puede pretender colocarse en un gesto de superioridad indignada con respecto a esa totalidad mercantil. Sólo el estúpido moralista puede pretender, desde su insoslayable contingencia, juzgar el contenido de lo Universal, que es el Mercado, un contenido que es siempre racional.

La verdadera razón no reside ahí, en ese quejumbroso ámbito de particularidad que clama contra supuestas crueldades e injusticias. No, la verdadera razón está en la totalidad; en la totalidad de la Historia, diría Hegel; en la totalidad del Mercado, diría un neoliberal. Porque únicamente la totalidad razona, porque todo el sentido se da en la totalidad. ¿Cómo decir que

³⁶ Hayek *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Unión Editorial 1990 p.76

³⁷ *Ibid.* p.119

el Mercado ha producido dolor e injusticia en un pequeño fragmento de tiempo? ¿Cómo decir que ahí hay maldad y aberración irracional? No, porque ese fragmento de tiempo queda subsumido en la interioridad total del Mercado, ese fragmento de tiempo queda racionalizado y justificado porque se inserta dentro de una totalidad racionante, la totalidad divina que es la encarnación de la razón. Porque, efectivamente,

“el mundo real es tal como debe ser [...] es que Dios tiene razón siempre; es que la historia universal representa el plan de la providencia: Dios gobierna el mundo [...] Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos”.³⁸

La realidad vilipendiada, prejujada y condenada se torna así obra misma de la divina razón encarnada en el mundo, y el abstracto ideal por el que suspiran las subjetividades finitas se introduce en el mundo hasta identificarse con él, y entonces ninguna atrocidad subsiste como tal porque todo es ahora una misma idealidad racional absoluta por la cual el Espíritu vivo se despliega en la Historia.

“La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional [...]”.

En la Historia, o en el Mercado, lo racional y lo real quedan definitivamente reconciliados³⁹.

Como acabamos de ver, hacerse cargo de la introducción del problema de la teodicea en el meollo histórico-político de la modernidad es de una trascendencia medular a la hora de juzgar el devenir de todos los ideogramas que han venido marcando nuestra contemporaneidad. Porque, tal vez, ese dispositivo de pensamiento está oculto detrás de la mitología del progreso, detrás de todas las ideologías revolucionarias, detrás de todas las justificaciones totalitarias, detrás de la doctrina neoliberal cada día más imperante. En todos esos discursos resuena, tal vez, la voz hegeliana.

“Pues lo único decisivo en este punto es que este modo de experimentar la historia no solamente reduce a todas las cosas a la condición de medios al servicio del fin que el tiempo persigue sino que también hace de los hombres (y de sus acciones) simples instrumentos para el logro de tal propósito, y el hecho de que los hombres sean simples instrumentos es mucho más significativo que el de que sean instrumentos de Dios, de la economía o del espíritu”.⁴⁰

38 Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial p.78

39 “Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento e lo afirmativo –en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado –, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que este fin último”. Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial p. 57

40 Pardo, José Luis *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg 2007

Aquí apenas hemos esbozado esquemáticamente todo ese complejísimo problema.

Bibliografía:

Fernández Liria, Carlos *Materialismo Síntesis* Madrid, 1998

Godelier, Maurice *Sobre el modo de producción asiático* Martínez Roca Barcelona, 1977

Hayek, Friedrich A. von *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Unión Editorial Madrid, 1990

Hegel, G.W.F *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Alianza Editorial Madrid, 1999

Enciclopedia de las ciencias filosóficas Alianza Editorial Madrid, 1997

Ciencia de la lógica Ediciones Solar Buenos Aires, 1982

Kant, Immanuel *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Tecnos Madrid, 2006

Lenin *El Estado y la revolución* Alianza Madrid, 2006

Pardo, José Luis *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Galaxia Gutemberg Barcelona, 2007

Sánchez Ferlosio, Rafael *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Alianza Madrid, 1986

Las mujeres que no amaban a las mujeres. Autobiografía, filosofía y política para mujeres

Vanessa Ripio Rodríguez

Nietzsche sustituye el ideal del conocimiento, el descubrimiento de lo verdadero, por la interpretación y la evaluación. Una fija el «sentido» siempre parcial y fragmentario de un fenómeno; la otra determina el «valor» jerárquico de los sentidos y totaliza los fragmentos sin atenuar ni suprimir su pluralidad (...) El intérprete es el fisiólogo o el médico, el que considera los fenómenos como síntomas y habla mediante aforismos. El evaluador es el artista, el que considera y crea «perspectivas», el que habla mediante poemas. El filósofo del futuro es artista y médico —en una palabra— legislador¹.

Nada más comenzar su presentación de *El orden simbólico de la madre*, María-Milagros Rivera lo describe como *un libro que combina con arte exquisito la filosofía, la autobiografía y la política*². Cuando leí estas palabras pensé en Virginia Woolf y en que, sin lugar a dudas, ella sí que lo había logrado sobre todo en sus novelas y, en particular, una que marcó en mi propia biografía un antes y un después: *Al faro*. Sobre ella dice el sociólogo francés Pierre Bourdieu: *En efecto, es posible descubrir, en el trasfondo de ese relato, una evocación incomparablemente lúcida de la mirada femenina*³. Pudiera ser, entonces, que Luisa Muraro hubiese seguido de algún modo el consejo que Woolf le da a la escritora primeriza Mary Carmichael en *Un cuarto propio*:

*All these infinitely obscure lives remain to be recorded; y añade: the pressure of dumbness, the accumulation of unrecorded life (...) All that you will have to explore (...) holding your torch firm in your hand*⁴.

Hay que acordarse de todas esas miradas femeninas cuando una se pone a escribir, hay que indagar en qué consiste ese peculiar estado de necesidad común a la vida de las mujeres, hay que volver habladora esa mudez e iluminar los entresijos de la vida ignorada. En definitiva, lo que Virginia Woolf le dice a Mary Carmichael es que ella puede dejar de tenerle miedo a la oscuridad.

Desde este punto de vista no es difícil comparar a Virginia Woolf con ese *filósofo del futuro* vislumbrado por Nietzsche. Ella es al mismo tiempo artista y médica. Como *fisióloga*, indaga en los fenómenos e interpreta sus síntomas *fijando* siquiera fragmentariamente su *sentido*. Como *novelista*, se ocupa de darles una figura lanzando una mirada totalizadora

1 DELEUZE, G., *Spinoza. Kant. Nietzsche.*, Editorial Labor, Barcelona, 1974, p 211.

2 RIVERA GARRETAS, M.-M., en MURARO, L. *El orden simbólico de la madre*, Horas y horas, Madrid, 1994, p VII.

3 BOURDIEU, P. *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p 90.

4 WOOLF, V., *A room of one's own*, Penguin, London, 2000, p 89.

que los alcance y los condense a todos. Es la legisladora que con el diagnóstico en la mano se arriesga a ponernos un tratamiento.

Como en ningún momento encontramos una cita explícita, ignoramos si Luisa Muraro ha seguido su sugerencia al iniciar su particular búsqueda, creyendo encontrar la cura para aquella presión y aquella acumulación que ella misma experimentaba con el recurso a un pensamiento y a una política que pertenezca solo a las mujeres. Pareciera, en efecto, que en principio hubiera acercado con firmeza esa antorcha a su propia autobiografía, descubriendo allí esos precisos síntomas: la mudez, el miedo a la oscuridad y a ser ignorada; para después equivocarse el diagnóstico malinterpretando el sentido de las palabras de Woolf, al ver en ellas no las enseñanzas de una ilustre filósofa sino el mandamiento de una madre simbólica:

Above all, you must illumine your own soul with its profundities and its shallows, and its vanities and generosities...⁵.

Trataré en lo que sigue de hacerme cargo de esta hipótesis. Ensayaré yo misma aquella profundas enseñanzas woolfianas considerando el malentendido de Muraro como un síntoma más de ese estado de necesidad particular que enfrenta a la mujer contemporánea con sus miedos y cuyo diagnóstico ha sido ya en buena parte descrito:

Una reacción contra los derechos de la mujer tiene éxito en la medida en que parece no ser política, cuando no tiene la menor semejanza con una cruzada. Es más poderosa cuando se vuelve individual, cuando se aloja en la mente de una mujer y consigue que esta mire solo hacia dentro, hasta que se imagina que la reacción no son más que figuraciones suyas, hasta que comienza a poner en práctica la reacción... contra sí misma⁶.

1.

There is that marvellous, perpetually renewed, and as yet largely untapped aid to the understanding of human motives which is provided in our age by biography and autobiography⁷.

Sin rebuscar demasiado podemos localizar enseguida el momento en que Muraro reconoce en su propia biografía algo que podría muy bien asimilarse a los síntomas descritos por Woolf:

...y seguí corriendo con la imaginación las calles de Londres, sintiendo en el pensamiento la presión de la mudez, la acumulación de vidas ignoradas...

Muraro declara esto mismo cuando dice:

Quería escribir (...) creía tener algo que decir y la voluntad de decirlo pero no lograba comenzar⁸.

⁵ *Ibid.*

⁶ FALUDI, S., *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Anagrama, Barcelona, 1993, p 23.

⁷ WOOLF, V., *Three Guineas en A room of one's own and Three Guineas*, Hogarth Press, London, 1984, p 113.

⁸ MURARO, ob. cit., p 3.

Tras lo cual, reconoce con cierto asombro la confianza con la que, sin embargo, se enfrenta a situaciones corrientes de la vida. Así, por ejemplo, una vez tomada la decisión de viajar explica que:

las cosas se ordenan por sí solas y sé qué es lo que debo hacer, distingo fácilmente aquello que depende de mí, de qué debo ocuparme y qué puedo desatender, y desde el principio hasta el fin me guío ateniéndome a ello.

En comparación con esta eficacia en el orden pragmático, la empresa de la escritura parece caracterizarse precisamente por lo contrario:

...me encuentro en pugna entre diversas opciones, indecisa sobre qué hacer, presa fácil de las más imprevisibles reflexiones, y obligada a recomenzar una y otra vez y a avanzar entre mil incertidumbres⁹.

Podríamos hablar, entonces, de una oposición fundamental entre estos dos mundos tal cual Muraro los presenta. Como si ese poder, esa fuerza decisiva que se desencadena en el primero, poseyera en el segundo una contrafigura, un anti-poder, una falla de carácter que desautoriza, a propios ojos, a nuestra autora para las *empresas hechas de palabras*. A pesar de haber manifestado un fuerte deseo de iniciarlas, se siente sitiada —dice— por *mil incertidumbres*. Ese contraste le interesa en principio en un sentido filosófico. La *dificultad de comenzar* es reconocida, a un tiempo, como síntoma propio pero también como elemento característico y esencial de la Filosofía. Su relación con esta disciplina es sin duda uno de los principales hilos argumentales del texto:

Acudí a la filosofía. Pero la filosofía, si bien parecía estar hecha para ayudarme, no ha podido hacerlo y se ha convertido en una trampa para mi mente como he acabado descubriendo a la larga¹⁰.

Muraro acude a la filosofía con una intención terapéutica. Se expresa como si esperara de ella una simpatía espontánea, la creación inmediata de una comunidad entre su experiencia y la consistencia problemática de la filosofía; en otras palabras, una relación de intimidad y apoyo mutuo.

Volviendo ahora a la consulta médica, encontramos una relación análoga entre los dos principales personajes de *Al faro*: Mrs. Ramsay y Lily Briscoe.

«No eres capaz de pintar, no eres capaz de escribir» —repetía monótonamente, al tiempo que se preguntaba con ansiedad cuál debía ser su plan de ataque (...) De repente se acordó de un día que había ido a la playa. La señora Ramsey se sentó a escribir cartas junto a una roca; no paraba de escribir y escribir¹¹.

La tríada ofrecida más arriba: «una mujer y dos mundos», queda aquí rectificada por el genio de Woolf en una nueva figura que es en cierto modo la inversión de la primera. Son

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 WOOLF, V., *Al faro*, Edhasa, Barcelona, 2003, p 190-191.

ahora dos mujeres que se desenvuelven en un mismo mundo y conviven aquí en una sola y desdoblada Luisa Muraro: la Muraro-Ramsey y la Muraro-Briscoe; donde parece ya inevitable trazar el dinamismo bipolar existente entre la primera y la segunda, entre la madre y la hija simbólicas. Lily Briscoe está sola en el mundo y es invitada infaliblemente todos los veranos al hogar de los Ramsey. Lily es, por tanto, una especie de hija adoptiva para Mrs. Ramsey, mientras que Mrs. Ramsey es una especie de madre simbólica para Lily:

¡Qué fuerza tiene el alma humana! —pensó Lily. Aquella mujer nada más que con estar allí sentada escribiendo junto a una roca simplificaba la complejidad de todas las cosas, barría todos los disgustos y los enfados como jirones de ropa vieja, juntaba esto con aquello y luego con lo otro, convertía aquellas mezquindades, tonterías y rencores en algo capaz de sobrevivir al paso de los años...¹².

Mrs. Ramsey representa, entonces, para Lily Briscoe esa fuerza del alma que recrea y transforma el mundo con su presencia. Es pura positividad, pura potencia para dar sentido que contrasta con su esforzado trabajo por encajar aquella imagen del jardín de los Ramsey en su lienzo.

«Como una obra de arte» —repitió dejando vagar sus ojos del lienzo a los escalones del salón y de estos al lienzo otra vez. Necesitaba descansar un ratito y mientras descansaba con la mirada errando distraída de un punto a otro, se le impuso, planeando sobre ella, aquella vieja pregunta que surcaba perpetuamente el cielo de su alma, aquella basta y difusa pregunta que tendía a concretarse en situaciones como aquella, cuando se relajan las potencias del alma tras la alerta que las ha mantenido en tensión, una simple pregunta que lo abarca todo: «Qué sentido tienen la vida?», y que, con el paso de los años tiende a estrechar su cerco¹³.

Como Lily, también Luisa Muraro, se siente presa de esa misma incógnita que, según lo dicho, es en verdad una sed de sentido, la necesidad de un brazo en el que apoyarse cuando una se sienta cansada de tanto esfuerzo inútil porque, aparentemente, no da ningún fruto. La filosofía presenta para Muraro la posibilidad de una solución al problema, que la mera presencia de Mrs. Ramsey convierte en vano y insustancial. La vida sí tiene sentido, la filosofía mostrará cuál es.

Para filosofar es necesario poner entre paréntesis todo aquello que tenemos presente (...) quedé fascinada (...) Es como una promesa feliz, de elevación por encima de todo y de todos¹⁴.

La filosofía, sin embargo, no podrá reparar como Mrs. Ramsey aquellos jirones ni barrerá los disgustos; no al menos en el sentido que Muraro espera. La filosofía terminará por decepcionar esas expectativas e imposibilitando aquella relación esencial. En efecto, al recorrer el planteamiento de algunos ilustres filósofos acerca del punto de partida, Muraro

12 WOOLF, V., *Al faro*, p 192.

13 *Ibid.*

14 MURARO, *ob. cit.*, p 6.

detecta una diferencia significativa con su propia historia: *Ninguno de ellos parte de la realidad dada como habría hecho yo*¹⁵. El rechazo de estas teorías surge de cierta operación de trascendencia a partir de lo inmediato que Muraro considera sospechosa. ¿Qué es exactamente —se pregunta—aquello que siempre se quiere dejar atrás? ¿Por qué reaparece una y otra vez en ellas como condición necesaria esa elevación desde la realidad dada?

*La filosofía me atraía porque buscaba la independencia simbólica de la realidad dada. Quería no encontrarme nunca más mentalmente a merced de sucesos casuales e imprevistos. Pero no lo lograba porque, como finalmente entendí, la filosofía que podía ponerme al abrigo del dominio caprichoso de lo real, al mismo tiempo me ponía en contra de mi madre, cuya obra yo juzgaba mal hecha*¹⁶.

Confesamos que nos sorprendió desde el principio la última parte de este texto, como si hubiese un salto inconmensurable entre ella y lo que la antecede y, sin embargo, hemos de reconocer que precisamente por eso encontramos en él algo muy misterioso. Es como si Muraro hubiese alterado de repente el Espacio-Tiempo y hubiese regresado a un momento de su experiencia infantil, cuando tenía unos 5 ó 6 años y jugaba en un parque con otras niñas y niños. Su frustración para con la filosofía es como la de un juego infantil al que no se sabe jugar y del que se intenta huir apelando precisamente a eso, a una autoridad materna que nosotros hemos personificado en la figura de Mrs. Ramsey.

*Escribiré para decir mi significado de la madre. Pero antes debo decir que el simbolismo no metafórico de la madre no estaba esperando a que yo lo descubriera para tener lugar; ya tiene lugar, de hecho, y un lugar solidísimo, una fortaleza, en nuestra infancia. En la infancia hemos adorado a la madre y todo lo asociado a ella, desde el marido que tenía hasta los zapatos que llevaba, desde el sonido de su voz hasta el olor de su piel y la situamos en el centro de una mitología grandiosa y realista. Confío por tanto a la niña que fui, a aquellas con quienes crecí, a las niñas y niños que viven entre nosotras, la tarea de afirmar el simbolismo no metafórico de la madre. Yo asumo la tarea secundaria de traducirlo a la filosofía.*¹⁷

Y esto mismo lejos de ser una puerilidad por su parte o una trivialidad, convierte para nosotros *El orden simbólico de la madre* en algo muy valioso que a continuación trataremos de traducir en lo posible a la filosofía.

2.

Como quiera que perteneciese —ya a los seis años— a esa raza de seres que no logra mantener sus sentimientos separados uno de otro, sino que dejan que las alegrías y penas del porvenir proyecten su sombra sobre el presente, y como para esa clase de gente, desde la más tierna infancia, cualquier

15 MURARO, *ob. cit.*, p 8.

16 *Ibid.*

17 MURARO, *ob. cit.*, p 20.

quiebro en las ruedas de las sensaciones tiene el poder de cristalizar y transfigurar el instante sobre el que descansa su huella sombría o luminosa, James Ramsey, mientras oía hablar a su madre, sentado en el suelo, sin dejar de recortar figuras del catálogo ilustrado de las «Army and Navy Stores», veía un halo jubiloso en torno a la nevera que estaba recortando...¹⁸

Vamos a tratar de ilustrar precisamente en qué pueda consistir esa suerte de huida a la experiencia de la infancia que Muraro menciona en varias ocasiones. Acudiremos para ello a un experto en la materia, el psicólogo genético infantil Jean Piaget.

Ya en la temprana infancia y una vez finalizada hacia el año y medio o dos años la fase sensoriomotora, *aparece una función fundamental para la evolución de las conductas ulteriores, y que consiste en poder significar algo (un "significado" cualquiera: objeto, acontecimiento, esquema conceptual, etcétera) por medio de un "significante" diferenciado y que solo sirve para esa representación. A esta función generadora de la representación se la denomina en general función simbólica.* A continuación Piaget advierte que *como los lingüistas distinguen cuidadosamente entre los "símbolos" y los "signos" será mejor emplear con ellos la expresión "función semiótica"¹⁹. La aparición de la mentada función simbólica o semiótica consiste en un conjunto de conductas que implica la evocación representativa de un objeto o de un acontecimiento ausentes y que supone en consecuencia, la construcción o el empleo de significantes diferenciados²⁰. Piaget distingue cinco de esas conductas, de aparición simultánea y que, en orden de complejidad creciente son: la imitación diferida, el juego simbólico, el dibujo y la imagen mental y la evocación verbal. Las cuatro primeras se basan genéricamente en la imitación pero es la segunda de ellas, el juego simbólico, la que nos interesa aquí muy especialmente. Acerca de él dice nuestro psicólogo:*

El juego simbólico señala indudablemente el apogeo del juego infantil. Corresponde, más aún que las otras dos o tres formas de juego que vamos también a examinar, a la función esencial de que el juego llene la vida del niño²¹;

y continúa:

obligado a adaptarse incesantemente a un mundo social de mayores, cuyos intereses y reglas siguen siéndole exteriores, y a un mundo físico que todavía comprende mal, el niño no llega como nosotros a satisfacer las necesidades afectivas e incluso intelectuales de su yo en estas adaptaciones, que para los adultos son más o menos completas²².

18 WOOLF, *Al faro.*, p 7.

19 PIAGET, J., *Psicología del niño*, Ediciones Morata, Madrid, 1975, p 59.

20 PIAGET, *op. cit.*, p 60.

21 PIAGET, *op. cit.*, p 65.

22 *Ibid.*

Permutemos un momento estas palabras a ver si tienen para nosotras algún sentido: "obligadas a adaptarse incesantemente a un mundo social masculino, cuyos intereses y reglas siguen siéndole exteriores, las mujeres no llegan como los varones a satisfacer las necesidades afectivas e incluso intelectuales de su *yo* en estas adaptaciones, que para los varones son más o menos completas". Aceptando este paralelismo a nuestro juicio compartido en su generalidad por el feminismo crítico, basándonos en la propia insistencia de Luisa Muraro por volver a determinadas experiencias de la infancia e, incluso, en la controvertida y tradicional vinculación del comportamiento de niños y niñas con las mujeres, nos consideraremos legitimadas a utilizar en lo que sigue la noción de *juego simbólico*, introducida por la mano inocente de Jean Piaget, con la intención de hacer ver hasta que punto (y sin lugar a dudas esta es una hipótesis arriesgada) la misma es pertinente a la hora —no solo de comprender las nociones de «orden simbólico», «independencia simbólica», «madre simbólica», etc., introducidas por Muraro en este libro— sino, en general, para estudiar de modo muy serio las posibilidades y los límites de introducir algo así como *la mirada femenina* en el discurso filosófico.

En efecto, la incalculable importancia que otorgamos a la experiencia infantil expresa una orientación profunda de nuestra cultura (...) Podemos enriquecerla; también podemos intentar llevarla hasta su forma más lógica, esto es, más transparente a la verdad que en ella se expresa, verdad ya presente en el conocimiento común —es su razón— pero mezclada con otros elementos (...) Sabemos investigarla pero no usufructuarla, no hacerla verdaderamente nuestra en combinación o en interacción con otras experiencias, no sabemos traducirla a un saber útil a la altura de la importancia que le damos²³.

Volviendo a Piaget. A resultas de aquella inadecuación al mundo y como elemento indispensable para lograr, lo que aquél llama, *su equilibrio afectivo e intelectual*, resultará imprescindible

disponer de un sector de actividad cuya motivación no sea la adaptación a lo real, sino, por el contrario, la asimilación de lo real al yo, sin coacciones ni sanciones; y aún mejor: tal es el juego, que transforma lo real, por asimilación más o menos pura, a las necesidades del yo, mientras que la imitación (cuando constituye un fin en sí) es acomodación más o menos pura a los modelos exteriores, y la inteligencia es equilibrio entre la asimilación y la acomodación²⁴.

Encontramos de nuevo la dicotomía que ya apareciera anteriormente: de un lado, la *imitación* como polo negativo en la medida en que son los modelos exteriores los que presionan al *yo* con objeto de lograr su adaptación a los mismos, esto es, la acomodación a lo

23 MURARO, *ob. cit.*, pp 37-38.

24 *Ibid.*

dado por exigido; del otro lado, un polo positivo, el *juego*, donde es el *yo* el que transforma el mundo en orden a aquellas necesidades afectivas e intelectuales.

Desde aquí, parece oportuno releer las dinámicas anteriores.

La filosofía, para que negarlo, a diferencia de la literatura sigue siendo en buena parte un ámbito de difícil acceso para las mujeres. Los estándares académicos siguen fijos a los esquemas tradicionales de manera que toda mujer, que se dedique a las *empresas hechas de palabras* en este campo, se verá avocada a las presiones exteriores propias de unas reglas y unos esquemas construidos desde oposiciones más o menos vinculadas a lo que Pierre Bourdieu llama *los esquemas prácticos de la visión androcéntrica*.

Los actos de conocimiento y reconocimiento prácticos de la frontera mágica entre los dominadores y los dominados que la magia del poder simbólico desencadena, y gracias a las cuales los dominados contribuyen a veces sin saberlo y otras a pesar suyo, a su propia dominación al aceptar tácitamente los límites impuestos, adoptan a menudo la forma de emociones corporales —vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad— o de pasiones y desentimientos— amor, admiración, respeto²⁵.

Desde este punto de vista, no es de extrañar que si los procesos de asimilación de aquellos esquemas prácticos en general son para cualquier *yo* femenino motivo suficiente para la aparición de aquellos síntomas (*the pressure of dumbness, the accumulation of unrecorded life*), la especificidad de su versión filosófica provoque una sintomatología característica, si bien análoga y acumulativa, respecto a la primera: *Decía, por ejemplo: la filosofía está muerta, etc. Decía "está muerta" para intentar explicar la sensación de fatiga y de vanidad de mi trabajo filosófico, que en la escuela era juzgado como bueno (no buenísimo, para ser precisa)*. En cierto modo, la filosofía resulta en este sentido algo verdaderamente singular. Porque una puede acudir a ella con la "oscura" intención de quitarse de encima *aquellos esquemas prácticos de la visión androcéntrica*, partir de cero, ponerlo todo entre paréntesis, elevarse por encima de todos y todo y, sin embargo, no encontrar eso necesariamente. Porque la filosofía puede sin duda ayudar cuando se trata de hacer conscientes aquellos esquemas prácticos en cuanto que forman parte de una estructura de dominación, pero no puede armar de sentido sin más las vidas de los agentes dominados. La filosofía es por definición, como el propio Sócrates, una especie de cómico aguafiestas que se dedica a sembrar la incertidumbre por doquier con sus dudosos chistes. De modo que, si lo que se busca es un "abrigo" que de sentido a "lo real", un lugar donde se realice la libertad, *un halo jubiloso en torno a la nevera que estaba recortando*, una va siempre a quedar infaliblemente decepcionada.

25 BOURDIEU, *op. cit.*, p 55.

3.

*Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis sería suficiente con hacer saltar esos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo (...) esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de su sociedad política. A ello obedece que insita más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación...*²⁶

Lo cierto es que aquella decepción conduce a Muraro a cierto resentimiento no ya hacia la filosofía, a la que acaba eximiendo de toda culpa, y recuperando y redefiniendo para un uso personal; sino contra cierta parte de ella, a saber, la teoría crítica feminista en cuanto que estudiosa de aquellos esquemas androcéntricos que ahora posibilitan la apercepción simbólica materna y que sitúan a sus fisiólogas en la infame categoría de esas mujeres que no aman a las mujeres. En otras palabras, aquella parte de la filosofía que, según quedó definida arriba, es necesaria a la hora de hacer inciertas las certidumbres de aquellos esquemas prácticos del dominación. No se trata de adaptarse a ellos sino precisamente de inadaptarse. De ahí su incompatibilidad con una búsqueda que indaga precisamente certezas y que pretende, en efecto, hallar —*over the rainbow*— un lugar donde solo se juegue a la Política de las Mujeres, deshaciendo la necesidad de aquella estructura dinámica para la acción en el mundo.

*La salida [de la trampa] no la encontré con la filosofía, sino con la política de las mujeres. De esta he aprendido que para su existencia libre una mujer necesita, simbólicamente, la potencia materna, igual que la ha necesitado materialmente para venir al mundo. Y que puede tenerla toda de su parte a cambio de amor y reconocimiento.*²⁷

Pues bien, parafraseando a Foucault "según esta hipótesis sería suficiente con hacer saltar esos cerrojos represivos para que las mujeres se reconciliaran consigo mismas, reencontraran su naturaleza, su potencia materna, o retomara contacto con su origen, esto es, con su madre simbólica y restauraran una relación plena y positiva consigo mismas. Se trata a todas luces

²⁶ FOUCAULT, M. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" en *Estética, Ética, Hermanéutica. Obras esenciales V. III*, Paidós, Barcelona, 1999, pp 394-295.

²⁷ MURARO, *op. cit.*, p 9.

de un abuso de todo lo que la interesantísima noción aquí definida de *juego simbólico* puede dar de sí. Es incalculable su potencialidad a la hora de entender aquellas *prácticas de libertad* de las que habla Foucault en el seno de la «dinámica infantil» descrita por Piaget:

De un modo general el juego simbólico puede servir así para la liquidación de conflictos; pero también para la compensación de necesidades no satisfechas, inversión de los papeles (obediencia y autoridad), liberación y extensión el yo, etc.²⁸.

Pero, además, dicha dinámica habrá de conjugarse con la propia dinámica foucaultiana entre *procesos de liberación* y *prácticas de libertad*, cuestión esta que trataremos de investigar en futuros trabajos donde se aclarará (eso esperamos) el singularísimo lugar de la filosofía en general y de la de Virginia Woolf en particular.

La respuesta reveladora jamás se había producido. Era una gran revelación que tal vez no se produjera nunca. Solo se producían, para sustituirla pequeños milagros cotidianos, vislumbres, cerillas que se encienden inesperadamente en la oscuridad, como esta que acaba de encenderse²⁹.

28 PIAGET, *op. cit.*, p 67 [nota 4].

29 WOOLF, *Al faro*, p 192.

¿Qué significa orientarse en la pasión?¹

Vanessa Ripio Rodríguez

Que haya grados de accidentalidad, que el movimiento regular de las esferas celestes se aproxime más a la inmutabilidad del Motor inmóvil que los movimientos irregulares del mundo sublunar, tal advertencia en nada empaña el hecho de que el corte comience allí donde comienza el movimiento, que la degradación está presente ya desde el movimiento del Primer Cielo aun cuando no alcance su grado más bajo hasta la imprevisibilidad de los movimientos del mundo sublunar y, en particular, hasta la inconstancia de las acciones humanas.²

1.

Are you scared of it?

Do you wish that it would stop?

Does it bother you when you hear your spirit talk?

Well, I'm right with you

Yes, I'm right with you

It's working on me

It's working on you

It's working on me

(Neil Young: *Are you passionate?*)

En *Viaje sentimental* escribe Laurence Sterne un revelador diálogo entre dos completos desconocidos: el protagonista -y alterego del propio Sterne- Yorick y una «gentil dama». A consecuencia de una serie de peripecias, ambos están ahora cogidos de la mano como si de amigos íntimos se tratara. Ante esta situación, Yorick agradece a la veleidosa Fortuna el haberlos reunido *en situación tan cordial como solo pudiera habérsela procurado la amistad y eso después de tantearlo durante un mes*³:

-Y la reflexión que hace usted sobre el caso muestra, monsieur, hasta que punto le ha embarazado a usted semejante aventura.

Cuando nos encontramos en la situación que deseábamos, nada es más inoportuno que pararse a reflexionar sobre las circunstancias del caso.

-Da usted gracias a la Fortuna -continuó ella- y tiene usted razón. El corazón lo sabía y eso le bastaba. Pero, ¿cómo no había de ser un filósofo inglés el que le enviara la noticia del caso al cerebro para invertir el proceso?⁴

El pasaje contiene muchos de los elementos que vamos a presentar con el propósito de recorrer siquiera un poco *el sentido del planteamiento aristotélico de la pasión como razón*

1 Determinar el sentido del planteamiento aristotélico de la pasión como razón inmanente [*lógos émulos*]. Responder razonando la respuesta a la pregunta siguiente: ¿cabe establecer en Aristóteles algún enlace significativo entre pasión [*páthos*], convicción [*pistis*] y virtud [*areté*]?

2 AUBENQUE, P., *El Problema del Ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1984, p. 401.

3 STERNE, L., *Viaje sentimental*, Austral, Buenos Aires, 1943, p.29.

4 Ibid.

inmanente en la materia: las pasiones, el deseo, la reflexión que éstos merecen a los agentes que las padecen y a los espectadores que las presencian...etc.

Volviendo al texto que acabamos de citar. La especulación inicial de Yorick no sería en principio más que un comentario confidencial acerca del hecho de que estas dos personas *desconocidas, de diferentes sexos y acaso procedentes de dos rincones apartados del globo* se encuentran cogidas de la mano en situación tan cordial *como solo hubiera podido procurársela la amistad*. Pero -como bien advierte la dama- la observación en cuestión no se limita a una crónica más o menos mundana de lo que ambos protagonistas tienen, por decirlo así, ante los ojos. Ciertamente, sería absurdo no suponer que la información que Yorick refiere es ya de sobra conocida por su compañera. Así que, debe haber algún otro elemento que, más allá de esa referencia, aliente aquel diálogo. Porque, tal y como la dama las considera, las palabras de Yorick actúan como un indicio *de hasta qué punto le ha embarazado* a éste la aventura. Es decir, de algún modo que trataremos de precisar, la reflexión acerca de lo excepcional de las circunstancias manifestaría un síntoma más de la pasión en cuestión -algo así como la continuación *discursiva* del mentado *embarazo*- pues podemos dar por hecho que ya se han ido declarando otros síntomas más palpables. Así, probablemente Yorick se ha puesto rojo, retorciendo la mano libre al tiempo que movía las piernas sin intención de moverse del sitio y estos testimonios apreciables a simple vista son los signos externos que la dama -a juzgar por su respuesta- había interpretado correctamente, porque evidentemente Yorick se encuentra alterado, Yorick está de pronto turbado por las circunstancias y su discurso solo ha venido a confirmar y a dar medida *del grado de su embarazo*, prolongando aquella exposición sintomatológica por la vía de la elocuencia. Elocuencia que se extendería no ya sobre hecho de hallarse cogido de la mano con una desconocida sino, más acá, sobre lo que en general podríamos denominar su estado de ánimo. Porque lo que Yorick produce con sus declaraciones, cuya letra gira en torno a lo meramente circunstancial, es la confesión de su pasión, por decirlo así, *en espíritu*. Y, para conseguirlo ese espíritu ha de afanarse para hablar de un modo desplazado y como extraviadamente *en situación tan normal como solo pudiera habérsela procurado la falta de embarazo*. Ciertamente, todo este *viraje sentimental* hacia algo situado más acá de "lo que se dice", es representado mediante una *imagen* introducida por aquel «como» de: *como solo pudiera habérsela procurado la amistad y eso después de tantearlo durante un mes*. Luego, el desahogo discursivo de la pasión -ya compartida previa e íntimamente por los protagonistas y que la dama ha descifrado sin ningún esfuerzo- se logra a base de una especie de *tanteo* o rodeo que tiene lugar en el propio discurso. No hay duda de que ellos dos compartían ya de un

modo implícito y suficiente la turbación por tan inesperada proximidad: «El corazón lo sabía y eso le bastaba»-declara la dama. Por eso mismo, cuando Yorick elabora el encomio del caso explicitando así de algún modo aquella intimidad ha de recurrir -para no arruinarla-a un doble distanciamiento que se anuncia por un lado, con el «*como...*» literal de aquel símil; y, por el otro, con el *como* espiritual de su actitud, a saber: *como si esto de lo que hablo no me afectara lo más mínimo*. Intervalos que son interpretados por la espectadora: de una mano, como cierta *desatención* o *desapego* hacia aquellos implícitos, es decir, lo que podríamos llamar «las razones del corazón»; y, de otra, como cierta *exageración* que la dama saca a la luz a través, nuevamente, de una ingeniosa imagen.

Indudablemente, si han acabado cogidos de la mano ha sido en parte gracias a la suerte pues el encuentro ha sido puramente fortuito. No obstante, las palabras exactas de Yorick atribuyen deliberadamente a ésta un papel conspirador:

He aquí, gentil dama -le dije, levantando un poco su mano-, un raro capricho de la veleidosa Fortuna: el tomar a dos desconocidos por la mano...

La fábula de Yorick relata como resultado de una maquinación de la mentada Diosa lo que parece más bien consecuencia de la voluntad de los protagonistas. Atribuyendo a la Fortuna un carácter veleidoso e intrigante le encaja la función de causa que propiamente solo a él y a su cómplice les pertenece como *actores*. El gesto de levantar la mano de la dama es significativo al respecto, como si Yorick dijera: aquí nos encontramos *casualmente* cogidos de la mano y no ha sido sino esa arbitraria Deidad la que así nos ha colocado como quien coloca dos piedras juntas en un camino por puro juego, por puro capricho. Pero no es exactamente lo mismo haber sido favorecidos por la *suerte* que haber sido manejados por la *casualidad*. Respecto a esta diferencia dice Aristóteles:

La casualidad se diferencia de la suerte por ser una noción más amplia. Porque todo cuanto se debe a la suerte se debe también a la casualidad, pero no todo lo que se debe a la casualidad se debe a la suerte. La suerte y lo que resulta de ella solo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte y en general tener una actividad en la vida. Por eso la suerte se limita necesariamente a la actividad humana. Un signo de ello está en la creencia de que la buena suerte es lo mismo que la felicidad, o casi lo mismo, pues la felicidad es una cierta actividad, a saber una actividad bien lograda. Luego, lo que es incapaz de tal actividad, es también incapaz de algo fortuito (...) La casualidad, en cambio, se puede encontrar también en los niños y en las cosas inanimadas (...) Así es evidente que en las cosas que en sentido absoluto llegan a ser para algo, cuando lo que les sobreviene no es aquello para lo cual han llegado a ser, y tienen una causa externa, decimos entonces que les sobreviene por casualidad.⁵

5 ARISTÓTELES, *Física*, B 6, 197 a36-197 b20.

¿Será esta la discrepancia que hace notar nuestra heroína cuando afirma: *Da usted gracias a la Fortuna y tiene usted razón. El corazón lo sabía y eso le bastaba?* Como diciendo: un momento -puntualicemos- si usted se refiere a la buena suerte, esa que algunos confunden con la felicidad, entonces amigo tiene usted razón no hay más que escuchar los simultáneos latidos de nuestros corazones regocijados. *Pero*, si de lo que habla es de la pura casualidad, me pregunto: ¿cómo no había de ser un filósofo inglés el que le enviara la noticia del caso al cerebro para invertir el proceso? Porque, si el proceso a derechas sigue el esquema de la suerte: ¿no seguirá su inversión el de la casualidad? Veamos. Esa inversión del proceso a cargo del filósofo inglés secundaría -según esta hipótesis- la secuencia de la fábula de Yorick, la cual confunde intencionalmente *suerte* y *casualidad* de modo que la voluntad y, por tanto, la actividad humana es aquí interpretada por la Fortuna en cuanto que personaje mitológico, relegando a los actores "reales" a un papel secundario, a saber, el de niños o cosas inanimadas sometidas a una causalidad externa, esto es, la que pone en juego la caprichosa Diosa. Si esto es así, parece que sería una historia análoga la relatada -según nuestra protagonista- por el filósofo inglés cuando invirtiendo el proceso pretende enviar la noticia del caso al cerebro, el de Yorick en este caso. De manera que, lo mismo que en el orden de la actividad resulta secundario el papel de la suerte en relación a la decisión de los actores de cogerse de la mano- por mucho que en el orden del relato las cosas sucedan inversamente-; así también por más que el discurso de Yorick declare por primera vez expresamente aquella intimidad -de manera que en el orden de las ideas éste sea el momento en que aquélla se da, lo que se dice, a conocer-; ello no obsta para que la primacía en el orden de los sentimientos siga siendo la de la pasión misma en cuanto que sentida, porque el corazón ya lo sabía.

Pero, veamos lo que el filósofo inglés tendría que decir al respecto:

Cuando percibo los efectos de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las causas de una emoción, mi mente pasa a los efectos que esas causas producen, con lo que se ve movida por una emoción similar (...) Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son ellas, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía.⁶

Inmediatamente al percibir los efectos de esa pasión en la voz y los gestos *mi mente pasa de los efectos a las causas de la pasión* -dice Hume- de modo que me hago una idea vivaz de la pasión, *idea* que acaba por convertirse en la pasión misma. Pues bien, lo notable para nosotros en esta secuencia es el papel necesariamente mediador de la *mente*, responsable de

⁶ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1990, libro III, parte I, secc. i «Del origen de las virtudes y vicios naturales», p. 576.

transformar *de modo inmediato* aquella materia efectiva de voces y gestos para darle, a través de la producción de una *idea*, una forma clara y *vivaz*, la cual convenientemente percibida, esto es, causada como tal como resultado del trabajo de esa mente dará lugar a la pasión misma. Pero, entonces, lo que el filósofo inglés denomina *simpatía* o -lo que nosotros podríamos llamar- el contagio de la pasión requiere del concurso de esa *idea* que está -lo que se dice- oportunamente separada de aquellos efectos como un fin, luego en el sentido de abstraída como tal de ellos. Esto es, la *idea vivaz* de la pasión se originaría *materialmente* en la percepción de los síntomas físicos, si bien tales efectos solo comparecen como tales, esto es, como síntomas de esa pasión y no de cualquier otra, una vez que la *idea* -en cuanto que forma ocasionada por la mente a partir de aquellos materiales- vuelve sobre aquellos como para leerlos o interpretarlos. A pesar de lo cual, dicha *idea* no actúa propiamente como una causa externa sino más bien como una *forma que al tiempo que reconoce es reconocida*, esto es, que cae sobre aquellos indicios con el fin de interpretarlos pero también de interpretarse. Y es así como se transforma en la pasión misma. Porque aquella pasión en cuanto que idea no es sino la forma configurando la materia disponible de tal pasión, esto es, actualizando unas virtualidades pasionales que ya estaban presentes en aquella voz y aquellos gestos y es, por eso, por lo que eran ya los efectos de la pasión lo que el agente *simpáticamente* percibía.

Otro tanto ocurre, por consiguiente, con el segundo argumento facilitado por Hume: cuando me doy cuenta de las causas de una emoción y mi mente pasa a los efectos que esas causas producen, con lo que se ve movida por una emoción similar. Luego, se verifica que el proceso que se está refiriendo equivaldría a una suerte de mecanismo de retroalimentación entre las causas y los efectos de la pasión (o de la emoción), esto es, -según lo dicho arriba- a un movimiento de actualización de una forma que estaba ya presente privativamente como materia. Esa actividad de la mente arrojará como producto suyo una forma en acto que es la *idea*, es decir, la inferencia de la pasión como *idea*, esta vez sí, desde fuera, pues solo para la mente es posible ejecutar aquel tránsito de los efectos a las causas y viceversa a fin de que los agentes se aperciban de que otros y ellos mismo están padeciendo estas o las otras pasiones puesto que evidentemente ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente.

Por decirlo con nuestra dama, no era la mente sino el corazón, el que *lo sabía* así *directa* pero también *implícitamente*. He aquí entonces, a qué se refería con la inversión del proceso. Si el corazón, o mejor dicho, «sus razones», las *pasiones* fueran el producto que arroja cierto proceso mental, esto es, el resultado de un envío de noticias más o menos informes al cerebro, aquellas pasiones carecerán en cuanto tales de toda autonomía

pues en nada se diferencian de las ideas. De modo que el corazón ni sabe ni se basta, desapareciendo con ello toda posibilidad de captación directa de las pasiones ajenas y, por tanto, de intimidad al menos, en algún sentido, para los agentes:

En el caso de la simpatía se produce una evidente transformación de una idea en impresión. Esta transformación surge de la relación de los objetos con nosotros mismos. Nuestro yo nos está siempre presente de un modo íntimo.⁷

En efecto, si solo la idea puede procurar el "contagio" de impresiones, únicamente el yo responsable de todo este proceso *nos estará siempre presente de un modo íntimo*, precisamente en la medida en que la *simpatía* ante la pasión del otro se resuelve en la interioridad de la mente del sujeto moderno definido como tal en relación a los objetos que quedan fuera de él, es decir, en oposición a ellos y entre los que se incluyen los otros sujetos. Como bien advierte la dama, lo que el discurso de Yorick como el del filósofo inglés pone de manifiesto es una inversión del proceso por el cuál es el corazón *directa e implícitamente* el que ya lo sabía, de modo que habríamos de esperar siempre a la explicitud procurada ya por la *idea* ya por el discurso para ser capaces de apasionarnos. Y, sin embargo, -como bien objeta la dama y reconoce el narrador- al corazón sí que le corresponde cierta actividad propia: *cuando nos encontramos en la situación que deseábamos, nada es más inoportuno que pararse a reflexionar sobre las circunstancias del caso*. Esa actividad a través de la cual el corazón reivindica su autonomía es justamente la del deseo. Ese deseo cuyo despliegue se ve importunado por la reflexión, la cual comete por ello -como se dijo- cierto exceso que arruina la intimidad al menos en el sentido del placer que la acompaña.

2.

Solo en el hombre sucede, por decirlo así, el problema de las palpitaciones por ser el único que se halla en la expectativa y esperanza del futuro⁸

Respecto a ese posible excedente o *plus* discursivo vamos a insistir algo más acerca de cuál pueda ser el propósito de que Yorick haya -por decirlo así- "filosofado" en alto. Lo que Yorick señala, a través del contraste entre la normalidad y la singularidad de los acontecimientos que tienen lugar, es la diferencia, o mejor, la tensión entre un fondo neutro de cotidianidad y la figura brillante de una situación novedosa y excitante que quedaría concentrada literalmente en el «como» de *como solo hubiera podido procurársela la amistad...* El artífice de la situación no es otro que la *veleidosa Fortuna*, productora de una trampa en la que los

⁷ HUME, D., Ob. cit., libro II, parte I, secc. xi «Del ansia de fama», p. 320.

⁸ ARISTÓTELES, *Part. An.*, III 7, 669a 19-21.

protagonistas, sin aparentemente haberlo elegido, han caído. De modo que la presión que súbitamente causa esa tensión en el alma de Yorick habría desencadenado aquella observación. Desencadenado, porque en algún sentido se ha liberado algo, una fuerza coercitiva que compelia a nuestro protagonista le ha forzado a hablar. De manera que, si algo ha traído consigo esta primera parte del diálogo es lo que podría llamarse, en palabras de Michel Foucault: «el beneficio del locutor». Luego, el mentado «beneficio» se originaría por la acción de una fuerza que, violentando el alma, ha desatado una reacción que consiste en la liberación de lo que a la luz de los efectos más eminentes, es un discurso o *lógos*. Porque si bien es cierto -como ya hemos señalado- que los primeros síntomas eran más bien groseros -rubor y temblor-, estos quedaban implícitos hasta que los explicitaban o soltaban las palabras de Yorick más bien mediatamente, esto es, no necesariamente refiriéndose directamente a ellos sino todo lo contrario: huyendo a otro plano de sentido. No obstante, en la medida que aquel otro plano de sentido termina por sacarlos a la luz puede sospecharse que exista entre ellos cierta comunidad -precisamente, de sentido- y es que, una vez interpretados son atraídos por aquel *lógos* que los incorpora como partes constituyentes y tangibles del mismo. El *lógos* aunque, a posteriori, ha revelado la *forma* implícita discursiva de lo que antes estaba ya presente solo que carecía de ella, en el sentido de que estaba privado de ella. Lo que ha ocurrido, entonces, es una actualización de ciertas virtualidades del temblor y el rubor en cuanto que instancias reveladoras de la pasión de Yorick, esto es, en tanto que *lógos manifestado en la materia*. Porque, ¿cómo asegurar que a tales rubores y temblores correspondían ciertos temores y expectativas? El discurso redime al locutor al liberar la pasión no tanto en cuanto que sub-iectum material cuanto como *privación de una forma* que acaba de culminarse, esto es, lo libera en la medida en que es capaz de conferirle una forma que ya tenía. Justamente, ha sido la reflexión la que ha revelado a la dama no tanto la pasión como hasta que punto, en que grado a Yorick le había embarazado la aventura. Podríamos hablar entonces no tanto de una materia que hubiera sido liberada por la forma, cuanto de una forma por fin liberada, esto es, puesta en acto.

Algunos piensan que la naturaleza o la naturaleza de las cosas que son por naturaleza es el constituyente primero en cada una de ellas, algo informe en sí mismo; así la naturaleza de una cosa sería la madera y la de una estatua el bronce. Signo de ello, dice Antifonte, es que si se plantase una cama y la madera en putrefacción cobrase fuerza hasta echar un brote, no se generaría una cama sino madera, lo que muestra

que la disposición de las partes según las reglas solo le pertenece accidentalmente mientras que la sustancia es aquello que permanece aunque esté afectado continuamente por esa disposición.⁹

Luego este lógos del que venimos hablando parece ser la consecuencia de que el cauce fisiológico del embarazo se haya colmado, de manera que, de algún modo oculto para nosotros y para los personajes mismos, el caudal de la pasión ha saltado a una nueva cuenca una vez ha quedado saturada la primera. La rentabilidad discursiva de este supuesto, a saber, que hay cierta comunidad, cierto vínculo *formal* entre lo físico y lo discursivo, entre el verbo y la carne no puede ocultar muy a su pesar su carácter problemático, esto es, la difícil convivencia que cabe suponer entre los dos cursos, a saber: el de *la sangre acudiendo más a prisa a todas las venas...inflando ligeramente todas las partes del rostro*¹⁰; y, el pensamiento, es decir, el significado que traen consigo aquellas palabras. Son ambas cosas de muy distinta naturaleza. Y, sin embargo, una diría que la pasión pudorosa de Yorick fluye por ambos canales y que una vez *sobrepasa la manifestación material reglamentaria de ese embarazo*, pasa a confesarse, a explicitar *de algún modo* su *forma* ya sí mensurable en sus palabras.

Retomemos brevemente lo que venimos diciendo. Si nuestros agentes hubieran llegado a esta misma situación por la vía ordinaria, estas confianzas hubieran requerido un tiempo prudencial y un tanteo sostenido y progresivo. Pero como no ha sido así, se ha formado una especie de angostura espacio-temporal por la que discurren violentamente torrentes de pasión que se manifiestan: de un lado, *físicamente* en el embarazo de Yorick, cuyos síntomas - habituales en estos casos- han sido advertidos por la dama; y por otro lado, *discursivamente* en la necesidad de hablar una vez colmados los límites fisiológicos de expresión de aquella pasión. Y si en el primer momento advertimos su existencia es solo durante este último momento cuando descubrimos algo más de su naturaleza, eso que más arriba hemos llamado, su *forma*. Porque al menos *a bulto* se distingue en las *imágenes* recreadas por nuestro héroe algo de su figura, esto es, cabe hacerse una idea de su consistencia. Esa *forma* que ahora se nos revela a medias estaba ya ahí confinada desde el primer momento generando aquella cadena de efectos fisiológicos que tenemos a la vista y que la siguen ahora en calidad de garantes suyos.

Por consiguiente y, si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia.¹¹

9 ARISTÓTELES, *Física*, B 1, 193a 9-17.

10 DESCARTES, R., *Las Pasiones del Alma*, Aguilar, Barcelona, 1981, Art. 115, p.146.

11 ARISTÓTELES, *De Anima* I, 1 403a 24-25.

En el capítulo primero del libro I de *De Anima* y un momento antes de la definición citada, Aristóteles se pregunta si las afecciones del alma pertenecen *al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea en exclusiva del alma misma*¹². Unas líneas más abajo señala que

*en la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general*¹³.

Una vez concluida su inseparabilidad Aristóteles propone una metáfora geométrica que ilustra la peculiaridad de esta unión: como a la recta al alma le corresponden muchas propiedades en tanto que alma *pero siempre se da en un cuerpo*. La afecciones serían, entonces, el resultado y la prueba de ese vínculo, es decir, los padecimientos de un alma que se las ve en todo momento con un cuerpo. De modo que, el alma *mueve al cuerpo*, se sirve del cuerpo, usa el cuerpo cuando el agente padece. De ahí que las pasiones sean definidas por Aristóteles como *formas o discursos inherentes en la materia* <ένυλοι λόγοι>. El alma hospedaría ciertos discursos en el cuerpo produciendo esos peculiares movimientos o alteraciones del alma que son las pasiones. Luego hay una *formalización de la materia*, una forma discursiva propia del cuerpo que es la pasión.

Pero, entonces, es lícito preguntarse si esta relación puede ser pensada en sentido contrario, a saber, si puede hablarse de una *materialización de la forma* de modo que sea el cuerpo en cuanto tal cuerpo el que realice o materialice el alma. Pues, *del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo*¹⁴. Hay, pues, no solo un uso del cuerpo por parte del alma sino un anuncio, un anticipo en la funcionalidad del cuerpo de aquella recurrencia del alma. Porque si bien

*el inteligir parece algo particularmente exclusivamente de ella [del alma](...) esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación*¹⁵.

Luego, en la imagen reconocemos, entonces, el vaso comunicante que posibilitaba aquel salto vertiginoso del fluir de la sangre al discurrir del pensamiento, el retoño oculto del verbo y la carne.

3.

...en vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes.¹⁶

12 Ibid., 403a 4-5.

13 Ibid., 403a 6-7.

14 ARISTÓTELES, *De Anima* I, 1 403a 15-16.

15 Ibid., 403a 7-9.

La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en -por decirlo así- cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica a ningún género específico.¹⁷

Hemos ido viendo que este acontecer de la pasión en el alma se manifiesta en principio de dos maneras: de un lado, un modo rigurosamente fisiológico como *un movimiento de tal cuerpo o de tal parte del cuerpo producido por tal causa con tal fin*¹⁸ del que -dice Aristóteles- tendría que ocuparse el físico en calidad de estudioso de los movimientos de la materia. Pero además, como tal objeto, sólo que en otro aspecto, puede asimismo ser investigado con un interés dialéctico, de modo que se determine *su forma específica y su definición*¹⁹. Se trataría, entonces, de dos aspectos en principio comunicables de la misma cosa hasta el punto que se hace necesario disociarla en dos objetos bien distintos si es que van a ser tratados desde dos ciencias enteramente diversas: la Física y la Dialéctica. Continuando el símil propuesto por Aristóteles en este pasaje:

*El uno habla de piedras, ladrillos y maderas mientras el otro habla de la forma específica que se da en éstos en función de tales fines.*²⁰

Por cierto que ya nos topamos con algo semejante al comprobar la disparidad de naturaleza entre aquellos dos cauces en que se exteriorizaba la pasión. Volviendo al principio recordaremos que la dama se encuentra todavía cogida de la mano de Yorick y acaba de vislumbrar algo de la naturaleza del embarazo que aquél *está padeciendo* precisamente a través de *una reflexión que* -según nuestra temeraria hipótesis- parecía nacer de la pasión misma, esto es, que manifestaba todavía la forma de esa pasión en cuanto que estaba siendo sufrida por el agente. Aquella señora no le tomaba el pulso a Yorick ni trataba de indagar mediante una definición adecuada la forma específica que la distinguiese de otras pasiones, sino que por el momento más bien se *orientaba* interpretando las palabras de aquél, descubriendo no solo -como se ha dicho- que el embarazo era grande sino un algo más, un *plus* que va a ser inmediatamente explicitado por el propio narrador y que ya citamos arriba:

Cuando nos encontramos en la situación que deseábamos, nada es más inoportuno que pararse a reflexionar sobre las circunstancias del caso.

Las palabras de Yorick le habían dado a la dama la medida de la pasión a la que él se ha visto expuesto en razón de la aventura y son, por ello, no solo un *efecto* del embarazo de su

16 ARISTÓTELES, *De Anima* III, 7 431a 14-15.

17 ARISTÓTELES, *Retórica* I, 2.1 1355b 25-34.

18 ARISTÓTELES, *De Anima* I, 1, 403a 25-27.

19 *Ibid.*, 403b 1-2.

20 *Ibid.*, 403b 5-6.

compañero sino el *dato* que le permite, de algún modo, distinguir sus dimensiones así *a bulto*, lo cual le ha de servir a nuestra dama para ponerse en situación, es decir, para *tantear su sentido*. Las palabras que ahora escribe el narrador confirman la *precedencia* de aquel deseo en el tiempo pero también su *primacia* en otro orden. En efecto, la actividad de la reflexión cuando lo que vivimos era eso mismo que deseábamos vivir resultaba -como vimos- *inoportuna*. En principio, se diría que primero nos encontramos en la situación que deseábamos y después nos paramos a reflexionar sobre ella. Primero deseamos y luego reflexionamos de manera que, esa situación deseada pasa a ser el objeto de nuestra reflexión. Pero así no se entiende demasiado bien cómo habríamos de encontrar inconveniente la segunda porque obstaculiza o trava la primera. Así descrito el proceso recuerda más bien a aquella inversión de la que hablamos más arriba a propósito de los filósofos ingleses y donde el deseo figuraría meramente -como allí hiciera la pasión- como una suerte de materia a la que la reflexión como proceso mental da forma arrojando tras ello un producto acabado que es el deseo ya consciente de su "deseidad".

Y, sin embargo, de esta misma secuencia de cosas bien podría desprenderse una interpretación más interesante para nuestro argumento y es que parecería que -subjetivamente- Yorick solo advierte que está en la situación deseada precisamente al confesar el cumplimiento de su deseo. Solo entonces le da sentido y *se hace una idea* del goce de aquel bien que ahora ha quedado congelado como una imagen en sus meditaciones.

Llamo «sentido» no al designio mismo sino al vector que presidido ya sea por un designio, ya sea por un deseo, ya sea por un temor o cualquier otra inclinación del alma, coordina, polariza y reúne en una misma configuración unitaria y dirigida todos los actos, todas las percepciones que forman el contexto habitual o necesario de tal inclinación²¹

El «vector» que orienta en torno suyo todos los actos, todas las percepciones que forman el contexto habitual y necesario de tal inclinación es aquello que implícitamente ya estaba y que nuestro protagonista solo halló al escuchar sus propias palabras. Era precisamente eso lo que provisionalmente estaba dado en su exhibición puramente física y que, una vez declarado a través de cierta analogía, esto es, en el despliegue de su figura discursiva se visibiliza con claridad. Pero esta visibilización del deseo se producía siempre a costa de arruinar algo, de manera que para no arruinarlo del todo se desplazaba y extraviaba el discurso intencionalmente. Así, la confesión misma consistía en una toma de distancia respecto a la pasión que en esta ocasión se triplica, cuando el narrador reflexiona sobre la reflexión de la

21 SÁNCHEZ FERLOSIO, R., Nota 3 p. 128 en ITARD, J., *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron* (traducción y notas de Rafael Sánchez Ferlosio), Alianza, Madrid, 1982.

dama acerca de su reflexión multiplicando la imagen como en una sala de espejos de modo que el disparo sólo alcance al cristal oscurecido de uno de ellos. Y, sin embargo, es su imagen la que se reconoce y la que había estado orientando en todo momento *todos los actos, todas las percepciones* y confiriéndoles una forma unitaria.

Tres cosas en el alma rigen la acción y la verdad: la sensación, el entendimiento y el deseo. De ellas la sensación no es principio de acción alguna y esto resulta claro por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de la acción. Lo que en el entendimiento son la afirmación y la negación son en el deseo la persecución y la huida.²²

La alternativa «perseguir/huir» presente cuando el deseo orienta la acción en los términos implícitos que hemos señalado se presenta aquí en relación de correspondencia con el binomio «afirmación/negación» cuando lo que rige la acción explícitamente es el entendimiento. Dicha correspondencia podría estar implicada en la funcionalidad paralela que cuerpo y discurso mantienen en lo tocante a la manifestación de la pasión. Ambos eran -como se dijo- canalizadores de la misma y por eso, según lo citado ahora, regidores o conductores de la acción. Continuando la cuestión encontramos en *De Anima* un pasaje análogo:

...cuando lo percibido es placentero y doloroso, la facultad sensitiva -como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo- lo persigue o se aleja de ello.²³

El deseo orienta la acción mediante la huida o la persecución y el entendimiento mediante la afirmación o la negación, pero todavía podemos investigar un momento previo y decisivo que pertenece a esa cosa que rige la acción en el alma sin constituir -no obstante- su principio. La sensación abre el camino del deseo resolviendo si lo percibido es placentero o doloroso y suscitando en el alma, al menos de ese modo positivo, la condición de posibilidad de la pasión y mediante ella de la acción.

Porque las pasiones son las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios en cuanto que de ellas se siguen pesar o placer²⁴

Esta secuencia que va desde la sensación a la acción misma y que pasa por la pasión es, entonces, el producto de hilar placeres y pesares que aparecen cada vez con más fuerza como la sustancia vinculante entre las palpitaciones del cuerpo y las esperanzas del alma. Más arriba hablamos de la imagen como entidad posibilitante de aquella comunidad de desemejantes que encontramos a propósito de la manifestación de la pasión. Y es que una vez definida por Aristóteles *la imagen como una sensación debilitada*²⁵- y *presentada la facultad sensitiva* como sismógrafo del placer, parecería fundado sospechar unas relaciones bien

22 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a 21 y ss.

23 ARISTÓTELES, *De Anima* III, 7 431a y ss.

24 ARISTÓTELES, *Retórica* II, 1.3 1378a 19-22.

25 ARISTÓTELES, *Retórica* I, 11, 1370a 28.

estrechas entre la *imagen* y el *placer* que revelando extraviadamente lo que quedaba oculto en el alma quedarían, posiblemente, a la base de cierta hermenéutica cuyo objeto sería la pasión como pasión y que, como tal investigación, se distingue de aquellas otras que separaban uno de sus aspectos como género específico de estudio. De ahí que dicha hermenéutica, si bien carece de la precisión de tales conocimientos acceda, en cambio, a la interpretación *en -por decirlo así- cualquier caso que se proponga*. Por ello, su objeto no son ni los movimientos de las partes del cuerpo ni la definición y forma específica de la pasión sino más bien todo lo contrario, a saber: su sentido.

Puesto que la retórica tiene por objeto <formar> un juicio (...) resulta así necesario atender a los efectos del discurso, no solo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo <ha de presentarse> uno mismo y a cómo inclinará a su favor al que juzga...²⁶

Una hermenéutica de esta clase cuya facultad interpretativa se dirija a la producción de sentido, esto es, de convicción <*pistis*> *que pudiendo establecer teóricamente lo que es convincente* es lo que Aristóteles entiende por «retórica». Su naturaleza es, como se ha venido venir, de carácter híbrido: *de manera que acontece a la retórica ser como un retoño <paraphuês> de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo llamar política*²⁷. Se trata, pues, no de una *epistème* sino de una *téchne*, *razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica a ningún género específico*.

4.

El «tiempo adquisitivo» es un tiempo tenso, porque cada instante está en función del anterior y el posterior; es un tiempo con sentido porque en él se cumplen los valores, se persigue una meta, su trecho recorre en consecuencia por un «todavía-no» y se corona en un «ya». Inversamente el tiempo consuntivo es distenso, ya que en él cada instante está en sí mismo -no en función de otros-; es un tiempo sin sentido ya que en su seno se gozan los bienes, no se persigue fin alguno; y, finalmente, su trecho corre por un «todavía» y cesa o fenece en un «ya no».²⁸

En el primer párrafo de este escrito hablamos de dos maneras de comprender ciertos procesos con ocasión de un texto de Laurence Sterne. Encontrábamos allí la diferencia entre dos formas de concebir la "experiencia" de la pasión de acuerdo a dos procesos relacionados entre sí inversamente y que más tarde consideramos que eran los vinculados por el propio narrador al deseo y a la reflexión como dos actividades que en cierto modo se obstaculizaban. Pero, si la reflexión trababa el deseo lo hacía en la medida en que pretendía interpretar la

26 ARISTÓTELES, *Retórica* II, 1.1 1377b 20 y ss.

27 ARISTÓTELES, *Retórica* I, 2.3 1356a 25-28.

28 SÁNCHEZ FERLOSIO, R., *El alma y la vergüenza*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 481-482.

pasión invirtiendo cierto orden de cosas de modo que concedía la primacía a lo que de suyo sólo estaba destinado a un papel secundario. Esos dos sentidos posibles para -lo que allí de denominaba no técnicamente- proceso corresponden a dos sentidos para la actividad ya sea esta productiva o adquisitiva, ya sea práctica o consuntiva.

La hipótesis que con mucha precaución quisiéramos siquiera glosar es la de que aquellas dos maneras de contar el proceso de la pasión posibilitan en verdad dos modos de comprender qué sea una actividad en el sentido en que Aristóteles distingue las actividades que se consuman en sí mismas y que configuran el ámbito de la acción <práxis>, cuya disposición a la verdad es la prudencia <phrónesis>; y aquellas otras implicadas en procesos adquisitivos, esto es, cuyo fin es arrojar al mundo cierto producto, que definen el campo de la producción <poiesis> y cuya virtud es la *téchne*.

Precisamente en el apartado anterior hemos dicho que el objetivo de la *retórica* como técnica es formar un juicio. Pensemos en la referencia a nuestro filósofo inglés, porque en su descripción de la pasión aquella termina por configurarse -tras cierto proceso de formación o técnica mental oportunamente descrita- como *idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión*. Reconocemos en ambos, por lo tanto, la descripción de procesos adquisitivos donde se pone en juego *un tiempo tenso, porque cada instante está en función del anterior y el posterior*; en efecto, puesto que *se persigue una meta, su trecho recorre en consecuencia por un «todavía-no» y se corona en un «ya»*. El «sujeto» ya está convencido, el «yo» ya ha adquirido la idea. E, incluso, aquel discurso de Yorick no es sino el producto y el resultado de transformar y violentar aquella pasión sentida y compartida en intimidad con la gentil dama cuya protesta, seguramente, tiene mucho que ver con la imposición de esta lógica y de este tiempo adquisitivos que ha logrado arruinar la continuación de aquella sensación y el placer que procura su consumación.

La visión parece ser en cualquier momento acabada: no carece en efecto de nada que produciéndose después, perfeccione su forma. En esto se le parece el placer que es también un todo completo y en ningún momento podría tomarse un placer tal que prolongándose en el tiempo perfeccione su forma²⁹

La reflexión de Yorick arruina el tiempo consuntivo o -por decirlo con Rafael Sánchez Ferlosio- el sin sentido de aquel goce de encontrarse cogido de la mano con aquel desconocido. Y lo mismo que es inverso el proceso iniciado por Yorick con su reflexión, asimismo es inverso al adquisitivo el tiempo consuntivo de aquella intimidad que *es distenso, ya que en él cada instante está en sí mismo -no en función de otros-*; en él, *no se persigue fin alguno; y, finalmente, su trecho corre por un «todavía» y cesa o fenece en un «ya no»*. «Ya

29 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 4 1174a 14 y ss.

no» - ha pensado la dama cuando Yorick ha necesitado por alguna razón rentabilizar aquellos *goces* y transformarlos en *valores*. El obstáculo que la reflexión deposita ante el deseo procede de un cambio en el tiempo y en la lógica de la acción que se torna de consuntiva en adquisitiva, arruinando el placer propio de aquella actividad para producir lo que hemos venido llamando: el «beneficio del locutor». Beneficio, porque aquel «valor» ya sí es intercambiable en el mercado explícito de la conversación mundana y que solo se consigue al precio de pisotear las frágiles flores de la intimidad naciente entre Yorick y la dama. Y, por eso la mención del filósofo inglés, porque en su descripción de la pasión también aquella *idea vivaz* se torna concepto intercambiable esta vez en el mercado filosófico del momento.

Pero quizá hay otra razón que torna gratificante para nosotros el formular en términos de represión las relaciones del sexo y el poder: lo que podría llamarse el beneficio del locutor. Si el sexo está reprimido, es decir, condenado a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él y de hablar de su represión, posee como un aire de trasgresión deliberada.³⁰

El mentado beneficio del locutor -cuyo espíritu cabría, en algún sentido, reconocer a través de la lógica adquisitiva presente en los casos descritos- mercantiliza por completo en otros asuntos aquel placer definido por Aristóteles como *perfeccionamiento o acabamiento de la actividad <enérgeia>*³¹, introduciendo un principio competitivo -el *agón*- que trae consigo *los peores rasgos de la necesidad*³² y que convierte aquel placer en mera satisfacción. De ahí que sea posible la elección de ciertas *formas de vida* que se basan en la pura *trasgresión deliberada* y que quizás -aunque esto no vamos a justificarlo aquí- tengan algo que ver con aquella diferencia entre "creerse" las ficciones de la suerte o, más bien, las de la casualidad y, por lo tanto, preferir las historias de *acción* a las de conspiración.

Bibliografía:

ARISTÓTELES

-*De Anima*, Gredos, Madrid, 1994.

-*Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

-*Física*, Gredos, 1995.

-*Partes de los Animales*, Gredos, 1993.

30 FOUCAULT, M., *Historia de la Sexualidad. Vol. I.*, Siglo XXI, Madrid, 1978, p.13.

31 «Porque los placeres no son ni implican procesos, sino actividades <energeiai>, ni se originan cuando estamos haciéndonos o llegando a ser algo sino cuando estamos ejecutando alguna facultad y el fin no es en todos algo distinto de ellos sino solo en los que conducen al perfeccionamiento de la naturaleza. Por eso no es exacto afirmar que el placer es un proceso perceptible sino más bien que es una actividad de la disposición natural y, en lugar de perceptible sin trabas» [ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 12 1153a 8 y ss.]

32 SÁNCHEZ FERLOSIO, R., *El alma y la vergüenza*, p. 484.

-*Retórica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

AUBENQUE, P.

El Problema del Ser en Aristóteles, Taurus, Madrid, 1984.

La Prudencia en Aristóteles, Crítica, Barcelona, 1999.

DESCARTES, R., *Las Pasiones del Alma*, Aguilar, Barcelona, 1981.

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1990.

ITARD, J., *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron* (traducción y notas de Rafael Sánchez Ferlosio), Alianza, Madrid, 1982.

FOUCAULT, M., *Historia de la Sexualidad. Vol. I.*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

SÁNCHEZ FERLOSIO, R., *El alma y la vergüenza*, Destino, Barcelona, 2000.

STERNE, L., *Viaje sentimental*, Austral, Buenos Aires, 1943.

El maquinista ilustrado

Juan Jesús Rodríguez Fraile

1.-Mientras no cambien los motores...

Aunque el panóptico de Bentham se identifica normalmente con ese sistema de vigilancia penitenciaria que parece ser ya por sí mismo un castigo¹, no deja de ser curioso el hecho de que cuando Bentham lo ideó —durante su estancia en Rusia en los años ochenta del siglo XVIII— lo hiciera pensando en unas aplicaciones bastante diferentes: la transmisión de los conocimientos, el cultivo de las artes, la difusión de los saberes y, concretamente, de los saberes de tipo técnico y de las prácticas artesanales².

Ciertamente ese aprendizaje implica el sometimiento a una disciplina, requiere la adquisición por parte de un ser biológico de unos hábitos o habilidades que ha de interiorizar hasta el punto de poder llegar a realizar ciertas acciones (a menudo extraordinariamente complejas) sin el concurso de la reflexión, de un modo puramente reactivo o mecánico. Pero, aun así, por más que una escuela técnica, un taller, o una fábrica puedan llegar a parecerse mucho o incluso a ser iguales —en ese sentido— a un reformatorio o a una prisión panóptica, tampoco parece que pueda decirse por eso que sean exactamente lo mismo.

De hecho aunque Bentham concibiera el "principio de la inspección central" para aplicarlo en una institución como la del "*Elaboratory*" —pensada para poder formar, lo más rápidamente posible, a los atrasados operarios rusos en las más avanzadas técnicas de manufactura y desarrollar así la pobre infraestructura productiva de aquel país—, al final —y llevado, seguramente, por su mentalidad utilitarista— acabó sustituyéndolo por otro mucho más eficiente, por un principio organizativo articulado también entorno a un eje central a cuyo alrededor tenía lugar un complejo proceso de modelado, inscripción y transformación cuyo resultado eran unos productos enteramente despersonalizados, totalmente homogéneos y enteramente intercambiables. Bentham ideó, diseñó, construyó y puso en funcionamiento (en su propia casa de Queen Square Place en Londres) el primer sistema mecánico de fabricación en serie de piezas estandarizadas accionado por una máquina de vapor, y fue también el responsable de la introducción en los astilleros de la Royal Navy de las primeras máquinas de

¹ Un castigo donde se sustituye la venganza físico-mecánica que se tomaba antiguamente el poder sobre el cuerpo del delincuente, por ese disciplinamiento preventivo —incomparablemente más eficaz— inscrito ideológico-estructuralmente en su mismo ser biológico.

² Algo no muy alejado, pues, de los fines de la propia *Encyclopedie* o "Diccionario razonado de las Ciencias y las Artes".

este tipo, unas máquinas que hicieron de los Portsmouth Block Mills —las instalaciones construidas bajo su dirección en los Portsmouth Dockyards en Portsmouth, Hampshire, Inglaterra— la primera industria moderna conocida, y en el modelo de todas las que habrían de venir después.

Ese principio, pues, mucho más eficaz que el de la inspección central y el disciplinamiento panóptico, fue el de sustituir a los operarios (fueran hábiles o torpes) directamente por máquinas, reemplazarlos por artificios mecánicos, por artefactos técnicos cuyo "*primum mobile*" fuese además —en palabras de Bentham— una "fuerza inanimada" —el vapor—. Se trataba de un principio llamado a tener bastante éxito, y que gracias a él acabó tomando cuerpo, por primera vez en la historia, en el año 1805³ y en la que sería la cuna misma de la Revolución Industrial.

2. Industrias y andanzas del joven Bentham

El 25 de agosto de 1779, cuando tenía sólo 22 años, Bentham se embarcó hacia Rusia para buscar fortuna. Rusia era, por aquel entonces, una tierra llena de oportunidades. Las reformas emprendidas por la emperatriz Catalina la Grande habían convertido el país en un foco de atracción para los aventureros de toda Europa, y especialmente para los ingleses que desde el siglo anterior habían sustituido por completo a los holandeses en el comercio por los mares del norte. Dando un pequeño rodeo por los Países Bajos, Prusia y Moscú —para ver un poco de mundo— Bentham llegó, a principios del año 1780 a San Petersburgo donde tomo contacto con la floreciente colonia inglesa y comenzó a cultivar las relaciones necesarias para procurarse una colocación apropiada⁴.

A pesar de su juventud, prácticamente desde su llegada Bentham tuvo numerosas ofertas de empleo —ya que se trataba, al fin y al cabo, de un inglés con conocimientos técnicos de inestimable valor en un país tan atrasado como la Rusia de la época—, pero ninguna de ellas le pareció lo suficientemente atractiva y prefirió tomarse algún tiempo para viajar por aquellas inmensas extensiones —que era el segundo de los motivos que le habían llevado hasta el país-

³ El mismo año de la batalla de Trafalgar.

⁴ Aunque Bentham sólo tenía una corta experiencia como ayudante en el taller de ingeniería naval de los astilleros de Woolwich, su padre, Jeremiah Bentham, que era un influyente abogado y estaba, por aquel entonces, al servicio del Conde de Shelburne —futuro primer ministro de Inglaterra— pudo prestarle un apoyo notable. Pese a su inicial oposición a la aventura del joven Bentham —que tuvo que financiarse la mayor parte del viaje con sus propios medios— acabó accediendo a pasarle una pensión de 1000 libras que le permitiese establecerse dignamente en Rusia hasta que pudiese mantenerse por su cuenta. Bentham, por su parte, gracias a sus propios talentos sociales y a su inteligencia y capacidad logró hacerse muy popular en San Petersburgo —aunque tomó también otras precauciones como la de hacerse iniciar por el camino en la masonería por si aquello podía serle de alguna ayuda—.

En verano de ese mismo año recorrió junto al famoso aventurero americano William Eaton⁵ la Rusia Blanca (Bielorusia) y la Pequeña Rusia (Ucrania), así como las recientemente adquiridas provincias de la costa del Mar Negro, donde visitó las obras del puerto de Kherson —la cabeza de puente del "proyecto griego" elaborado por Catalina la Grande y el príncipe Gígorii Potemkin⁶—.

Durante el año siguiente viajó a Siberia, atravesó los Urales y llegó hasta la China, donde pasó un mes en puerto de Nerchinsk estudiando los métodos orientales de fabricación de barcos⁷. A su regreso a San Petersburgo en octubre de 1782, ante las dificultades que encontraba para hallar una ocupación que fuera de su gusto se planteó incluso la posibilidad de regresar a Inglaterra. Sin embargo, a principios del año siguiente dio comienzo una apasionada relación entre Bentham y la condesa Sophia Matushkina, sobrina del Gobernador de San Petersburgo —el Mariscal de Campo Alexander Golitsyn— que, dada la natural desaprobación de este último, acabó convirtiéndose en una entretenida intriga, moderadamente escandalosa, que sirvió, durante algún tiempo, para solaz de la corte y llegó hasta los mismos oídos de la Emperatriz (gran aficionada al género)⁸.

Fue entonces cuando Bentham atrajo la atención de Catalina, quien leyó —al parecer por sugerencia de Potemkin— un ameno escrito suyo en el que se hacían distintas propuestas para mejorar las instalaciones mineras rusas y modernizar las salinas.

En marzo de ese año Bentham se entrevistó con la zarina y poco después ofreció formalmente sus servicios a la corona. Finalmente —ante las escasas esperanzas de su romance con la Matushkina, y obligado en parte por la precariedad de sus recursos (una vez que se había visto reducida la asignación paterna)— acabó aceptando un puesto bastante por debajo de sus expectativas como encargado de minería y siderurgia en la región de Olenc, con el grado de teniente coronel. Poco después fue trasladado a las obras del canal de Fontaka

⁵ William Eaton —apodado: "el gran viajero"— se distinguiría pocos años después por jugar un papel decisivo en las luchas contra los piratas berberiscos en las rutas del mediterráneo (las llamadas "Guerras Bárbaras").

⁶ El proyecto se proponía —entre algunas otras más o menos igual de modestas—: "la completa destrucción de Turquía y el restablecimiento del antiguo imperio griego" de oriente, con capital en Constantinopla y con Potemkin —nombrado para los efectos "Príncipe de Táuride" (por el antiguo nombre griego de la región de Crimea)— a su cabeza. Las ciudades fundadas o refundadas en la desembocadura del Dnieper como parte del proyecto fueron bautizadas también con sus nombres griegos "Kherson" por "Chersonus", "Odessa" por "Odysseus", etc.

⁷ Posteriormente aquellos métodos de construcción de compartimentos estancos que se utilizaban en la fabricación de los juncos orientales serían importados por el propio Bentham a Inglaterra, desde donde acabaron por pasar a todo el Occidente.

⁸ El propio Potemkin —que se encontraba, a la sazón, conquistando Crimea— fue mantenido, al parecer, puntualmente informado del desarrollo de los acontecimientos que, pese al favor de la Emperatriz, no acabaron llegando a buen término.

donde permaneció algún tiempo dedicado a tareas burocráticas. Sin embargo, al año siguiente Bentham recibió una oferta del propio Príncipe Potemkin —por entonces uno de los personajes más poderosos de Rusia— para trabajar en los astilleros del puerto de Kherson⁹. Bentham acompañó al príncipe en un viaje por Crimea al término del cual Potemkin —impresionado, sin duda, por el talento del joven— le ofreció finalmente hacerse cargo de la administración del estado de Krichev, que había sido puesto recientemente por la zarina bajo su protección —tras sustraerla, previamente, de la de Polonia—.

El proyecto de Potemkin era el de crear en Krichev —región situada al norte de Kiev, a las orillas del Dnieper— un gran centro industrial que sirviese como foco de difusión de las técnicas artesanales y de los métodos de producción modernos. Un faro que debía alumbrar a toda Rusia. Para ello el príncipe puso en marcha en su estado numerosas manufacturas en donde se producían todo tipo de bienes (especialmente objetos de lujo). En Krichev se fabricaban enseres de cuero, tejidos, porcelanas, espejos (los mejores de Rusia) y también suministros navales que eran después trasladados en barcazas por el Dnieper hasta los astilleros de Kehrson —donde debía construirse la flota con la que Potemkin arrebataría de las garras de la Sublime Puerta el dominio del Ponto Euxino—.

A partir de agosto de 1784 Bentham pasó a ocuparse de la supervisión de las manufacturas y de la construcción de las barcazas que navegaban por el Dnieper. Pero a lo largo de los dos años siguientes fue haciéndose cargo también de unas funciones que iba mucho más allá de sus iniciales obligaciones, y desarrollando una intensa labor constructiva, organizativa y pedagógica en toda la región, pasando, prácticamente, a encargarse de su administración y de su gobierno —e incluso de su defensa, para lo que Potemkin le puso al mando de una compañía del ejército imperial a la que debía además instruir para que sirvieran como infantes de marina—. Se trataba de territorio que abarcaba más de 100 millas cuadradas ("como un condado de Inglaterra" a decir de Bentham) y en la que vivían unos 40.000 siervos¹⁰: una población que estaba compuesta por una mezcla de rusos, alemanes, cosacos del Don, polacos católicos, judíos polacos y, ahora también: ingleses —dado que la marcada anglofilia de Potemkin le llevó a estimular la creación de una nutrida colonia inglesa en Krichev—.

Durante aquellos años Bentham se vio urgido por el príncipe a reclutar en Inglaterra —a través de anuncios en la prensa— a un equipo bastante numeroso de artesanas y artesanos

⁹ En realidad —según recogía el propio Bentham en su correspondencia— el variable entusiasmo de Su Serenísima oscilaba entre su deseo de emplear a Bentham en Kherson, dedicarle a la construcción de molinos de viento en Crimea, ponerle al mando de un regimiento de húsares y enviarle en contra de los chinos o entregarle el mando de un barco de cien cañones y mandarle a combatir contra los turcos.

¹⁰ La promoción de la servidumbre fue una de las numerosas reformas despótico-ilustradas emprendidas por Catalina.

cualificados, técnicos y expertos de todo tipo que debían encargarse de la instrucción de los operarios locales, los cuales serían, después, por su parte, quienes formasen a otros artesanos por toda Rusia¹¹. La idea del Panóptico —del "*Elaboratory*" o "*Inspection House*"— surge, precisamente, en este contexto. El artesano cualificado, situado en el lugar central, podría controlar así más fácilmente los posibles errores y desviaciones de los aprendices y corregirlas en el acto. Al mismo tiempo, estos últimos únicamente podían tomar como modelo al maestro, previéndose así la adquisición de malos hábitos procedentes de sus compañeros¹².

3. Semanas en el jardín

En 1787, cuando Bentham llevaba ya más de tres años a cargo del estado de Krichev, Potemkin preparó una visita de la zarina a su "jardín ilustrado" que acabaría haciendo historia. Se trataba de un viaje que debía conducir a Catalina a través del Dnieper, cruzando los dos mil kilómetros que separaban Moscú de Kherson. El viaje se haría en una barcaza anfibia diseñada y construida especialmente para la ocasión por el propio Bentham. Durante el viaje la emperatriz podría comprobar en persona los grandes progresos que las reformas promovidas por Potemkin habían introducido en aquellos territorios. El viaje es famoso por que dio lugar también a esa curiosa técnica de taumaturgia política que los ingleses conocen como "*Potemkin villages*", y los alemanes como "*Potemkin Dörfer*": las "aldeas de Potemkin", decorados pintados con bellas y acabadas arquitecturas destinados a ser vistos desde su barcaza por la soberana como prueba evidente de los logros alcanzados. Bentham colaboró en la empresa construyendo algunos de los hermosos jardines que debían decorar aquellas fantásticas ciudades.

Sin embargo, la visita de Catalina la Grande formaba también, al parecer, ella misma, parte del "proyecto griego". Inmediatamente después de su viaje se produjo el estallido de la Segunda Guerra Ruso-Turca.

El mismo viaje supuso también el fin de aquella etapa reformista de Potemkin quien, en ese mismo año y sin previo aviso, decidió vender su estado de Krichev —la semilla de su

¹¹ Como es fácil de suponer, el método de reclutamiento y las extrañas perspectivas que se ofrecían atrajo a individuos muy diversos que iban desde un jardinero inglés que afirmaba ser experto en horticultura, máquinas de vapor, plantaciones de caña de azúcar y fabricación de fuegos artificiales —y que resultó serlo, más bien, en la ingesta de bebidas alcohólicas—, hasta el exfarmacéutico de un hospital de Cambridge, autor de un tratado sobre el sexo de las abejas, que fue contratado como químico experimental, pasando por fabricantes de cerveza (cuyo consumo quería introducir Potemkin en Rusia), de quesos, de mantequilla, etc., etc., etc.

¹² No obstante, y en relación con el posible carácter disciplinario del sistema, Simon Werret (*Potemkin and the Panopticon*) afirma que, a la vista de las abundantes referencias al tema que aparecen en la correspondencia de Bentham, fueron, en realidad, los artesanos ingleses quienes dieron a Bentham sus mayores quebraderos de cabeza. Hasta el punto de que no es disparatado pensar que el dispositivo sirviese también para mantener a estos a raya situándoles en un lugar en donde no pudieran esconderse para escurrir el bulto.

proyecto ilustrado— a unos terratenientes polacos, dejando a Bentham —que había realizado considerables inversiones propias en aquella región— en una situación bastante delicada.

En cualquier caso, con el comienzo de la guerra con Turquía, Bentham fue destinado inmediatamente a Kherson donde se encargó de formar (o más bien de improvisar) una flotilla con la que hacer frente a la armada comandada por el general otomano Kapudan-Pasha-Hassan, enormemente superior en número. Bentham equipó los barcos con armas de fuego de su propia invención y mandó él mismo la flota por las aguas del Mar Negro, infligiendo en 1788 una severa derrota a la armada turca por la que fue ascendido a coronel y recibió, como muestra de reconocimiento, una espada grabada dedicada por la propia Emperatriz de Todas las Rusias.

El éxito de Bentham despertó, no obstante, cierto malestar entre los oficiales de la flota del Mar Negro y éste, finalmente, tuvo que ser destinado a trabajos de guarnición en Kherson. Él mismo solicitó poco después su traslado a Siberia a donde llegó a principios de 1789 —acompañado por algunos de los marineros ingleses que habían servido bajo sus órdenes en la flota del Mar Negro—. La intención de Bentham era de continuar sus viajes y explorar exhaustivamente aquella región —en la cual Potemkin tenía también importantes intereses—, enviando después propuestas encaminadas a su desarrollo. Los planes de Bentham incluían incluso una expedición por las costas de la península de Kamchatka y la apertura de una ruta que llegase hasta la bahía del Hudson en Norteamérica. A principios de 1790 se encontraba dirigiendo la construcción de los barcos necesarios en las costas del Mar de Ojotsk.

Sin embargo, a medida que iban llegando más noticias de la situación en Francia y en Europa los deseos de Bentham de volver a visitar Inglaterra fueron haciéndose mayores. A mediados de ese mismo año llega a Moscú para entrevistarse con Potemkin y presentarle sus planes para Siberia, y en diciembre obtiene un pasaporte de tres meses para viajar a Inglaterra hacia donde parte a comienzos de 1791 vía Viena, aprovechando para recorrer el norte y el centro de Italia. En mayo de 1791 llega a París y a finales de ese mismo mes a Londres.

Aunque inicialmente la intención de Bentham era la de regresar pronto a Rusia, desde su llegada a Londres no dejó de emprender todo tipo investigaciones y de proyectos. Sólo un mes después de su desembarco había visitado ya los astilleros de Portsmouth y se encontraba ocupado ideando métodos para mejorar las técnicas de producción de suministros navales en aquellos talleres. Bentham seguía recibiendo informes de sus suboficiales en Irkutsk y continuaba haciendo planes para su regreso, pero su vuelta a Rusia se iba retrasando mientras que los acontecimientos en Europa se precipitaban.

Finalmente, casi dos años después de su regreso a Inglaterra, en 1793, Bentham patentó el

modelo de un sistema completo de maquinaria para la fabricación de bloques de poleas accionado por un motor de vapor; una maquinaria cuyo prototipo él mismo se había ocupado de construir, instalar, y poner en funcionamiento en la casa familiar de Londres. Varios miembros de la administración de su Majestad tuvieron ocasión de visitarla allí, y la eficacia del sistema fue elogiada en la Cámara de los Comunes por el futuro Lord Melville.

Los bloques de poleas constituían, en aquel momento, uno de los suministros más vitales para la industria naval. Se trataba de grupos de poleas simples montadas sobre un mismo bastidor entre las que se hacían pasar los cabos con que se maniobraban las vergas y las velas. Aunque este tipo de poleas habían venido utilizándose desde la Antigüedad fueron los cargueros holandeses de los siglos XVI y XVII —el legendario *fluyt*— los que supieron sacar el máximo partido de estos dispositivos gracias a los cuales pudieron reducir de forma muy notable el tamaño de sus tripulaciones y los costes de fleta. Los ingleses asimilaron muy rápidamente estos avances y, durante los años siguientes, los llevaron más allá aún. Mediante el uso eficiente de este tipo de mecanismos lograron ir aumentando el tamaño de las embarcaciones al tiempo que se hacían más ligeras y más rápidas. A finales del siglo XVIII, en un solo velero de tamaño medio —una fragata de 74 cañones— podía encontrarse un número de no menos de 1400 bloques de poleas de distintos tamaños. Todas ellas se fabricaban, hasta entonces, a mano.

Aunque la máquina de vapor, gracias a las enormes mejoras en su eficiencia introducidas en los años anteriores por Watt, había comenzado a encontrar ya durante las dos últimas décadas del siglo XVIII algunas aplicaciones de tipo industrial distintas de las originales —que se reducían, casi exclusivamente, al bombeo de agua desde las minas—, este tipo de motores se habían empleado sólo en algunas manufacturas que estaban parcialmente mecanizadas desde el siglo anterior —como los telares— sustituyendo en ellas a las ruedas hidráulicas. Se trataba, no obstante, de manufacturas que requerían una maquinaria muy poco sofisticada. El uso del vapor en estas industrias requirió sólo de la transformación del movimiento de oscilación propio de las primitivas bombas de vapor, en un movimiento continuo de giro análogo al de la propia rueda hidráulica —cosa que ya había sido desarrollada por Watt en los años setenta—. Estos motores simplemente se acoplaban a unos dispositivos que seguían siendo, esencialmente, los mismos que en el siglo anterior y no muy diferentes de los que se venían usando desde finales de la Edad Media en los Países Bajos y el norte de Europa.

Nada de aquello podía compararse con la maquinaria creada por Bentham.

El sistema era totalmente novedoso no sólo desde el punto de vista tecnológico, sino desde

su propia concepción. Bentham enfocó el problema no como una tarea que debía ser realizada por unos operarios especializados cada uno de los cuales llevaría a cabo una parte del trabajo, o todo él, sirviéndose de las herramientas propias de su oficio o de otras herramientas más avanzadas; sino que, partiendo del objeto cuya producción debía mecanizarse, analizó sus formas y las descompuso en un conjunto de movimientos simples que pudieran obtenerse transformando la rotación constante de un eje —el de la máquina de vapor—, y combinarse después en una serie de pasos a lo largo de los cuales se fuese dando a una determinada porción de materia prima, la forma de aquel objeto.

Ello dio lugar a un complicado sistema de sierras, tornos y taladros mecanizados que formaban parte de una única cadena de producción encaminada a la fabricación de unos objetos homogéneos, estandarizados y puramente funcionales. De este modo, las especificaciones propias de dichos objetos —las medidas de sus partes, los ángulos de sus superficies, la profundidad de sus huecos— quedaban incorporados a la propia maquinaria en el momento mismo de construirla, al dar una medida determinada a los bastidores o una longitud a las brocas y un diámetro a las hojas de las sierras radiales. Las máquinas ideadas por Bentham no eran ya, propiamente, lo que hasta entonces se había entendido por "máquinas" —mecanismos más o menos simples o complejos destinados, principalmente a trabajos de elevación o transporte, o a tareas sencillas y monótonas (grúas, molinos, telares, sierras de corte liso, etc.)—, sino que eran simples eslabones de una cadena, momentos de un único proceso de transformación y producción. Del mismo modo, tampoco eran lo que hasta entonces se había venido llamando "herramientas", puesto que no había, propiamente, nadie que las manejase, nadie tenía que aprender a usarlas ni que aplicarse después a emplearlas hábilmente en la fabricación de aquellos objetos.

Las máquinas de Bentham llevaban incorporadas en ellas mismas su propia utilidad no menos que los objetos que producían. No eran más que esa misma utilidad prolongada hacia atrás, encarnada y puesta en movimiento por una "fuerza inanimada". El hecho de que aquella maquinaria estuviese destinada a fabricar, a su vez, otras máquinas (como lo eran los bloques de poleas destinados a los barcos de la Royal Navy) no hace sino reforzar esa impresión.

4. El testimonio de Fordyce

En 1795, tras una ardua batalla política, Bentham recibió finalmente el encargo del Almirantazgo de inspeccionar los astilleros estatales y redactar un informe sobre la posible aplicación en ellos de sus métodos de fabricación. Al año siguiente fue nombrado Inspector General de los Astilleros.

También en ese mismo año comenzó la relación de Bentham con otra Sofía: Mary Shopia Fordyce —hija y ayudante del científico escocés George Fordyce— que se convertiría, poco después, en su colaboradora tanto en las tareas administrativas como en las científicas, y en su esposa.

Según cuenta la propia Shopia en un informe firmado por ella relativo a la labor llevada a cabo por Bentham en su nuevo cargo, el principal objetivo de éste fue, desde el principio, el de implantar en los astilleros estatales nuevos métodos de producción mecanizada basados en el uso de maquinaria accionada por medio de máquinas de vapor¹³.

Sin embargo, como no podía ser menos, los esfuerzos de Bentham se encontraron con todo tipo de resistencias. Según relata Fordyce las sospechas a cerca de la eficacia y la seguridad de los motores de vapor, y al efecto que podría tener la introducción de este tipo de maquinaria en el empleo de los operarios que trabajaban en las factorías de la marina, fueron retrasando los proyectos de Bentham. Para conseguir que se admitiese la instalación de máquinas de vapor en los astilleros (donde eran vistas como potencialmente peligrosas dada la gran cantidad de madera que se almacenaba en ellos) Bentham diseñó en 1797 todo un sistema contra incendios basado en una serie de depósitos elevados distribuidos por los muelles hasta los cuales se bombeaba el agua, precisamente, con ayuda de una máquina de vapor. Otras dificultades, como las planteadas por los obreros de los astilleros fueron más difíciles de solventar. Bentham logró, no obstante, ir introduciendo cada vez más herramientas mecanizadas en el trabajo diario: sierras, taladros, tornos mejorados etc., que resultaron más fáciles de aceptar por los artesanos e incluso fueron vistos como una ayuda para desarrollar su trabajo. Finalmente acabaron instalándose pequeñas máquinas de vapor en los distintos departamentos —máquinas fabricadas por la casa Boulton&Watt— e incluso se encargó la construcción de motores de vapor portátiles para poder llevarlos de un departamento a otro cuando fuera necesario. También se mecanizaron —mediante los diferentes dispositivos que fue inventando y patentando Bentham durante aquellos años— otras labores pesadas como el drenaje de los muelles, la mezcla del mortero para la construcción de los diques, o la fabricación de las piezas de metal para la que se construyó un edificio anexo en los Portsmouth Dockyards. Bentham promovió también la puesta en marcha de otras factorías de repuestos textiles para la marina (velas y cuerdas) según el modelo de producción mecanizada desarrollado en Sunderland por Grimshaw, y que él mismo llegó a conocer como resultado de la investigación llevo a cabo por todo el país a consecuencia de los

¹³ Mary Sophia Bentham. "Paper on the first introduction of steam engines into naval arsenals and machinery set in motion thereby".

comentarios que tuvo ocasión de oír de labios del Conde de St. Vincent relativos a los peligros a los cuales se había visto expuesta la flota en varias ocasiones debido a la mala calidad de las cuerdas. Además de todo ello, Bentham desarrolló también una intensa tarea administrativa y sometió los métodos que se empleaban hasta entonces a una profunda revisión, e introdujo numerosas mejoras en la contabilidad y el control burocrático desde el punto de vista de su característica mentalidad utilitaria¹⁴.

Sin embargo la verdadera revolución no llegó a producirse hasta que, en el año 1801 un joven ingeniero de origen francés —llegado pocos años antes de Nueva York— y llamado Marc Brunel, se presentó ante Bentham (sin recomendación previa —según el relato de Fordyce—) y le mostró sus diseños. Se trataba de un sistema completo de maquinaria para la fabricación de bloques de poleas que Bentham reconoció, inmediatamente, como muy superior al inventado y patentado por él mismo años atrás. Después de examinar los dibujos de Brunel, el propio Bentham se encargó de hacer el informe técnico y de recomendar vivamente el proyecto al Almirantazgo convirtiéndose en su principal promotor.

La situación en Europa y la amenaza creciente que representaba la Francia napoleónica contribuyeron, probablemente, a facilitar las cosas en esta ocasión, ya que se trataba de un proyecto que podía suponer no sólo un notable abaratamiento de los costes, sino un incremento igualmente notable de la producción de unos repuestos que eran indispensables para la marina. En 1802 el Almirantazgo concedió la autorización para que comenzase a construirse en Portsmouth la maquinaria diseñada por Brunel.

Sin embargo, Brunel no era un mecánico práctico y no tenía ninguna experiencia directa en la construcción de maquinaria. Durante su juventud había servido en la marina como voluntario hasta que fue licenciado, y después tuvo que huir de París durante la Revolución por sus simpatías monárquicas, embarcándose hacia los Estados Unidos. Allí trabajó primero en un estudio de arquitectura y después en una fundición de cañones. Tras su llegada a Londres en 1799 había inventando diversos aparatos tales como una máquina para duplicar la escritura, otra para hilar el algodón, etc., pero su maquinaria para fabricar bloques de poleas era incomparablemente más compleja, y la fabricación y el ajuste de un mecanismo como aquél, requería de una finura y una solidez que estaba muy por encima de las exigencias normales para la época.

Afortunadamente para él, Brunel tuvo noticias a través de un conocido suyo (M. de

¹⁴ El desarrollo de métodos contables más efectivos que suplieran los distintos defectos que había detectado en el modelo clásico italiano de contabilidad de doble entrada fue uno de los intereses que le acompañaron durante toda su vida y, de hecho, Bentham acabó ocupando un destacado lugar en la historia de la administración inglesa.

Bacquancourt, un *emigré* aficionado a los trabajos de torneado¹⁵) acerca de la habilidad del gran mecánico Henry Maudslay, a cuyo taller de Oxford Street se dirigió entonces con sus diseños. Según parece poco después de que Brunel enseñase a Maudslay los primeros dibujos sueltos de piezas para saber si podría construir algo como aquello, este adivinó sin dificultad —o más bien leyó en los dibujos de Brunel¹⁶— a qué tipo de maquinaria pertenecían, y qué era lo que se pretendía fabricar con ella: "Quiere usted construir una máquina para tallar bloques de poleas", dijo, Maudslay a Brunel que se quedó boquiabierto ante la perspicacia del mecánico. Sin embargo Maudslay no sólo podía averiguar la finalidad de las piezas con sólo ver unos pocos bocetos, sino que, seguramente, era el único mecánico del mundo capaz de fabricarlas —al menos en aquel momento—.

Aunque Henry Maudslay había abierto pocos años antes su propio taller, había sido, hasta entonces la "mano derecha" de otro gran mecánico inglés: Joseph Brahma. Brahma, tras sus comienzos como carpintero y reputado constructor de unas de las instalaciones hidromecánicas más demandadas del momento¹⁷, llegó a convertirse en un hábil ingeniero e inventor. Fue el responsable de una interminable lista de inventos entre los cuales uno de los más populares fue su modelo de candado. Se trataba de un candado que no pudo ser forzado hasta más de cien años después de haber sido patentado por él —a pesar de que durante todo ese tiempo colgó en el escaparate de su taller en Picadilly un letrero ofreciendo una recompensa de 200 libras para quien lo consiguiera—. También se conoce a Brahma por ser el creador de una máquina cuyos principios habían sido ya estudiados por Simón Stevin y Pascal, pero que nadie antes pudo fabricar y poner en marcha, una máquina cuyo funcionamiento y cuyo poder parecían tan fantásticos que el propio Brahma la llamó la "paradoja hidrostática": la prensa hidráulica. La prensa hidráulica fue patentada por Brahma en 1795, pero es probable que nunca hubiera logrado construirla de no contar con la ayuda de Henry Maudslay.

Sin embargo fue para la fabricación de las piezas de su candado —que fue objeto de gran demanda en unos momentos en los que la expansión del Imperio hacía cada vez más necesario poner a buen recaudo los afluentes capitales con que se amasaría la gran "acumulación originaria"— para lo que Maudslay hubo de construir unos instrumentos que fuesen capaces de aportar un grado de precisión muy por encima de los estándares del

¹⁵ Como el propio Luís XVI.

¹⁶ Al fin y al cabo el propio Brunel solía decir que el dibujo era "el alfabeto del ingeniero".

¹⁷ Concretamente los retretes privados, para fabricar los cuales Brahma (que firmaba entonces como "cabinet maker") había desarrollado su propia patente, un diseño tan eficaz que no se diferencia esencialmente de los actuales.

momento, y que pudieran aplicarse, además, a la fabricación de unas piezas que tenían que construirse, necesariamente, de los materiales más sólidos. Hasta entonces, exigencias de precisión como las de los instrumentos de medida, o los mecanismos de relojería podían satisfacerse gracias a la habilidad de los artífices y al hecho de que las máquinas en cuestión no necesitaban ser especialmente robustas. Ello hacía posible el uso de metales más ligeros como el cobre y el latón. Ese no era, obviamente, el caso de un candado.

Además, la eficacia del candado de revólver de Brahma se basaba en el uso de piezas móviles que sólo podían ser desplazadas hasta las posiciones correctas con una llave que encajase perfectamente con cada una de ellas (al contrario que los candados corrientes que sólo tenían piezas fijas y eran, por eso, tan fáciles de forzar). De este modo, un candado con cinco piezas móviles admitía 3.000 posibles variaciones, pero para uno de ocho, el número se elevaba hasta las 1.935.360 posibles posiciones. Ése era, pues, el número de ganzúas necesarias para poder forzarlo.

La complejidad del mecanismo, y las necesidades de exactitud en el ajuste de las piezas hacían, por tanto, imposible su producción a partir del moldeado o la forja, métodos con los que no podían llegar a obtener superficies y cortes lo suficientemente lisos y precisos.

La solución dada por Maudslay al problema fue la introducción de una serie de mejoras, aparentemente sencillas pero realmente determinantes, en una herramienta que había permanecido igual a sí misma desde el final de la Edad Media, unas mejoras que bastaron para hacer de ella un instrumento incomparablemente más potente y eficaz, y que la convirtieron en una herramienta esencialmente idéntica a la que todavía hoy puede encontrarse en cualquier taller mecánico o fábrica del mundo: el torno de carro.

En los tornos tradicionales la pieza a modelar se hace girar con ayuda de un arco, de un pedal o de cualquier otro dispositivo capaz de proporcionarle un movimiento continuo, aplicando después el tornero directamente la herramienta de corte sobre la superficie del bloque a tallar, y dándole forma de este modo. Las modificaciones introducidas por Maudslay en esta herramienta consistieron simplemente en añadir unas guías fijas (paralelas al eje de giro de la pieza a tornear) y un carro al que va sujeta la herramienta de corte, y que se desplaza sobre las guías. De este modo, la posición de la herramienta respecto de la pieza puede fijarse con exactitud sujetando el carro a las guías en la posición apropiada. La presión de la herramienta de corte sobre la superficie de la pieza puede regularse a su vez, con total precisión, mediante tornillos. El dispositivo permite, de este modo, emplear una fuerza de presión mucho mayor que aquella que el artesano sería nunca capaz de aplicar sujetando la herramienta contra la pieza con sus propias manos; pero permite hacerlo, además, de una

forma extraordinariamente más precisa y segura, ya que basta con situar el carro a la distancia apropiada —que puede medirse con una simple regla—, y con dar tantas vueltas a la rosca del tornillo como sea preciso para lograr la profundidad exacta del corte.

Gracias a las mejoras de Maudslay el torno dejó también de poder ser considerado ya como una simple "herramienta", aunque tampoco fuera posible, obviamente, pasar a considerarlo como un "artífice". El torno de carro se convirtió en lo que hoy se conoce como una: "máquina herramienta"¹⁸.

Las máquinas herramienta pasaron a convertirse, en efecto, en las únicas fuerzas capaces de fabricar las piezas necesarias para construir unas máquinas como las ideadas por Bentham o como las dibujadas por Brunel —máquinas, a su vez, que estaban destinadas a producir otras máquinas—. Y para ello, las máquinas herramienta incorporaban exactamente los mismos principios aplicados ya por Bentham al diseño de las suyas. Todas ellas convierten la producción en el resultado de una composición de dos movimientos: los giros y traslaciones de un cierto volumen de materia prima perfectamente homogénea e isotópica¹⁹, y las traslaciones y giros ejecutados por el punto, la línea o la superficie de la herramienta de corte, trayectorias en cuya intersección se va perfilando, acanalando, barrenando, rectificando, puliendo, laminando o ranurando la forma misma sobre la superficie de aquella materia, a lo largo de un proceso que no es sino el resultado de la parametrización y el ajuste de una estructura capaz de sintetizar a partir de dos movimientos primarios (desplazamientos y giros —números y grados—) la figura de cualquier objeto susceptible de ser analizado geométricamente y subsumirla bajo la forma de un determinado método de producción.

Sin embargo, no deja de ser curioso el hecho de que casi por esas mismas fechas en las que dispositivos como los ideados por Brahma, Maudslay y CIA., empezaron a hacer posible la aplicación efectiva de la matemática a la fabricación industrial²⁰, comenzaran a aplicarse en el ámbito de la más pura de las ciencias, la matemática, ciertos principios que acabarían produciendo, en ella, una revolución comparable con la iniciada por Bentham.

En efecto, los famosos *Nuevos elementos de Geometría* de Lobachevski comenzaban con la siguiente afirmación:

¹⁸ El torno de Maudslay, la prensa hidráulica de Brahma (en la que se basa la matrizadora) y la fresadora (que fue construida no mucho después por el fabricante de armas Eli Whitney para atender el encargo de fabricar miles de fusiles para el gobierno de los Estados Unidos fabricó, en 1818), siguen siendo, en efecto, hoy día, las herramientas fundamentales de la mecánica industrial; las "máquinas herramienta" en cuyo manejo se siguen formando hoy los torneros, fresadores y matriceros dentro de las escuelas de formación profesional.

¹⁹ El acero calibrado.

²⁰ ¿Cómo aplicar, en efecto, la geometría a la producción cuando no es posible (como no lo fue hasta que el discípulo de Maudslay Joseph Clement lo hizo) fabricar ni siquiera una plancha aceptablemente lisa de algún material aceptablemente rígido como el acero?

"La adyacencia es una propiedad distintiva de los cuerpos que permite llamarlos *geométricos*, cuando se retiene esta propiedad y se hace abstracción de todas las demás"... "Dos cuerpos, A y B, que se tocan entre sí forman un único cuerpo geométrico C... Inversamente, todo cuerpo C se puede dividir mediante una sección arbitraria S en dos partes, A y B".

De este modo, a través de los conceptos de "adyacencia", "vecindad" y "disección" pueden pasar a definirse todas las formas geométricas que comenzarán a poder ser vistas (como será el caso, por ejemplo, de Félix Klein), como el resultado de una serie de giros y traslaciones "del espacio" entorno a unos ejes —el punto de la fresa, la línea de la sierra, el plano de limadora— los cuales irán tallando y dando forma al espacio y o al tiempo mismos con esos movimientos y dibujando así en él (en una materia verdaderamente eterna e imperecedera, enteramente virtual —y, por tanto, susceptible de encarnarse, en cualquier momento, en madera, metal, plástico, pelo, barro o basura—), los rasgos de las más ideales, inmateriales y abstractas formas concebibles.

5. Vendrán más años buenos y nos harán más ciegos

Así pues, gracias al ingenio de Brunel, la habilidad de Maudslay y el entusiasmo de Bentham²¹ la maquinaria de los Portsmouth Block Mills pudo completarse en menos de seis años, estando un primer grupo de máquinas operativo ya tres años antes, en 1803. En aquellas máquinas se aplicaron por primera vez muchos de los principios que después pasarían a incorporarse en todos los procesos de fabricación en serie, como el uso de marcas de alineación (grabadas sobre los propios materiales con los que se construían las piezas y que encajaban después en las guías de la máquina y permitían encarrillar todo el trabajo), los sistemas de tracción con pinzas mecanizadas, el encadenamiento de los procesos de serrado, taladro y pulido en una única cadena, etc.

Acerca del complejo funcionamiento de aquel sistema de producción industrializada afirmaba el historiador Samuel Smiles:

"No nos sentimos capaces de describir adecuadamente con palabras la intrincada disposición y el modo de acción de la maquinaria de fabricación de bloques. Dejád que cualquiera intente describir el mucho más simple y familiar proceso por medio del cual un zapatero fabrica un par de zapatos y verá lo inadecuadas que son las meras palabras para describir cualquier operación mecánica. Baste decir que la maquinaria era de la más bella manufactura y acabado, y que incluso en estos días podría compararse con las más perfectas máquinas que puedan ser modeladas con todos los avances de las modernas herramientas"²².

²¹ Es difícil, de hecho, establecer cuáles fueron las contribuciones de Maudslay y Bentham al resultado final del proyecto de Brunel.

²² SMILES, S. *Industrial Biography. Iron Workers and Tool Makers* (1863).

La edición de 1819 de la *Rees' Cyclopaedia* lo consideraba: "El sistema de maquinaria más ingenioso y completo para dar forma a artículos de madera jamás construido". En el complejo "había varias sierras mecánicas —la sierra de corte recto, la sierra de corte circular, las sierras de calar alterna y circular—. Estaban las taladradoras y las mortajadoras, de bella factura, que tallaban los huecos de ensamblaje, y que estaban equipadas con numerosos formones cada uno de los cuales era capaz de realizar entre 110 y 150 incisiones por minuto, cortando cada vez unas virutas tan finas como el papel con la mayor precisión. A éstas se unían las sierras para cortar las esquinas del bloque, la máquina de conformar para tallar las superficies exteriores, la desbastadora para cortar el hueco en el diámetro mayor del bloque por el que debía pasar la cuerda, y varias máquinas más para perforar, remachar y acabar los bloques, aparte de aquellas otras que servían para hacer las ruedas"²³. El sistema completo estaba compuesto por un total de 45 máquinas movidas por un solo motor de vapor de 32 caballos, y que habían sido construidas enteramente de hierro y acero²⁴ siendo capaces de realizar 22 operaciones diferentes, perfectamente coordinadas, que daban como resultado la transformación de toscos leños de madera en eficientes bloques de poleas (de tres tamaños distintos) perfectamente acabados y enteramente idénticos; unos bloques destinados a hacer posible la legendaria maniobrabilidad de barcos como los comandados por Nelson en 1805 frente al cabo de Trafalgar²⁵.

Las máquinas de los Portsmouth Dockyards permitían a diez hombres realizar el trabajo que antes realizaban más de cien, y producían más unidades, de mejor calidad y en un tiempo mucho menor. Los astilleros de Portsmouth se hicieron inmediatamente cargo de la producción, para toda la armada británica, de este tipo de suministros que, sin duda, contribuyeron a garantizar la superioridad de la flota británica durante las guerras napoleónicas. A partir de entonces, en Portsmouth se estuvieron fabricando unos 160.000 bloques de poleas al año con unas máquinas que permanecieron ininterrumpidamente en servicio durante los siguientes cien años.

6. Desalmados y sinvergüenzas

Esa incansable, descarnada y mecánica eficiencia de los Block Mills —cuya descripción recuerda a la de la máquina que Kafka situaba en su colonia penitenciaria— y que después llegaría a sernos tan familiar, con su irreflexiva y gris actividad de transformación y

²³ SMILES, ob. cit.

²⁴ Hasta entonces las piezas de maquinaria se fabricaban principalmente de madera.

²⁵ De hecho el almirante visitó las recientemente inauguradas instalaciones de Portsmouth antes de embarcarse hacia aquel destino.

producción de piezas intercambiables, recuerda, sin duda, bastante, a aquella "figura de tecnología política", a esa "máquina" o a ese dispositivo multiplicador del poder que permite "reducir el número de los que lo ejercen, a la vez que multiplica el número de aquellos sobre quienes se ejerce"²⁶, es decir: a aquello con lo que Foucault identificaba al panóptico benthamiano. Y, sin embargo, hay una diferencia importante. Las máquinas de Bentham echaron a los artesanos de sus bancos, o los desencadenaron de ellos (según como se mire); sustituyeron realmente a las personas en los muelles de Portsmouth. Ninguna mano movía ya esas herramientas, ni sujetaba el material, ni imprimía la fuerza que los hacía chocar, ni tenía decidir cuándo el hueco era ya lo suficientemente profundo o el canto lo bastante liso. Tampoco había nadie —ninguna fuerza animada— que moviese la rueda o empujase el carro, o meciese la cuna; sino que todo aquello sucedía de una forma puramente automática, mientras aquel o aquella que hizo los cálculos, y aquella o aquel que realizó los ajustes en la máquina estaban, desde hacía ya tiempo, en otra cosa.

La producción de bloques de poleas dejó de ser un trabajo y se convirtió en algo que ya sólo podía ser un mero espectáculo, un objeto de contemplación, como lo eran aquellos perfectísimos y hermosos relojes, con los que —desde los tiempos de Nicolás de Oresme, hasta los de Isaac Newton (e incluso los de Einstein)— se vino identificando a la naturaleza misma (esa maquinaria hábilmente modelada e inquietantemente abandonada después a su suerte por su creador sin ninguna indicación fiable acerca de la utilidad de sus productos).

Según parece, ya desde poco después de la inauguración y entrada en funcionamiento de las máquinas de Portsmouth, fue necesario colocar unas vallas alrededor suyo para mantener alejado al público que acudía en gran número a ver la atracción. Los operarios que trabajaban en las instalaciones se dedicaban también, por su parte, a circular por la periferia del complejo, vigilando el correcto funcionamiento de las máquinas y ocupándose de su mantenimiento. Todos ellos no podían hacer ya nada más que contemplar cómo las "fuerzas inanimadas" —hábilmente encarriladas por aquel demiurgo que había ideado y compuesto semejante sistema²⁷— daban de un modo monótono, frío, infalible e infatigable a una basta "materia prima" una "forma útil". La lógica de la producción industrial —la de la, digamos: "deshumanización de las artes"— era, precisamente, la de centrifugarles del proceso mismo, la de expulsarles de su lugar de trabajo o la de sacarles de aquel lugar de la repetitividad

²⁶ Vigilar y castigar p.209.

²⁷ El propio Bentham fue, en efecto, ladina y discretamente apartado de la administración muy poco después de que entraran en funcionamiento las máquinas, y emigró a Francia donde se hizo cargo de una gran propiedad agrícola y puso en marcha numerosas invenciones suyas destinadas a mejorar su explotación (antes de ser expulsado de allí por sus vecinos terratenientes)—.

mecánica y la necesidad autoreproducida que muchos de ellos habían considerado, hasta entonces, como su lugar natural—. A partir de aquel momento se trataría ya de un sitio en el cual sólo podrían permanecer de forma residual, como sustitutos baratos de una maquinaria más especializada, y encadenados a esos remos no ya por el gran Leviatán de la modernidad ilustrada e industrializadora, sino por la ruin mezquidad de un capitán de empresa o por la incontenible inercia (convenientemente lubricada a cañonazos) de un capitalismo cada vez más incapaz de asumir las consecuencias de sus propios actos²⁸.

Todos esos útiles destinados únicamente a la fabricación de útiles que fue generando la industrialización acabaron siendo vistos, por su parte, —curiosamente— como seres más parecidos a los seres vivos que a las máquinas o a las herramientas; como organismos observados a través de unos ojos modernos, o como animales domesticados —alimentados con madera y con carbón por un ejército de granjeros fabriles—. Pero, desde el otro lado, esos mismos útiles, fabricados de aquella manera, esos bloques de poleas producidos por obra de las propias fuerzas inanimadas, hacían también, más visibles que nunca, en el otro extremo del mismo cabo, a unos organismos vivos (como lo eran esos los marineros ingleses que tiraban de ellos) que parecían haberse convertido, de pronto, en unas meras máquinas demasiado frágiles, en unos seres cuya resistencia, habilidad y pericia podía ahora —no antes— ser ventajosamente sustituidas por la inmutable necesidad de los mecanismos automáticos.

Quizás por eso tuvo tanto éxito aquella otra aplicación del principio ideado por Bentham que se le ocurrió a su hermano Jeremy cuando estuvo de visita en Krischev durante los años 80: la de construir una cárcel basada en el principio de la inspección central. Jeremy Bentham, hermano mayor del Brigadier Samuel Bentham y que llegaría a ser después un conocido filósofo —padre del utilitarismo—, se puso, inmediatamente, manos a la obra para desarrollar un proyecto de penitenciaría y presentarlo al concurso del *St. James Chronicle* de propuestas para la construcción de una cárcel en Middlesex. Jeremy escribió, incluso, una obra entera dedicada al asunto. Esta aplicación del Panóptico tuvo, en efecto, más éxito que la aplicación originaria concebida por Samuel, y quizás eso se deba a que, mientras que en el caso de la producción industrial el principio fue inmediatamente sustituido de forma sumamente ventajosa por el de la mecanización, en el caso de aquella otra "tecnología política" de la que

²⁸ En este proceso, que todavía sigue en marcha en el sector industrial, los trabajadores sólo siguen presentes, más o menos marginalmente, allí donde no es rentable el sustituirlos por máquinas (ya sea porque resultaría aún demasiado caro construir alguna lo bastante compleja, o porque resulta mucho más barato —a veces dos o tres dólares al día— sustituir a la propia máquina por un trabajador o trabajadora). Las modernas aplicaciones informáticas están operando hoy día la misma transformación en el sector de los servicios.

hablaba Foucault parece que nadie se ha planteado aún la posibilidad de sustituir por máquinas a aquellos con-sobre los que tal "mecanismo" ejerce su poder de transformación y modelado, ni parece que haya nadie que esté muy interesado —al menos por el momento— en construir, pongamos por caso, una prisión en la que no sólo los vigilantes sino también los internos e internas sean remplazados por máquinas movidas por "fuerzas inanimadas", o unas instituciones en donde no solo las profesoras y profesores sino también los alumnos, o no sólo el personal sanitario sino también los enfermos y enfermas sean artefactos mecánicos, y ni siquiera unos *peep-shows* en los que no tanto la figura que ocupa el escenario como el público asistente sean todos ellos máquinas, mecanismos, medios, meros instrumentos a los que no sea necesario convencer de que esa inútil utilidad a la que sirven es su único y último fin.

La desmitificación del paraíso: análisis de "La Playa", película de Danny Boyle

Francisco Rosa Novalbos

Acabo de ver por enésima vez (aunque ese n sea pequeño) la película "La Playa", de Danny Boyle con Leonardo Di Caprio al frente del reparto. Hace ya tiempo que quería escribir esto porque me parece que es una película con una importante carga simbólica, al margen de que sea una mala película debido a las interpretaciones de los actores; al margen también de que sea una pésima adaptación, según los críticos, de la novela de Alex Garland, la cual no he podido leer todavía.

La película comienza con Richard (Leonardo Di Caprio) recorriendo de noche las calles de Bangkok, unas calles atestadas de prostitutas y de turistas occidentales borrachos. Allí ha llegado huyendo de la rutinaria vida norteamericana, cuya única sensación excitante parecen ser los videojuegos; allí ha llegado buscando nuevas experiencias y lo único que se encuentra es el mismo vicio y corrupción que en cualquier lugar occidental, pero multiplicado. Tenemos, pues, como trasfondo, o como parte de él, una crítica a la sociedad occidental en dos vertientes: (a) la monotonía de la vida en su núcleo y (b) la corrupción de la vida en su periferia, teniendo en cuenta que la primera lleva o sostiene a la segunda. En realidad Richard no sabe lo que va buscando, quiere aventura, pero toda genuina aventura consiste en una búsqueda, en alcanzar (y a veces conservar) una meta, un fin (el Paraíso, el Dorado, el Santo Grial, el amor de una doncella...), y es eso lo que le falta al protagonista. Richard simboliza al occidental medio cuya vida es rutinaria, o se percibe como tal, al carecer de un sentido último, de una meta, quizá de ahí su viaje al mítico Oriente (un Oriente que no encuentra). A este respecto la moraleja explícita de la película, que al parecer no existe en la novela, es que la meta consiste en formar parte de algo importante, algo en lo que creemos, aunque sea efímero.

Tenemos, por un lado, que distinguir entre dos momentos, el proceso y el resultado de tal proceso (el fin buscado, la meta); por otro lado hemos de distinguir entre las dimensiones objetivas y subjetivas de ambos momentos. De este modo la búsqueda, la aventura, pertenecerían al momento del proceso y la meta al momento del resultado, colocándose siempre el peso en la dimensión objetiva de la meta concreta; sin embargo, en la moraleja el peso se traslada a la dimensión subjetiva de un nuevo proceso subsidiario de un fin más vago, menos definido, "algo importante", según los pensamientos (voz en off) del protagonista, pero

siempre objetivo, real, aunque parte del peso sea también puesto en la dimensión subjetiva de la meta, pues lo "importante" es lo importante para el sujeto. Ésta, por lo demás, es una estructura típica de las enseñanzas pertenecientes a las historias con final frustrante, aquellas en las que no se alcanza el objetivo: "lo importante es participar (en algo importante)", "lo importante está en la búsqueda (de algo importante)", "la aventura es el camino (no el final del viaje)", "aún sigo creyendo en el paraíso, pero ahora sé que no es ningún lugar concreto, sino cómo te sientes cuando formas parte de algo importante" (Richard). Por otra parte existe a lo largo de toda la película una tensión constante entre las transformaciones que sufre el paraíso y las interpretaciones subjetivas que el protagonista realiza de tales transformaciones.

Así pues es el Paraíso la meta de la búsqueda de Richard y la conversión de esta búsqueda en una aventura. Dicha meta se la proporciona un tipo paranoico que se encuentra en el hotel, el cual le deja un mapa con la situación del paraíso, La Playa. Y hasta allí viajará en compañía de una pareja de franceses de cuya parte femenina se ha encaprichado y a cuya parte masculina ha conseguido engatusar. La aventura comienza cuando han de salirse de las rutas turísticas para poder llegar hasta el paraíso, pues han de realizar una travesía a nado de unos dos kilómetros; posteriormente han de sortear una plantación de marihuana custodiada por campesinos armados y finalmente saltar a una laguna desde una altura considerable. Tras esto los aventureros llegan a una comunidad pseudo-hippie donde aparentemente todo es paz y buen rollo. No obstante tendrán que superar las reticencias iniciales a la aceptación, después de lo cual les llevarán a ver el tesoro, La Playa: una playa de arena finísima y blanca, agua cristalina, una playa celosamente guardada entre verticales muros naturales. Es importante el paralelismo existente entre la calma y lo cristalino del agua con la calma y la paz que se respira en la comunidad; el enturbiamiento de la playa es signo premonitorio del desmoronamiento del paraíso, de la ruptura de la paz.

Me parece que la película refleja bastante bien ciertos rasgos (por supuesto no todos) que caracterizan a una sociedad, en particular a las comunidades primitivas: el trabajo necesario para la subsistencia, cierta organización social, mención especial de la autoridad, el conjunto de ritos que afianza a los miembros en su pertenencia al colectivo, el abandono de los miembros más débiles o moribundos ante situaciones críticas de debilidad social (aunque en este caso se trate de debilidad moral), la descomposición social debido a la intrusión de elementos extraños, ajenos a ella, en su seno y en su entorno, pero sobre todo destaca un aspecto especial, el sacrificio: el valor simbólico de la sangre humana como elemento purificador, como elemento que nos da acceso a estados de conciencia superior en los cuales podemos ver más claro. Este último rasgo, sin embargo, no está inserto en ninguno de los

ritos pertenecientes a la comunidad, sino en la estructura argumental de la película, que se podría dividir en cinco partes separadas una de otra por sucesos sangrientos, por sacrificios:

1.- Llegada a Thailandia, reflexiones acerca del turismo al uso y encuentro con Daffy, el paranoico desertor de la comunidad que le deja el mapa y al cual inicialmente no le otorga credibilidad.

2.- Comienzo de la aventura. Daffy se suicida cortándose las venas y ensangrentando toda la habitación. Aquí la película da un giro y la narración se volverá algo surrealista; de hecho es el componente surrealista lo que otorga valor al filme y refuta las críticas semánticas, sobre el contenido, que se les ha hecho a Danny Boyle (director) y a John Hodge (guionista). Precisamente el peso del componente simbólico se logra a costa y en detrimento del realismo. Richard declara no haber sentido nada ante tal espectáculo sangriento, sin embargo cambia su perspectiva ante el mapa y ante sus vacaciones, lo ve de otro modo.

3.- Comienzo de la descomposición objetiva del paraíso. La intrusión de los extraños conlleva la corrupción de la comunidad: es Richard, uno de los recién llegados quien mancilla las aguas de la playa con la sangre de una cría de tiburón. La Naturaleza no tardará en vengarse en la forma de "un auténtico (tiburón) hijo de puta" que ataca a dos miembros mientras están pescando. La visión de las aguas ensangrentadas y el surco de sangre dejado en la arena que contrasta con su límpida virginidad hacen presagiar lo peor. Nuevamente Richard no siente nada ante el espectáculo, sin embargo comienzan sus reflexiones acerca del precio que hay que pagar por el paraíso, unas reflexiones cínicas e inmorales que contrastan con la actitud de su compañero francés, que permanece al lado del moribundo cuando éste es expulsado de la comunidad debido a los quejidos constantes que le produce su herida y que los otros no soportan. El contraste entre la actitud cínica e inmoral de Richard y las actitudes más cabales de los franceses se mantiene a lo largo de toda la trama y creo que es una metáfora del contraste entre la creciente inmoralidad norteamericana y la todavía existente moral, aunque precaria, a este lado del Atlántico. Se ha criticado a Boyle y a Hodge por haber cambiado la nacionalidad del protagonista en la adaptación; en la novela de Garland es un inglés. Recordemos que tanto Boyle como Hodge son británicos, así que no sé qué tendrá mayor valor si realizar el contraste entre Norteamérica y Europa o entre el mundo anglosajón y la Europa continental. En cualquiera de los casos el contraste simbólico está ahí. La nacionalidad de los demás personajes no cuenta, son actores secundarios y representan la pérdida completa de la moral por efecto del tiempo pasado en el paraíso. Lo importante es el triángulo entre el norteamericano y los franceses.

La aventura continúa dentro de esta parte (la parte central) de la película, si bien ahora se trata no ya de conseguir lo buscado, sino de conservar lo conseguido frente a las amenazas externas (más extraños). Ahora bien, solo un perturbado podría defender el banquete trocado en cenizas, la verdadera descomposición moral en la que descansa su paraíso. La transformación que sufre el personaje de Richard es irreal, absurda, sin embargo guarda cierta relación con el rito vudú de las sociedades primitivas, pues es causado por una expulsión de la comunidad, si bien sólo por parte de la autoridad, no del resto de dicha comunidad. En las sociedades primitivas el expulsado terminaba muriendo por ausencia de círculo social; el habitante de las sociedades contemporáneas, acostumbrado a la soledad en medio de sus congéneres, como mucho se vuelve loco, y eso es lo que le ocurre a Richard. El surrealismo, que se ha empezado a hacer más patente desde el incidente con la cría del tiburón, alcanza ahora su paroxismo: condenado a vigilar la llegada de unos extraños a los que dio una copia del mapa antes de llegar a la playa, sin alimentos, Richard comienza a delirar y a vivir en un juego corriendo riesgos innecesarios con los narcotraficantes. Cinematográficamente este efecto surrealista lo consigue Boyle a través de la yuxtaposición de momentos oníricos, momentos delirantes, imágenes de videojuegos en las que Richard se ve a sí mismo en la pantalla, la mutación del semblante, etc.

El tema de los videojuegos es un motivo recurrente a lo largo de toda la película: Richard es un adicto a la Game Boy, tanto que a la primera oportunidad de volver a la civilización adquiere una y se la lleva de vuelta al paraíso. Esta insistencia en el tema, lejos de ser anecdótica, constituye una metáfora de la ausencia de vínculos afectivos que caracteriza a las relaciones humanas contemporáneas y de la cual no escapan las relaciones en la comunidad de La Playa. Sólo dos personajes parecen mantener esos vínculos: el francés y el jefe de los narco-campesinos, si bien éste sólo por lo que respecta a su familia, pues no tiene reparos en verter sangre ajena. Todo, pues, parece ser un juego en el cual se carece de sentimientos y la última secuencia con Richard en un cibercafé viendo una fotografía de la playa con la leyenda "universo paralelo" no deja lugar a dudas, todo ha sido un juego, un pequeño universo con sus propias reglas, algo importante, sí, pero no el paraíso. La sensación de extrañeza que le producen los demás cibernautas, pegados a sus pantallas, se debe a que son seres limitados que no buscan el juego más allá del ciber. Por lo demás, poco parece haber aprendido Richard de su estancia en La Playa; a este respecto el personaje guarda ciertas similitudes con el protagonista de "American Psycho" al carecer de sentimientos, al buscar exclusivamente el placer, al no haber aprendido nada; las dos películas, además, tratan sobre la corrupción de las relaciones humanas en la sociedad contemporánea.

4.- Recuperación de la lucidez por parte de Richard. Los otros viajeros llegan a la isla y son asesinados por los guardianes de la marihuana; la sangre de uno de ellos salpica a Richard en la cara, literalmente le ducha; es entonces cuando sale de su estupor, cuando recupera la conciencia: ha de escapar de allí y ha de llevarse a sus amigos. El francés todavía está cuidando del sueco al que mordió el tiburón; ni se lo pueden llevar ni le pueden dejar allí, así que Richard "caritativamente" le da el pasaporte; al fin y al cabo no iba a durar mucho con su pierna engangrenada. Y no experimenta ni reparo ni culpa. Antes de que huyan, sin embargo, son capturados por los narcos.

5 - Recuperación de la lucidez por parte de todos. Toda la comunidad es reunida en el gran salón por los campesinos para ser expulsada. Sin embargo, Sal, la jefa de la comunidad, se opone; y lo hace con argumentos tan contundentes que el jefe de los narcos le da una oportunidad, no sin antes superar una prueba: jugar a la ruleta rusa en la cabeza de Richard. Evidentemente Richard no muere, que para eso es el protagonista; no obstante, para el caso da lo mismo, pues los miembros de la comunidad despiertan igual (aunque yo tendría más a mi favor sobre la teoría del valor simbólico de la sangre). El rito del sacrificio ahora es inequívoco: la comunidad reunida, los sacerdotes, el poste del sacrificio y el chivo expiatorio. Sin embargo, la muerte sangrienta de Richard es sustituida por un corte en la ceja y una exhortación: "¡adelante, Sal, que todos vean la sangre, a ver si lo soportan!". Sal aprieta el gatillo, pero el percutor golpea en vacío. Todos lo han visto claro, han visto lo que se necesita para mantener el paraíso, así que huyen de allí.

Sin embargo, al margen de la historia concreta, que puede resultar más o menos anecdótica, más o menos prescindible, el tema central de la película es, como dije al principio, la desmitificación del paraíso, y éste no se desmitifica sólo por la necesidad del sacrificio (sangriento o no) de algún que otro miembro en bien de la comunidad, sino por muchas más cuestiones.

En primer lugar por cuestiones objetivas:

a) Por la amenaza exterior. El paraíso ha de estar localizado en un lugar apartado donde no pueda llegar nadie o, como mucho, sólo los más audaces; un lugar apartado de las rutas turísticas, comerciales y productivas; una isla, un valle perdido. Pero, ¿existe de verdad eso en los tiempos que corren? Y si existiera, ¿cuánto tiempo duraría sin ser colonizado por la civilización? La amenaza exterior al paraíso está representada por Richard y los franceses, por los nuevos viajeros y por los narcotraficantes, que llegan a la isla cuatro años después de estar fundada la comunidad, y llegan con armas de fuego, símbolo de la peligrosa devastación civilizatoria.

b) Por la amenaza de la Naturaleza. La naturaleza es representada por el tiburón que ataca a los pescadores suecos; el paraíso ha de ser una sociedad simple, una pequeña comunidad, pero esto supone una fragilidad extrema frente a tales desastres; por no hablar ya de desastres de más calado como fue el tsunami que en 2004 asoló las costas de Indonesia y Tailandia y en ellas la isla Phi Phi Le, donde se rodó "La Playa".

c) Por la incapacidad de autosuficiencia. Esta característica del paraíso lo que hace fundamentalmente es poner en relación las dos amenazas anteriores: una amenaza natural a la que no se puede hacer frente reclama ayuda del exterior (médicos y medicinas en el caso del accidente, comercio en el caso de la contaminación del arroz). El paraíso es, pues, objetivamente autosuficiente hasta cierto punto.

En segundo lugar por cuestiones más subjetivas:

d) Por pseudo-necesidades. La imposibilidad de autosuficiencia señalada antes frente a necesidades bastante objetivas se magnifica si se tienen en cuenta necesidades nimias producto del consumismo occidental, nada que con el tiempo no pueda ser superado. Esto, además, es un clásico en las películas del género: el viajero, naufrago, etc., que ha de acostumbrarse a vivir sin las comodidades del mundo moderno. El problema es que esas pseudo-necesidades de cada individuo en la comunidad se realimentan con las pseudo-necesidades de los otros y con la posibilidad de satisfacerlas. A este respecto se nos podría plantear la duda de por qué Garland escogió como paraíso una comunidad hippie y no una comunidad indígena en la cual el viajero hubiera aprendido a prescindir de lo innecesario. La respuesta quizá esté en que también nos quería hacer ver cómo son las relaciones humanas de la sociedad occidental a pequeña escala.

e) Por el deseo. Quizá entre esas pseudo-necesidades se encuentre el placer, la belleza, etc. Poco he tratado en este artículo de la francesa, la compañera de viaje de Richard, novia del francés, aunque ya adelanté que aquél se encaprichó de ella en cuanto la vio. Parte de la estancia en la Playa la pasa Richard sufriendo por el deseo de poseerla, sin poder disfrutar de los demás placeres. Al parecer esta situación, en la novela de Garland, se prolonga hasta el final; no llega a poseerla, con lo cual el efecto es mucho más claro: no se puede ser feliz a causa del deseo de lo que no se tiene. Aunque por otro lado la película posee otra virtud, ya que al conseguirla se enemista con el francés, surgen los celos, envidias; miserias humanas, en definitiva.

f) Por el dolor. Sólo el Edén bíblico está exento de dolor, los paraísos terrenales, en cambio, han de contar con él para, al menos, mitigarlo, si es que no es posible aceptarlo. El paraíso terrenal debe anticiparse o calmar muy pronto los dolores de la enfermedad, de la

vejez, etc. Ahora bien, más allá de esta utópica constatación, la situación concreta de la película, la expulsión del herido por el tiburón cuyos gritos no dejan dormir al resto, nos hace plantearnos qué tipo de "paraíso" estamos construyendo en nuestras sociedades occidentales apartando a los enfermos en los hospitales, apartando a los ancianos en las residencias, apartando el dolor y el olor de nuestra conciencia.

g) Por la culpa. Los viajeros son miembros de la sociedad occidental con la moral judeocristiana, por ello experimentan sentimientos de culpa ante la muerte, la enfermedad o la omisión de ayuda a un compañero, si bien es cierto que no todos lo experimentan, pero esto se debe a la necesaria tensión dramática de la historia. Para el caso es lo mismo, puesto que lo que nos importa es lo que ello representa para nosotros: la imposibilidad del paraíso debido al sentimiento de culpa que nos produce un comportamiento inmoral necesario, eso sí, para poder seguir disfrutando del paraíso: "en la playa turística perfecta nada podía impedir la búsqueda del placer, ni siquiera la muerte" (Richard).

h) Por la existencia de autoridad. Toda comunidad posee una autoridad más o menos democrática, pero desde el punto de vista individualista que supone la búsqueda del placer, la autoridad puede parecer castrante, puede oponerse a nuestros deseos; incluso una autoridad completamente democrática, asamblearia, podría parecerlo, es más, podría parecerlo cualquier otra persona que se nos opusiera. No obstante, evidentemente esto ocurre si se define el paraíso en los términos de búsqueda del placer.

Sin embargo, quizá cupiera entender el paraíso en términos de serenidad del alma y búsqueda del conocimiento, al modo de los epicúreos o los estoicos. Y desde este punto de vista también cabe concebir el concepto del viaje: Richard viaja escapando de la sociedad occidental, pero lo hace para seguir en la misma línea, con las mismas actitudes, busca aventura y placer, "experiencias". Pero, ¿es eso lo que busca el auténtico viajero? ¿No busca acaso conocimientos? ¿No viaja para ver? ¿para respirar un espíritu distinto, quizá más apaciguado? Nada de esto tiene que ver con el paraíso, sino con encontrar reductos alternativos a la ciudad occidental, no necesariamente paradisiacos, pero sí más calmados.

En fin, como colofón podemos concluir que se trata de una buena historia por todo lo que sugiere, por todo aquello a lo que apunta, por todo lo que se critica de modo tan irónico, tan surrealista; una buena historia, aunque pesimista: la sociedad contemporánea no funciona y no existe el paraíso... Quizá porque tampoco sepamos buscarlo. El último pensamiento de Richard, cuando ya se encuentra en el cibercafé apunta hacia ello. Sin embargo, como ya he dicho casi al principio, lo que hace es convertir el paraíso de algo colectivo y objetivo en algo individual y subjetivo, muy propio de los tiempos en que vivimos. Probablemente lo que pasa

es que esté confundiendo el concepto del paraíso con el de la felicidad, y aunque durante todo este escrito haya estado apuntando hacia él, debería ser tratado aparte y no sólo a través de esta película. Quizá después de este análisis el filme nos parezca más complejo de lo que aparenta, quizá no se haya entendido bien y quizá por eso fue un fracaso en taquilla, a pesar del niño bonito que tenía por protagonista.

Planteamiento metafísico acerca del vivir humano en el pensamiento de Xavier Zubiri

Ricardo Sánchez García

El tema del artículo es presentar una de las miradas filosóficas del siglo XX más penetrantes acerca de lo que sea el vivir humano: la del filósofo español Xavier Zubiri. Me ceñiré a un importante texto suyo que lleva por título ‘el decurso vital’. Pienso que en él Zubiri recoge la estructura fundamental de aquello en lo que consiste vivir para el hombre. Antes situaré con brevedad el texto dentro de la obra del filósofo. Ante todo decir que pertenece a un conjunto de lecciones orales que bajo el título general de ‘El problema del hombre’ dio Zubiri durante los años 1953-54. No constituye, pues, por sí mismo un libro; es sólo una lección. Ignacio Ellacuría lo recogió como último capítulo en la edición que hizo del volumen que lleva por título *Sobre el Hombre*, y que apareció como inédito en el año 1986, casi tres años después de la muerte de Zubiri. Por otro lado, tomando como base la división en etapas que el propio Zubiri hizo de su vida filosófica¹, podemos circunscribir el texto dentro de su última etapa, la llamada ‘etapa metafísica’, que abarca desde el año 1944 hasta el año de su fallecimiento, 1983. En dicha etapa, como es bien sabido, la investigación acerca de la realidad se alza como definitivo centro de su actividad filosófica. Esta indicación nos servirá para entender el modo como Zubiri planteará el tema del vivir: la dilucidación acerca de lo que sea el vivir humano sólo podrá hacerse a partir de una analítica del hombre entendido como animal de realidades. Se imbrican de este modo el *vivir* humano con la *realidad* humana. Es lo que Zubiri llamaría un estudio metafísico del vivir humano.

Empezaré reproduciendo unas líneas del propio Zubiri en las que nos da una definición de qué sea el vivir humano:

“la vida es radicalmente y de una vez por todas una autoposición determinada por una inteligencia sentiente que tiene que enfrentarse y comportarse con las cosas como realidad”².

Mi artículo explicitará el sentido de esa definición mediante la aclaración de cada una de las expresiones que en ella se recogen. Para el lector de la obra del filósofo será, pues, un modo de proceder muy zubiriano.

¹ Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia y Dios*, redactado en noviembre del año 1980. pp. 9- 17, según la 10ª edición, Alianza, Madrid, 1994.

² Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, ed. Alianza, Madrid, 1986, p. 641.

1-El vivir humano: autoposición, respectividad y dinamismo

Si alguien nos pregunta qué es la vida humana, qué es para el hombre vivir, lo más normal es que respondamos de dos maneras: o bien diciendo que vivir es lo que hacemos a diario, esto es, comer, trabajar, leer, dormir, etc, o bien diciendo que vivir es casarme, irme de vacaciones, elegir una profesión, pasear por la ciudad, etc. Si reparamos en las contestaciones dadas es fácil caer en la cuenta de que no estamos ciertamente respondiendo a lo que se nos pregunta. En efecto, hemos contestado por *lo que* hacemos, no por el qué sea el vivir humano en cuanto tal. Ese despiste hace que definamos el vivir por medio ora del conjunto de actividades psicofísicas que nos caracterizan como especie animal, ora por medio del conjunto de acontecimientos que delinear y perfilan nuestra biografía. Pues bien, para Zubiri ese despiste tiene una grave consecuencia: ambas respuestas quedan satisfechas presentando el vivir disgregado en una multiplicidad, y así quedan ciegas ante lo problemático de definir algo justamente disgregándolo, sin buscar una cierta unidad. Al fin y al cabo, se dice, ¿acaso vivir no es lo que hacemos? El error está en que no se cae en la cuenta de la circularidad de su misma definición, pues qué es vivir sino lo que hacemos, y qué es lo que hacemos sino vivir. En definitiva, no podemos quedarnos en una definición del vivir apelando sólo a lo que hacemos. Se necesita ir a un hecho radical, originario. A este respecto Zubiri señala lo siguiente:

“los múltiples quehaceres constituyen la expansión interna del vivir. La multiplicidad de la vida no es sino la expansión de una unidad que está constituida y mantenida internamente”.³

La pluralidad de acciones y acontecimientos del viviente humano guardan una familiaridad entre sí en virtud de cierta referencia común a algo. Y dado que todas las acciones son del viviente, por ello deberemos acudir a este viviente mismo con el fin de averiguar cómo se da dicha referencia. Así pues, la primera indicación de Zubiri es la de que *sólo desde el viviente puede llegarse a una comprensión de lo que sea la vida en cuanto tal*.

Cabe pensar que el viviente sea pura espontaneidad, esto es, sea un ente que tenga la capacidad de moverse a sí mismo, y en esa medida da unidad a la pluralidad de acciones que realiza. Zubiri señala que sí es espontaneidad pero instanciada, inevitablemente situada. A lo que apunta Zubiri es a que toda acción lo es con algo, para algo, por algo, etc, esto es, siempre hay algo que pertenece a la situación en la que el hombre está inmerso. Así, sin apelar a una situación en la que en todo momento se halla la sustantividad humana, sencillamente no podrá entenderse la peculiar actividad que caracteriza a la vida. Dice Zubiri,

³ *Ibíd.*, p. 546.

“sin una determinada situación el hombre no ejecutaría acciones vitales”.⁴

La relación entre espontaneidad y situación da como resultado el concepto de dinamismo. La vida es dinámica. Dinamismo es actividad en situación. Así pues, Zubiri nos muestra que *para el viviente humano vivir es hacerlo de un modo dinámico*.

La vida entendida de un modo dinámico nos lleva a otro concepto importante en Zubiri: el de respectividad. Sólo traemos aquí ese concepto en la medida en que nos es útil para nuestro fin; no podemos demorarnos mucho más en él. Pues bien, a grosso modo podemos decir que toda sustantividad *sólo es tal* estando en respectividad con las demás sustantividades. Dos hechos nos muestran esa afirmación: primero, repárese en que he dicho que una sustantividad sólo es tal, esto es, sólo puede *ser* una sustantividad y *seguir siéndolo* en tanto que es respectiva a otras sustantividades que no son ella misma. Por tanto, no hay unidad, y por ende, vida sin la presencia de otras vidas, otras cosas, etc. Segundo, la respectividad es también un modo de afirmación de la propia sustantividad, pues estando en respecto con las demás sustantividades, aquélla se afirma a sí misma, se delimita a sí misma *respecto* de lo que no lo es. No hay unidad, y por ende vida sin autoafirmación de la propia sustantividad.

A la luz de lo anterior se nos hace patente que para poder vivir se tiene que autoafirmar continuamente la propia sustantividad estando en respectividad. Pues bien, en el caso del hombre, vivir será también afirmación de sí mismo respecto de las demás sustantividades. Pero es una autoafirmación peculiar porque a través de ella se posee a sí mismo como realidad. Aquí el concepto clave es el de ‘realidad’, el cual es propiedad exclusiva de la sustantividad humana. Ya veremos por qué. En virtud de esa peculiaridad, ella es la única sustantividad para la que autodefinirse es poseerse a sí misma –su propia sustantividad– como forma de realidad. *El vivir humano es autoposesión de la propia realidad estando en respectividad dinámica con otras sustantividades*.

2-El viviente humano como inteligencia sentiente

Una vez que nos hemos puesto ya, lo que se dice, en materia, conviene que de la mano de Zubiri tratemos de ahondar más en la definición de vida que hemos dado. Hay una idea que hemos tratado ya y que nos vendrá muy bien para enlazar con lo que pretendemos hacer a continuación. Líneas más arriba dijimos que la peculiaridad de la sustantividad humana consistía en que para ella autodefinirse era poseerse como realidad. Para Zubiri en *todo* ser viviente se encuentra una autodefinición y con esta, a su vez, una autoposesión, pero sólo en

⁴ *Ibíd.*, p. 551.

el hombre se da una autoposición de la propia sustantividad como forma de realidad. Esto es determinante porque va a modificar de raíz tanto el modo de estar en *respectividad* propio del hombre, cuanto la *situación* en la que siempre se haya y con la que está en relación dinámica. Por tanto, el concepto de ‘realidad’ es fundamental para lograr una comprensión adecuada del vivir humano.

No podemos detenernos en tratar la génesis de la inteligencia humana. Remito para ello al propio libro de *Sobre el hombre*, que tiene análisis magníficos con respecto a esa cuestión, la cual por cierto interesó y mucho al propio Zubiri. Pues bien, la cuestión es que gracias a un proceso de formalización creciente de las estructuras del viviente humano, que incluye el cerebro, se llega a una hiperformalización que tiene como consecuencia el que, a diferencia del resto de los seres vivos, el hombre no pueda mantener el control y la independencia del medio apelando a sus estructuras somáticas, etc., con lo cual se encuentra en la necesidad de hacerse cargo de la situación para poder dar una respuesta adecuada. Desde entonces el hombre dará lo que se dice respuestas inteligentes. Es lo que Zubiri llama el orto de la inteligencia. La cuestión está en el modo de entenderla. La apuesta de Zubiri es la de instarnos a que no pensemos que inteligir sea primariamente algo así como una capacidad de realizar ciertas operaciones de abstracción, ni cosas por el estilo. Originariamente inteligir es algo mucho más sencillo: nada más que un modo de actualizar las cosas, a saber, actualizarlas como realidades.

Pues bien, dado que el hombre es en casi todos los aspectos un animal como otro cualquiera, él también está en interrelación con un medio que le estimula y que le exige repuestas para mantener una cierta relación de equilibrio con él. Esto es, el hombre *está enfrentado* con su medio y *se las tiene que haber*⁵ con él para poder vivir. La diferencia del hombre con respecto a los demás seres vivos estriba en que ese enfrentamiento y ese habérselas con las cosas en torno, presentan un rasgo peculiar debido a la hiperformalización que han padecido sus estructuras: son un enfrentamiento y un habérselas con las cosas en tanto que realidades. No es otra cosa lo que Zubiri quiere decir cuando ha afirmado que inteligir es actualizar las cosas como realidades. Por lo tanto, *inteligir es originariamente un modo de enfrentarse y de habérselas con todo lo que le rodea (las cosas, los demás hombres, él mismo, Dios, etc) en tanto que realidad*. Se hace necesario que dediquemos unas líneas a ese modo de enfrentamiento y de habérselas con las cosas.

⁵ Diccionario de la RAE: Tener que haber: “disputar o contender”. Ej.: *si bebía, se las había con cualquiera. Cuando regrese se las habrá con el dueño*. ‘Contender’: “luchar, batallar, pelear; competir, rivalizar; disputar, debatir”.

Primero, el enfrentamiento del hombre con las cosas es como acabo de decirles un enfrentamiento como realidades. Entender es actualizarlas como realidad. ¿Y qué significa actualizarlas como realidad? Significa que las cosas quedan en la intelección bajo una cierta formalidad. Realidad es ante todo una formalidad, un modo en el que la cosa queda ante el que la está viendo, oyendo, etc. Pongamos un ejemplo. Este vaso está ante mí como un vaso real, esto es, las notas que lo caracterizan no las he puesto yo, sino que se me presentan como siendo del vaso, como perteneciéndole ‘en propio’, ‘de suyo’. Un tema aparte será averiguar si realmente el vaso es tal y como se me presenta en esa inmediatez. Pero el *factum* es que este vaso es real, y lo es en cuanto que en la intelección sus notas le pertenecen ‘de suyo’. Entender de ese modo es lo que Zubiri llamará *aprehensión primordial de realidad*. Y en eso consiste el enfrentamiento con las cosas como realidades.

No debemos entender el entender como una *acción* por medio de la cual llegamos a la realidad. No, para Zubiri nunca llegamos a la realidad, sencillamente porque ya *estamos* siempre en ella por medio de aquello que nos caracteriza: la inteligencia. Y, además, estamos en ella sintiéndola, como cualquier ser vivo, pero sintiéndola de un modo intelectual, esto es, como realidad; para el hombre sentir es ‘impresión de realidad’. Por eso Zubiri habla de *intelección sentiente* o, lo que es lo mismo, de *sentir intelectual*.

Segundo, en la medida en que el hombre está enfrentado con las cosas como realidades, por ello se las tiene que haber con ellas también en tanto que realidades. A este modo de habérselas con las cosas lo llama Zubiri *volición*. Lo propio de esta es querer. Y bajo ese concepto Zubiri agrupa dos significados: primero, querer es amar, *frucción*, y en tanto que es *frucción* de algo, y ese algo es realidad, por ello mismo la *frucción* es de realidad. Segundo, querer es preferir, es preferencia de una cosa con respecto a otra en virtud de su realidad. La preferencia lo es de realidad. Por tanto,

“la volición es querer, esto es, es frucción de la realidad de esta cosa en la que el hombre ha puesto su preferencia. Por ello tendrá que tomar decisiones”.⁶

Además, en toda *volición* va implícita una *autoposición* de la propia realidad humana, de modo que en la *frucción* se actualiza también mi propia realidad, poseyéndola de un modo frutivo. Exactamente dice Zubiri que “la *volición* le da al hombre la posesión de su propia realidad fruite”.⁷ Así pues, para el hombre habérselas con las cosas en tanto que realidad es quererlas. Y querer es, a la vez, preferir una cosa en lugar de otra, y, gracias a ello, *frucción* de la realidad de la cosa preferida; podríamos decir, si no entiendo mal a Zubiri, que sólo hay

⁶ Zubiri, X.: *op. cit.*, 1986, p. 603. También en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 399-400.

⁷ *Ibid.*, p. 573.

una fruición de la cosa cuando me la he apropiado como realidad, cuando la he preferido realmente. Y además, en esa misma fruición lo que estoy haciendo es poseer mi propia realidad fruyente. Queriendo esto o lo otro logro poseerme a mí mismo – mi sustantividad-fruyendo, en estado frutivo.

3-El decurso vital: el proyecto y el argumento

Hemos visto como el hombre se hace cargo de la situación por medio de un enfrentamiento y de un habérselas con las cosas como realidades. La cuestión ahora es ver cómo vive el hombre desde ese hecho. *Se trata, pues, de que introduzcamos ahora el vivir como decurso.* A la luz de ello debemos ahora fijar la atención en dos puntos ya expuestos para lograr entender bien el arranque del decurso vital. Primero, para el hombre vivir es tener que hacerse cargo de la situación; queda claro ya que ese hacerse cargo lo es de la situación como realidad, esto es, es intelectual. Segundo, el hombre sólo podrá hacerse cargo de la situación mediante su intelección y su volición; en el texto que estoy tratando Zubiri se centra sólo en la volición⁸. Pues bien, por el punto primero vamos a dar con el hecho de que el hombre es una realidad desajustada respecto de su medio. Sin duda, al aparecer la inteligencia surge dicho desajuste. Y eso hace del ser humano el ser más indefenso. Por el segundo punto, el hombre está abocado a tener que hacer una estabilidad entre él y su medio; tiene que lograr saber estar en la realidad. Y ello lo hace ante todo mediante actos volitivos, pues mediante ellos va logrando dar una respuesta a la situación, pero también va consiguiendo una autoposición de su propia realidad y con ello lo que Zubiri llamará una figura de realidad. Por lo tanto, en la labor de hacerse cargo de la situación se pone en juego la supervivencia de la propia sustantividad humana, puesto que el hacerse cargo de la situación es paralelamente poseer mi propia realidad. Es curioso ver la semejanza que guarda esta última afirmación con aquello que decía Ortega y Gasset de que ‘yo soy yo y mi circunstancia, y si no salvo a esta, entonces yo tampoco me salvo’. Sólo puedo seguir viviendo, esto es, poseyéndome como forma de realidad, sobre la base de que me hago continuamente cargo de las situaciones que se suceden. Expondremos ahora este hecho con el debido detenimiento.

Acabamos de decir que a causa de la aparición de la inteligencia, el hombre tiene que hacerse cargo de la situación, y en esa labor está incluido él mismo –debe poseerse como realidad-, de modo que hacerse cargo de la situación implica poseerse como realidad. Zubiri

⁸ En su famosa trilogía *Inteligencia sentiente*, Zubiri realiza un estudio de como la sustantividad humana pueda llegar a conseguir un saber estar en la realidad mediante su intelección, desde la llamada aprehensión primordial de realidad. Las últimas líneas de *Inteligencia y razón* ponen en evidencia ese hecho.

recoge muy gráficamente todo esto mediante el concepto de ‘exposición’:

“la posesión que de sí tiene la sustantividad humana en tanto que viva, es la de una sustantividad constitutivamente expuesta”.⁹

Pues bien, toda exposición lo es *de* algo y también *a* algo: en primer lugar, como acabamos de decir, la sustantividad humana *está expuesta a* tener que poseerse haciéndose cargo de la situación en la que se haya. En segundo lugar, toda *exposición* lo es *de* algo, y en el caso de la sustantividad humana la exposición lo es de ella misma, de su propia sustantividad física, de modo que en el decurso va inscrita *toda* ella. Así, la autoposición incumbe a toda la sustantividad, y no es tema exclusivo de la conciencia. La autoposición, dice Zubiri, es física y no ideal.

En definitiva, el hecho de que la sustantividad humana sea una sustantividad por esencia expuesta a tener que poseerse como realidad haciéndose cargo de la situación, ello subraya lo que es vivir para ella, a saber, *vivir es estar expuesta a ‘tener que ser’*. Esta es la tesis de fondo que está desarrollando Zubiri.

“El problema -dirá Zubiri, en clara alusión a Heidegger- no es ‘ser o no ser’, sino ‘tener que ser’”.¹⁰

Con lo dicho queda en claro que el hombre ‘tiene que ser’, lo cual equivale a decir que está expuesta a *tener que* poseerse como realidad haciéndose cargo de la situación, con el fin último de lograr saber estar en la realidad. Pues bien, la indagación de la sustantividad humana como esencialmente expuesta le lleva a Zubiri al concepto de *proyecto*. En la medida en que a lo largo del decurso vital el hombre está constantemente expuesto a definir físicamente su propia sustantividad, en esa medida es necesario que interponga un proyecto de lo que *quiere* ser, de la figura real que pretende conseguir. El hombre tiene que proyectarse, porque de lo contrario, dice Zubiri, se perdería entre las cosas. Esto es fundamental: el proyecto es el modo que la sustantividad humana tiene de *encontrarse a sí misma* en el decurso. *El proyecto posibilita la mismidad en el devenir decurrente*, o como el propio Zubiri afirma una y otra vez a lo largo de todo el texto, posibilita el que la sustantividad humana sea siempre la misma sin ser nunca lo mismo.

El concepto de ‘proyecto’ hace que la constante labor de autoposición de la propia realidad vaya delineando una *figura* a lo largo del decurso vital. Pues bien, esto a su vez muestra como, gracias también al proyecto, vivir para un hombre tiene lo que Zubiri llama argumento, una cierta argumentalidad. Esto se ve muy bien cuando leemos una biografía cualquiera. En ella vemos como para esa persona ir viviendo fue, como suele decirse, un crear poco a poco,

⁹ *Ibíd.*, p. 579.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 659. También en *Sobre el sentimiento y la volición*, ed. Alianza, Madrid, 1992, p. 399.

paso a paso su propia historia, la novela de sí, cuyo argumento vamos reconstruyendo en esa mirada por el transcurrir de su vida. Por tanto, para Zubiri *dado que el proyecto posibilita la autoposesión a lo largo del decurso vital, gracias al ello cualifica a la vida como argumental.*

Sobre la base argumental de la vida, Zubiri elabora una de las ideas más interesantes del texto que estamos tratando. En efecto, la idea del argumento nos presenta nada más y nada menos que tres modos de entender la sustantividad humana como *la misma* a lo largo del decurso vital:

En primer lugar, la vida no es la mera sucesión inconexa de acciones, sino que todas ellas constituyen un continuo, y ello porque son acciones de una sustantividad que se posee a sí misma en el decurso como siendo agente de su vida. De este modo, la vida es argumental porque la *sustantividad humana es agente* de sus acciones. Igualmente, bajo ese modo de autoposesión la vida presenta una específica argumentalidad, a saber, la vida es duración. Durar no es más que retener la propia realidad estando continuamente ejecutando acciones psicofísicas.

En segundo lugar, la vida no es sólo argumental por el continuo de acciones, sino también por el continuo de decisiones. En tanto que la sustantividad está expuesta a tener poseerse haciéndose cargo de la situación, y de este modo tiene que proyectar una figura de sí misma, esto lleva a la cuestión de la decisión que concrete todo ello. Vivir es decidir en cada momento. La continuidad que se da en la decisión viene dada ante el hecho de que la decisión actual está, por un lado, posibilitada por la decisión tomada anteriormente, y, por otro lado, posibilitará la decisión ulterior. Y aquí la sustantividad no es agente, sino que es lo que Zubiri llama *autor*: yo soy el que decido esto o aquello, y en esta medida voy dando yo mismo figura a mi sustantividad. La vida consiste en aquello que la sustantividad decide como autor.

En tercer lugar, la vida es destinación. Por mucho que el hombre decida, siempre habrá cosas imprevistas que terminen interviniendo activamente en la figura de su sustantividad. Por ejemplo, puedo decidir irme de vacaciones y así elijo la línea aérea, el horario de vuelo, etc que más me convenga. Pero lo que no sé es si en el avión haré alguna amistad con algún otro pasajero, y ello me lleve quizás a tener algún tipo de relación con ella, etc. Las cosas, personas, etc, intervienen en la vida humana y son determinantes en la delineación efectiva que va consiguiendo la figura de la sustantividad humana. El carácter argumental de la vida queda así caracterizado por un componente de azar o como lo llama Zubiri de 'suerte'. Pues bien, este aspecto muestra que hay un componente destinal en el decurso vital del hombre: ¿o es que acaso no fue algo del Destino el que, por ejemplo, justo en el día X y en el lugar Y tropezase con una persona que al final acabaría siendo mi esposa? La argumentalidad de la

vida consistirá, pues, en destinación, esto es, en la sucesión de acontecimientos azarosos que han *determinado* mi autoposición como realidad. Y una mirada a la vida en clave de destinación me muestra a mí mismo “como actor de la vida que me ha tocado en suerte representar y desempeñar”.¹¹ La sustantividad es aquí *actor* de su vida.

Por tanto, el *carácter argumentativo de la vida* se concreta como duración, decisión y destinación. Claro está, esto implica considerar tres *modos de autoposición* de la propia sustantividad humana: el hombre se posee ejecutando acciones, tomando decisiones y aceptando su destino. Son las tres dimensiones de *la sustantividad humana*: agente, autor y actor de la vida. Finalmente, la vida, en tanto que autoposición de la sustantividad humana en el decurso, es ejecución de acciones, decisión de proyectos y aceptación del curso destinacional.

Para concluir este punto presentaremos un tema importante que se deriva del carácter argumentativo del vivir humano. Pudiera pensarse que las tres modalidades de la sustantividad humana desembocan en el problema de su unidad, pues aunque sean tres modos bajo los cuales el decurso vital logra tener un cierto argumento, no obstante parece que la propia sustantividad queda como escindida en tres visiones de sí misma. Y esto se agudiza si reparamos en el modo como puedan reconciliarse la visión del hombre como agente de sus actos, que lo presenta como una sustantividad *psicofísica*, y la visión de él mismo como autor, que lo presenta como una sustantividad *libre*. Por tanto, lo que se torna problemático y lo que Zubiri tiene que enfrentar es la relación entre Naturaleza y Libertad en el hombre.

Ante todo, subraya Zubiri, la posesión de sí mismo a lo largo del decurso vital no puede verse desde un punto de vista naturalista, esto es, atendiendo a las acciones y viendo la sustantividad como agente. Decir esto conlleva no explicar lo que realmente acciona la acción, esto es, la decisión. Por tanto, la sustantividad humana, entendida sólo como una sustantividad psicofísica, no es capaz de explicar lo peculiar y a la vez esencial del vivir humano. Al fin y al cabo, en el hombre sus acciones salen de él, y en esta medida es agente de ellas, pero al mismo tiempo las acciones salen de él *por él mismo*, esto es, salen de él por lo que él quiere ser. Sin duda, señala Zubiri, que no hay un abandono de la sustantividad humana entendida como agente por ella misma entendida como autor, sino que hay una conservación, pues, ¿cómo sino se iba a realizar la labor de decisión? Me explicaré.

Zubiri nos dice que “nadie se hace cargo de la situación ni se enfrenta con las cosas como realidad, si no es porque está llevado a las cosas por una tendencia”.¹² Esas tendencias son

¹¹ *Ibíd.*, p. 587.

¹² *Ibíd.*, p. 596.

profundas *tendencias psicobiológicas*. Pues bien, con el orto de la inteligencia, las mencionadas tendencias resultan modalizadas, de tal manera que se quedan inconclusas: se convierten en *pretensiones*. Es lo que Zubiri llama deseos. La peculiaridad de estos está en que no pueden quedar inconclusos. Pero lo importante está en que en tanto que inconclusas, las pretensiones le dejan al hombre sólo *ante* la cosa, no le llevan a ella: dejan la cosa, en tanto que realidad, como deseable. Esto lleva al hombre a una situación de libertad, y en la necesidad de preferir entre distintas realidades deseables. Por tanto, *sin deseos no habría libertad*. Zubiri dice que el deseo lo que hace es dejar al hombre ‘sobre sí mismo’. En efecto, lo que hace el deseo es lanzar al hombre sobre la apropiación de realidades deseables, y al apropiárselas se posee a sí mismo como realidad; por eso el hombre anticipa la posesión, tiene margen para preferir qué apropiarse, y, por tanto, está sobre sí.

Pues bien, los deseos le dejan al hombre en una situación de libertad. Pero no una libertad indeterminada, pasiva, sino tensa, obligada a ejercerse. Las tendencias en tanto que deseos implican la decisión. La libertad no está reñida con la obligación. Por eso es necesaria la decisión; ella es el ejercicio de la libertad -la libertad sólo es tal en la ejercitación-, y la clave en la realización del proyecto; en último término, en ellas está recogida la labor de autoposición de mi propia realidad sustantiva. Autoposición que es al mismo tiempo construcción de su propia sustantividad, o como dice Zubiri,

“construcción de su propio modo de *ser natural*”.¹³

La libertad se realiza en la propia sustantividad humana; más claro aun, yo soy el ejemplo más patente del ejercicio de la libertad. La libertad y la Naturaleza, la decisión y el deseo, el hombre como autor y como agente, están estrechamente ligados, se copertenece:

“la libertad –dice Zubiri- se encuentra en situación de libertad comprometida. Es *la naturalización de la libertad*”.¹⁴

En otra parte dirá que

“la vida en su decurso es una sola cosa: creación natural de la mismidad”.¹⁵

4- Conclusión final

Si hemos conseguido exponer las ideas con claridad creo que aquella primera definición que dimos sobre el vivir humano nos ha mostrado parte de lo que en ella se encerraba. Así, y para acabar daremos una breve definición del vivir humano, pero ya manejando todo el bagaje

¹³ *Ibid.*, p. 600.

¹⁴ *Ibid.*, p. 605.

¹⁵ *Ibid.*, p. 606.

conceptual que poco a poco hemos ido ofreciendo:

Vivir para el hombre es estar expuesto a tener que poseerse como forma de realidad y ello enfrentándose y habiéndose las con las cosas como realidades, así como proyectándose en el decurso. Por todo ello ir viviendo será continua ejecución de acciones, decisión de proyectos y aceptación del curso destinacional.

Bibliografía:

PRIMARIA

- *El Hombre y la Verdad*, Alianza, Madrid, 1999.
- *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994 (10ª edición).
- *Inteligencia Sentiente*, 3 vol., Alianza, Madrid, 1980 y ss.
- *Sobre la Realidad*, Alianza, Madrid, 2001.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992.

SECUNDARIA

- FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Pedagógicas, Madrid, 1995.
- GÓMEZ GAMBRES, G., *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri II*, Ágora, Málaga, 1986.
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Madrid, 1986.
- PINTOR RAMOS, A., *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia/Caja Soria y Salamanca, Salamanca, 1994.
- PINTOR RAMOS, A., *Zubiri*, ed. del Orto, Madrid, 1996.
- VARIOS, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995.

Pensamiento sin Iglesia. El triunfo del protestantismo en la cultura europea

José Antonio Santiago

1935. Durante los primeros días de mayo en Viena, Husserl pronunciaba su célebre conferencia sobre la filosofía y la crisis cultural de Europa. Casi exactamente tres años después, en abril de 1938, se consumaba la *Anschluss* de toda Austria al régimen nazi como la *Ostmark*, la marca del Este, del *Reich*.

La preocupación de Husserl, cuyas palabras de judío ya no podían ser oídas en la Alemania de aquel entonces, se debía a expansión por Europa de una racionalidad ultraobjetivista y unidireccional que no podía tratar los asuntos del espíritu. Se trata, según Husserl, del advenimiento de un triunfo que caracteriza para él la filosofía de toda la Edad Moderna a partir del Renacimiento, y que se había convertido en el único racionalismo verdadero y universal. Desde estos presupuestos, Husserl describía

«todos los discursos en boga sobre el espíritu colectivo, la voluntad del pueblo, los fines ideales políticos de las naciones, etc.»¹

como una transferencia ilegítima y mitológica desde una racionalidad cientifista y dominante hacia esferas propias del ámbito personal del individuo, imposibles de ser tratadas racionalmente del mismo modo.

Para Husserl, en esa Europa positivista de principios de siglo, todo aquello que no consignaba la exterioridad natural y científica no pertenecía al ámbito de la razón. Según este análisis, el ámbito de la interioridad humana cae en el polo del irracionalismo, igualmente peligroso para Husserl. Europa, en este sentido, había perdido la fe en la razón. «El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio»- diagnostica Husserl ante los miembros de la Asociación de Cultura de Viena². El único modo, según Husserl, de solucionar tamaña crisis es restaurar lo que él denomina «heroísmo en la razón», es decir, resucitar de nuevo el ideal de Europa como cultura filosófica, aquel que un día naciera en Grecia y que fuera recuperado por la Modernidad con la intención de llevar a la humanidad a su verdadera plenitud, pero que acabó fruto de un concepto estrecho de racionalidad que pocos años después de 1935 conllevaría tan terribles consecuencias.

¹ Husserl, E. «La filosofía en la crisis de la humanidad europea». En *Invitación a la fenomenología*. Traducción de A. Ziri6n, P. Baader, E. Tabernig. Barcelona: Paid6s, 1992, p. 101.

² *Op. cit.* p. 103.

De este modo, el nazismo constituiría la expresión más acaba de la Modernidad de la que Husserl habla. Y sin embargo, desde nuestra perspectiva histórica, y después de dos Guerras Mundiales, tal vez exista otra línea histórico-noética de la Modernidad distinta de la que Husserl sitúa, y que hoy día sirva de genealogía a la crisis intelectual que tras 75 años domina el panorama de una Europa en fase crítica de construcción. Se trata del origen y expansión del luteranismo, así como sus decisivas consecuencias para el viejo continente: la teoría de los dos reinos, la salvación por la fe interior, el voluntarismo y la obediencia a la escritura, al trabajo y al gobierno civil.

Desde esta nueva línea histórica, sería entonces el proceso de secularización que a partir de mediados del s. XVI convierte el católico Reino de la Gracia desde el Espíritu Santo y la Iglesia de Roma hasta el la Gracia insuflada dentro del fuero interno de cada hombre, lo que verdaderamente caracterizaría hoy día a la cultura europea y la crisis de la filosofía.

No es baladí, a este respecto, la crítica luterana a la iglesia romana tanto como a la razón- esa gran prostituta para Lutero- del cartesianismo. Con la Reforma, termina por gestarse la profunda e irreductible dicotomía entre dos Reinos: el de la Gracia y el de la Naturaleza. En este sentido, el *deus absconditus* y voluntarista de la Reforma solo podía parangonarse con la fe subjetiva del interior del individuo, mientras que la razón constituiría una determinación de la fe desde el exterior, en virtud de una manera de pensar que no derivaba de ella: de este modo, el objetivismo, así como las obras pías, es rechazado tanto por su frialdad como por su férrea inserción en la estructura de un sistema filosófico.

Dos consecuencias fundamentales parecen derivarse de la teoría reformista de los dos Reinos, paradójicas, a su vez, en sí mismas: por un lado, la estricta predestinación por la que las creaturas humanas se encuentran condenadas o salvadas de antemano por la Voluntad divina se ve contrarrestada, como se ha dicho, por la libertad interior de la voluntad. De este modo, el determinismo causal del reino del Mundo veía su contrapartida en el libre arbitrio de la voluntad a creer o no creer, sin ninguna contricción exterior. *Sola fide, sola scriptura*. Así lo señala Lutero: *Ergo sola gratia iustificat³ cum sola fides iustificet⁴*.

Por otro lado, la libertad de conciencia luterana, en tanto rechaza toda jerarquía eclesiástica y toda autoridad en cuestiones de fe, consigna, como es bien conocido, una única vía aceptada para llegar a Dios: su Palabra en la Biblia y el libre examen de la misma por parte del creyente. Nuestra tesis es que uno de los fundamentos de la vanguardia democrática europea, que no es otro que la libertad de conciencia, bebería de esta prístina fuente hermeneútica.

3 WA 56, 225, 19.

4 WA 1, 324, 15.

Sin embargo, y aquí comienzan a surgir los problemas con respecto a la vertiente católica, esta luterana relación directa con el texto bíblico no podrá llevarse nunca a cabo totalmente ya que, en un primer lugar, para poder ejercer tan libérrima tarea, se tendrá que luchar contra el analfabetismo. En segundo lugar, estos predicadores evangélicos, educados en cosas sagradas, y dejando de lado, en la práctica, el libre examen, habrán de establecer, como así indicó el propio Lutero escandalizado por las consecuencias una vez plantada la semilla de la *sola fide*, regímenes de policía y de control social represivos. Es de sobra conocida la tesis luterana sobre la férrea obediencia del creyente al gobierno civil (así como sus incendiarias soflamas a favor de *pogroms* a los judíos), dada como consecuencia del anarquismo que reinó tras la ingente proliferación de Iglesias con cada libre interpretación bíblica. Otro problema será la relación moral que el creyente, y ya no *practicante*, pudiera tener sobre el bien y el mal, lo cual conduce a un insalvable relativismo moral. De este modo, la libertad de elección o de acción se ve contrarrestada en la mayoría de los movimientos reformistas por una gran sujeción divina o política.

Dos siglos y medio después, Kant formula en su célebre distinción entre el *wissen* y el *denken*, el conocer y el pensar. El primero se vincula en Kant a la razón pura teórica, es decir, el reino de la causalidad natural. El segundo, desprendido de las ataduras científicas, es propio de la voluntad autónoma y libre que se da a sí misma las propias normas. De este modo, Kant- considerado en gran medida uno de los padres intelectuales de nuestra Europa- no solo actuó en paralelo con el pietismo reformador en el que se había educado, sino que incluso le otorgó acta filosófica oficial, dejando a la filosofía europea a expensas del dualismo entre el Reino de la Libertad (del sujeto práctico) y el Reino de la Causalidad (del sujeto teórico).

Pero paralela a esa distinción existe otra: la que Kant realiza entre el orden público y el orden privado de la razón. A la hora de anclar la «fe» luterana exclusivamente en la razón práctica, negando asimismo el acceso a otro ámbito de la realidad que permanece como un asunto postulado en el *deber ser*, la célebre inversión copernicana de Kant completa lo que de otro modo el filosóficamente poco dotado talento de Lutero jamás supo completar.

La Ilustración recoge este dualismo entre lo exterior o causalidad natural y lo interior o libre albedrío. De este modo, el voluntarismo divino queda introyectado y secularizado en la conciencia irreductible y libérrima del sujeto individual. La tolerancia y el laicismo se convierten en dos proclamas paralelas a la libertad, la igualdad y la fraternidad. Dios y su religión quedan relegados al orden privado, y como tales, ámbitos propios de la libertad de conciencia del individuo, la cual debe ser, a todas luces, respetada.

Por ello mismo, en su conferencia, el propio Husserl, convertido tempranamente al protestantismo (al parecer, muy probablemente por la necesidad de trabajar en el funcionariado prusiano de su época), parece mostrarse asimismo víctima del dualismo de los dos reinos al presentar en su conferencia la solución de la crisis intelectual europea como una nueva confianza en la razón, más allá del puro y unilateral objetivismo de lo exterior. A ello, según Husserl, habrá de confrontarse un «vínculo interior absoluto» (*innere Bindung*), que está exento de cualquier demostración pública.

«El que medita- señala Husserl en otro lugar- se mantiene sólo a sí mismo, en cuanto *ego puro* de sus cogitaciones, como siendo absolutamente indubitable, como insuprimible *aún cuando no existiera el mundo*»⁵.

El hecho es que podemos decir que hoy día la Europa del gran desarrollo tecnológico parece haber sido víctima de una nueva oleada reformadora de convictos creyentes sin Iglesia alguna, del mismo modo a como sucedía en la Europa del siglo XVI al albur de la imprenta. Y sin embargo, decimos, tal vez en esta interiorización de la libertad opinativa o fiduciaria se encontraría hoy la crisis intelectual de Europa que Husserl diagnosticó para su tiempo, pero que ya Platón, mucho antes, vislumbraba en la democracia de la polis ateniense ante aquellos que se entusiasmaban de la palabra escrita porque

«cuando vean que pueden aprender muchas cosas sin maestros, se tendrán ya por sabios, y no serán más que ignorantes, en su mayor parte, y falsos sabios insoportables en el comercio de la vida»⁶.

De este modo se refiere Platón a los sofistas, precursores, con sus cercanías y lejanías, de los dos reinos protestantes: *physis* y *nomos*. Instauradores, también, del mundo de la opinión como algo de suyo valioso, individual e intransferible. Negadores, por ello mismo, para Platón de una filosofía auténticamente racional que bajo sus proclamas estaba cayendo en una misma crisis democrática, desde una Atenas que había sido seriamente mermada por las guerras médicas y del Peloponeso. No en vano Emile Bréhier⁷ señala cómo en la Grecia de aquel entonces, el filósofo se definía sobre todo por su relación y sus diferencias con el orador, el sofista y el político. Todos ellos procuradores de la libertad como fundamento de los sujetos, y por ende, de la polis.

También la Europa de hoy día, como veíamos en Kant, habla de la libertad como la ley que gobierna el mundo del espíritu. El voluntarismo del poder divino que ensalzó el

⁵ Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos, 1986, p. 6. (La cursiva es nuestra).

⁶ Fedro, 341. En Platón. *Diálogos III*. Traducción de C. García Gual y Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1997, p. 73.

⁷ Bréhier, E. *Historia de la filosofía, I*. Traducción de Juan Antonio Pérez Millán y M^a Dolores Morán. Madrid: Tecnos, 1988, p. 128.

protestantismo se centra ahora, como hemos dicho, tras el giro copernicano, en el ser humano, cuya libertad formal es salvaguardada por encima de todo. Pero, como diría Nietzsche,

«hay que saber qué se quiere y que se quiere»⁸

y como el propio Platón diagnosticara,

«de la más desenfrenada libertad surge la mayor y más salvaje esclavitud»⁹.

El mecanismo de neutralización de un saber objetivo y dialógico que se realiza, como decíamos, desde la Reforma luterana, pasando por la Ilustración y el idealismo alemán hasta llegar a la Europa de nuestros días se establece, sobre todo, a través de la estricta e ideológica separación administrativa entre lo privado (*idion*) y lo público (*koinon*) característica del laicismo contemporáneo en todas sus facetas sociales, culturales o educativas. Cabe decir que el término «laico», tan apreciado en las democracias europeas, proviene del término griego *laikos* que, todo sea dicho, no existía en la época clásica, sino que proviene del helenismo cristianizado y que posee connotaciones no muy benignas para aquellos a los que se aplicaba. En efecto, el *laikos* venía a ser aquel sujeto de la comunidad (*ecclesia*) que, siendo más bien lego o incapaz para las funciones intelectuales, se dedicaba más bien a labores de intendencia, (hoy diríamos «públicas»).

Así pues, el laicismo contemporáneo considera toda construcción de un pensamiento objetivo como un intento de adoctrinamiento de las conciencias libremente isegóricas. En este radical «respeto» malentendido como democrático podría situarse, si existiera, la «crisis intelectual en la humanidad europea» de la que Husserl hablara hace ya setenta y cuatro años. No en vano Jaime Balmes sostenía que el protestantismo contenía el principio mismo de su disolución inteligible.

Y es que existe en nuestra época un rechazo casi visceral a todo objetivismo. Se considera que cada uno tiene su verdad, sus opiniones y sus creencias, que nada está por encima de ellas y es un «pecado» actuar en contra de la conciencia propia. *Nolis foras ire* -dice Agustín, un antecedente para muchos del luteranismo¹⁰- *in te redi, in interiore homine habitat veritas* («No vayas fuera de ti; dentro de ti, en el interior del hombre, habita la verdad»).

De este modo, la libertad formal de emitir opiniones se encuentra legitimada con independencia de la materia de la opinión misma, siempre y cuando se haga desde la conciencia subjetiva. Todos somos «pensadores» de antemano. Lo que menos parece importar

⁸ Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001, p. 41.

⁹ República, 564a. En Platón. *Diálogos IV*. Traducción de C. Eggers Lan. Madrid: Gredos. 1998, p. 286.

¹⁰ Vid. Aranguren, J. L. *El catolicismo y el protestantismo como modos de existencia*. Madrid: Alianza, 1980, p. 27 et. alt.

es *qué* y *cómo* construir ese pensamiento. No en vano la moderna psicología introspectiva (disciplina instituida por el escolástico protestante Rudolf Göckel hacia 1590) sea una de las más recurrentes disciplinas en los países capitalistas desarrollados, así como uno de sus instrumentos más potentes para controlar a los sujetos. Estas psicologías introspectivas resultan salvíficas para los individuos de las sociedades masificadas solo por cuanto que, al modo protestante, ninguna culpa o pecado pueden restituir a través de las obras exteriores, sino a través de la «iluminación de la conciencia». En este sentido, es innegable la importancia que adquiere la conciencia individual, y que conecta como hemos dicho, el luteranismo con Kant y con el idealismo alemán, sea una de las causas de la tendencia psicologista que llega a la actualidad y abarca hoy día el espectro de las ideas, incluidas las más mundanas en Europa. Nada podría, a este respecto, sonar más actual que la célebre confesión de Lutero ante Carlos V en la Dieta de Worms que reproduce Heiko Oberman en su biografía del monje agustino:

«Mi conciencia está presa en la palabra de Dios, por tanto, ni quiero ni puedo retractarme, pues obrar contra la conciencia no es seguro ni saludable. No puedo hacer otra cosa. Esa es mi postura. Que Dios me ayude. Amén.»¹¹

De este modo, podemos observar como todo intento de justificación objetiva queda homogeneizado en la primera y más importante libertad del *pensar*. La tolerancia y el laicismo de las opiniones, llevados hasta sus últimas consecuencias, neutralizan formalmente el intento material y comunitario de toda construcción filosófica.

Por ello, si Husserl estimaba la crisis europea en el peligro de una razón ultraobjetivadora, la crisis posterior, después de dos guerras mundiales, las luchas contra ciertos fanatismos islámicos y una crisis del capitalismo financiero se situaría, invirtiendo los mismos términos dualistas y metafísicos de Husserl, en lo contrario, a saber, en un empacho de «interioridad» y voluntarismo del *pensar* protestante que precisaría una vuelta al intelectualismo y la «exterioridad» de las obras objetivas católicas.

Así pues, y si el judío-protestante Husserl hablaba, como veíamos, de un cansancio en la Europa del s. XX, sin embargo, curiosamente también el católico diocesano Jaime Balmes lo haría, un siglo antes, en 1858 desde su comparación del protestantismo y el catolicismo en Europa, en otros términos muy parecidos a los de Husserl, pero más acordes también, tal vez, a los de nuestro tiempo. Oigámosle ahora que estamos concluyendo:

11 Oberman, H. *Lutero. Un hombre entre Dios y el Diablo*, Madrid. Alianza, 1992, p. 248.

La multitud de religiones, la incredulidad, el indiferentismo, la suavidad de costumbres, el cansancio dejado por las guerras, la organización industrial y mercantil que han ido adquiriendo las sociedades, la mayor comunicación de las personas por medio de los viajes, y la de las ideas por la prensa, he aquí las causas que han producido en Europa esa tolerancia universal que lo ha ido invadiendo todo, estableciéndose de hecho donde no ha podido establecerse de derecho¹².

¹² Balmes, Jaime. *El Catolicismo comparado con el protestantismo*. Barcelona: Librería del diario de Barcelona, 1858, p 166.

Baudrillard.

Cultura, simulacro y régimen de mortandad en el Sistema de los objetos

Adolfo Vásquez Rocca

Narcisismo y transformación de la vida pública

¿Cuál es en última instancia el entramado ideológico del sistema de los objetos? ¿Qué ideario encarna este sistema cuyos principios son la caducidad y la obsolescencia —el imperativo de la novedad—, la ley del ciclo y otros automatismos semejantes? Baudrillard dirá que son dos: el principio personalizador, que se articula como democratización del consumo de modelos por la vía de la serialidad y la ética novedosa del crédito y la acumulación no productiva. Hoy el glamour de las mercancías aparece como nuestro paisaje natural, allí nos reconocemos y nos encontramos con «nosotros mismos», con nuestros ensueños de poder y ubicuidad, con nuestras obsesiones y delirios, con los desperdicios psíquicos en el escaparate de la publicidad —verdadero espejo que nos devuelve nuestra imagen deformada— una verdadera summa espiritual de nuestra civilización, el repertorio ideológico de la desinhibición.

El carácter distintivo del American way of life, de la última sociedad primitiva contemporánea se escenifica en las formas del distanciamiento, en el paisaje, en los grandes desiertos y carreteras de ese país que deja entrever una profunda soledad, las inclinaciones thanáticas que yacen bajo el optimismo americano; la decrepitud del capitalismo tardío en la tierra de las oportunidades, del american dream convertido en el insomnio incontenible de la banalidad y la indiferencia; los Estados Unidos han realizado la desterritorialización de la identidad, la diseminación del sujeto y la neutralización de todos los valores y, si se quiere, la muerte de la cultura bajo el régimen de la mortandad de los objetos. En este sentido es una cultura ingenua y primitiva, no conoce la ironía, no se distancia de sí misma, no ironiza sobre el futuro ni sobre su destino; ella sólo actúa y materializa su política de Estado. Norteamérica realiza así sus sueños y sus pesadillas.

La identidad prefabricada

Vivimos en un universo frío, la calidez seductora, la pasión de un mundo encantado es sustituida por el éxtasis de las imágenes, por la pornografía de la información, por la frialdad obscena de un mundo desencantado. Ya no por el drama de la alienación, sino por la

hipertrofia de la comunicación que, paradójicamente, acaba con toda mirada o, como dirá Baudrillard¹, con toda imagen² y, por cierto, con todo reconocimiento.

El desafío de la diferencia, que constituye al sujeto especularmente, siempre a partir de un otro que nos seduce o al que seducimos, al que miramos y por el que somos vistos, hace que el solitario voyeurista ocupe el lugar del antiguo seductor apasionado. Somos, en este sentido, ser para otros y no sólo por la teatralidad propia de la vida social, sino porque la mirada del otro nos constituye, en ella y por ella nos reconocemos. La constitución de nuestra identidad tiene lugar desde la alteridad, desde la mirada del otro que me objetiva, que me convierte en espectáculo. Ante él estoy en escena, experimentando las tortuosas exigencias de la teatralidad de la vida social. Lo característico de la frivolidad es la ausencia de esencia, de peso, de centralidad en toda la realidad, y por tanto, la reducción de todo lo real a mera apariencia.

El éxito de la identidad prefabricada radica en que cada uno la diseña de acuerdo con lo que previsiblemente triunfa –los valores en alza³–. La moda, pues, no es sino un diseño utilitarista de la propia personalidad, sin profundidad, una especie de ingenuidad publicitaria en la cual cada uno se convierte en empresario de su propia apariencia.

Efectos de desaparición

La fragmentación de las imágenes construye una estética abstracta y laberíntica, en el que cada fragmento opera independiente pero, a su vez, queda encadenado al continuo temporal de un instante narrativo único. Podemos retener el mundo entero en nuestras cabezas.

1 BAUDRILLARD, Jean (1929-) Estudió filología germánica en La Sorbona de París.. En 1966 leyó su tesis doctoral ('Le système des objets') bajo la dirección de Henry Lefebvre, e inició su actividad docente en la Universidad París X, en Nanterre, donde tuvo un papel activo en los sucesos de mayo del 68. Director científico del IRIS (Recherche sur l'Innovation Sociale) de la Universidad París-IX Daphine (1986-1990). En 2001 fue contratado por la European Graduate School de Saas-Fee, Suiza, como profesor de filosofía de la cultura y de los medios en los seminarios intensivos de verano. La mayor parte de la obra de Baudrillard ha sido traducida a las lenguas española y portuguesa. A la primera: *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1969; *La sociedad de consumo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1970; *Crítica de la economía política y del signo*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1976; *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 1980; *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, C. de México, 1981; *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila, Caracas, 1981; *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1984; *América*, Anagrama, Barcelona, 1987; *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1988; *Cool Memories*, Anagrama, Barcelona, 1989; *De la seducción*, Ed. Cátedra, Madrid, 1989 (Planeta-Agostini, Barcelona, 1993; Iberoamericana, Buenos Aires, 1994); *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1991; *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona, 1991; *La guerra del golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona, 1992; *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Anagrama, Barcelona, 1993; *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1993; *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1994; *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1996; *Pantalla total*, Anagrama, Barcelona, 2000.

2 BAUDRILLARD, Jean, *El otro por sí mismo*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1997.

3 RIVIERE, M, *Diccionario de la moda*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1996.

La aceleración y los estados alterados de la mente. Los psicotrópicos. La representación electrónica de la mente en la cartografía del hipertexto. Las autopistas de la información, donde todo acontece sin tener siquiera que partir ni viajar. Es la era de la llegada generalizada, de la telepresencia, de la cibermuerte y el asesinato de la realidad. El mundo como una gran cámara de vacío y de descompresión. Como la ralentización de la exuberancia del mundo.

Imágenes de la gran urbe, fragmentos de los últimos gestos humanos reconocibles. Los sujetos indiferentes a la presencia de la cámara se mueven según el ritmo de sus propios pensamientos.

Imágenes en movimiento: la estación del Metro de Tokio, súper-carreteras, aviones supersónicos, televisores de cristal líquido, nano-ordenadores, y otros tantos accesorios que nos implantan una aceleración a la manera de otras tantas prótesis tecnológicas. Es la era del cyber-reflejo condicionado, del vértigo de la cibermúsica, de los fundidos del inconsciente en una lluvia de imágenes digitales, vértigo espasmódico de señales que se encienden y apagan, del gesto televisivo, vértigo espasmódico de señales que se encienden y se apagan, del gesto neurótico y ansioso del zapping o el molesto corte del semáforo en las esquinas que parasitan el sistema de interrupciones artificiales y alimentan nuestra dependencia de los efectos especiales.

La sociedad del espectáculo

La moda ha contribuido también a la construcción del paraíso del capitalismo hegemónico. Sin duda, capitalismo y moda se retroalimentan⁴. Ambos son el motor del deseo que se expresa y satisface consumiendo; ambos ponen en acción emociones y pasiones muy particulares, como la atracción por el lujo, por el exceso y la seducción. Ninguno de los dos conoce el reposo, avanzan según un movimiento cíclico no-racional, que no supone un progreso. En palabras de J. Baudrillard:

“No hay un progreso continuo en esos ámbitos: la moda es arbitraria, pasajera, cíclica y no añade nada a las cualidades intrínsecas del individuo”⁵.

Del mismo modo es para él el consumo un proceso social no racional. La voluntad se ejerce –está casi obligada a ejercerse– solamente en forma de deseo, clausurando otras dimensiones que abocan al reposo, como son la creación, la aceptación y la contemplación.

4 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, *La moda en la postmodernidad. Deconstrucción del fenómeno "fashion"*; <http://www.ucm.es/info/nomadas/11/avrocca2.htm> En NÓMADAS. 11 | Enero-Junio.2005 Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

5 BAUDRILLARD, Jean, *The Consumer Society*, SAGE Publication, 1998, p. 100

Tanto la moda como el capitalismo producen un ser humano excitado, aspecto característico del diseño de la personalidad en sociedad del espectáculo.

La sociedad de consumo supone la programación de lo cotidiano; manipula y determina la vida individual y social en todos sus intersticios; todo se transforma en artificio e ilusión al servicio del imaginario capitalista y de los intereses de las clases dominantes. El imperio de la seducción y de la obsolescencia; el sistema fetichista de la apariencia y alienación generalizada⁶.

El juego de las apariencias

La tesis de Baudrillard es que la peor de las alienaciones no es ser despojado por el otro, sino estar despojado del otro; es tener que producir al otro en su ausencia y, por lo tanto, enviarlo a uno mismo. Si en la actualidad estamos condenados a nuestra imagen, no es a causa de la alienación, sino de su fin, es decir, de la virtual desaparición del otro, que es una fatalidad mucho peor.

Ver y ser vistos, esa parece ser la consigna en el juego translúcido de la frivolidad. El así llamado momento del espejo, precisamente, es el resultado del desdoblamiento de la mirada, y de la simultánea conciencia de ver y ser visto, ser sujeto de la mirada de otro⁷, y tratar de anticipar la mirada ajena en el espejo, ajustarse para el encuentro. La mirada, la sensibilidad visual dirigida, se construye desde esta autoconciencia corpórea, y de ella, a la vez, surge el arte, la imagen que intenta traducir esta experiencia sensorial y apelar a la sensibilidad en su receptor.

Nuestra soledad demanda un espejo simbólico en el que poder reencontrar a los otros desde nuestro interior. Buscamos en el espejo la unidad de una imagen a la que sólo llevamos nuestra fragmentación.

Con estupor tomamos las últimas fotografías posibles, un patético modo de certificar la experiencia o de convertirla en colección. Pareciera que la fotografía quiere jugar este juego vertiginoso, liberar a lo real de su principio de realidad, liberar al otro del principio de identidad y arrojarlo a la extrañeza. Más allá de la semejanza y de la significación forzada, más allá del "momento Kodak", la reversibilidad es esta oscilación entre la identidad y el extrañamiento que abre el espacio de la ilusión estética, la des-realización del mundo, su provisional puesta entre paréntesis.

⁶ DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Ed. Pre –Textos, Valencia, 1999, cap. II La mercancía como espectáculo. P. 51 y sgtes.

⁷ BAUDRILLARD, Jean, *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1994

Como en *La invención de Morel*⁸ donde un aparato reproduce la vida (absorbiendo las almas) en forma de réplica, en forma de mera proyección. Los Stones como souvenir de sí mismos proyectados en el telón del escenario giratorio. La envidiable decrepitud de Mick Jagger con una delgadez mezquina y ominosa, como si fuera su propia narcótica reliquia.

Los rostros del otro, rostros distantes a pesar de su cercanía, ausentes a pesar de su presencia, los miramos sin que ellos nos devuelvan la mirada. La alteridad no es más que un espectro, fascinados contemplamos el espectáculo de su ausencia. Tal vez los Stones estén muertos y nadie lo sepa. Tal vez sea una banda sustituta la que por enésima vez sacuda el mundo cuando comience su nueva gira por las ciudades de la *Gran Babilonia*.

Disney World y el principio de realidad

Vivimos en un universo extrañamente parecido al original -las cosas aparecen replicadas por su propia escenificación -señala Baudrillard⁹. Como *Disney World* que es un modelo perfecto de todos los órdenes de simulacros. En principio es un juego de ilusiones y de fantasmas: los Piratas, la Frontera, el Mundo Futuro, etcétera. Se cree a menudo que este 'mundo imaginario' es la causa del éxito de Disney, pero lo que atrae a las multitudes es, sin duda y sobre todo, el microcosmos social, el goce religioso, en miniatura, de la América real, la perfecta escenificación de los propios placeres y contrariedades. La única fantasmagoría en este mundo imaginario proviene de la ternura y calor que las masas emanan y del excesivo número de dispositivos aptos para mantener el efecto multitudinario. El contraste con la soledad absoluta del parking —auténtico campo de concentración—, es total. O, mejor: dentro, todo un abanico de *gadgets* magnetiza a la multitud canalizándola en flujos dirigidos; fuera, la soledad, dirigida hacia un solo dispositivo, el “verdadero”, el automóvil. Por una extraña coincidencia (aunque sin duda tiene que ver con el embrujo propio de semejante universo), este mundo infantil congelado resulta haber sido concebido y realizado por un hombre hoy congelado también: Walt Disney, quien espera su resurrección arropado por 180 grados centígrados. De cualquier modo es aquí donde se dibuja el perfil objetivo de América, incluso en la morfología de los individuos y de la multitud. Todos los valores son allí

⁸ BIOY CASARES, Adolfo, *La invención de Morel*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1940. En la clásica novela de Ciencia Ficción —obra fundacional del género— Morel ha inventado una máquina que permite capturar la entidad de las personas, su existencia en sí, y reproducirla a voluntad. Pero esta captura implica la muerte de la persona que es registrada o grabada. La novela juega con la idea del solipsismo, el eterno retorno y los problemas ontológicos – identitarios.

Ver: VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “La Invención de Morel. Defensa para sobrevivientes” en *Zona Moebius*; http://www.zonamoebius.com/00002006/nudos/avr_0906_morel_bioy.htm

⁹ BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1993

exaltados por la miniatura y el dibujo animado. Embalsamados y pacificados. De ahí la posibilidad de un análisis ideológico de *Disney*: núcleo del “american way of life”, panegírico de los valores americanos, etc., trasposición idealizada, en fin, de una realidad contradictoria. Pero todo esto oculta una simulación de tercer orden: Disney existe para ocultar qué es el país “real”, toda la América “real”, una Disneylandia (al modo como las prisiones existen para ocultar la “lacría” que es todo lo social en su banal omnipresencia, reduciéndolo a lo estrictamente carcelario). Disneylandia es presentada como imaginaria con la finalidad de hacer creer que el resto es real, mientras que cuanto la rodea, Los Ángeles, América entera, no es ya real, sino perteneciente al orden de lo hiperreal y de la simulación. No se trata de una interpretación falsa de la realidad (como la ideología), sino de ocultar que la realidad ya no es la realidad y, por tanto, de salvar el principio de realidad.

Sería un error minimizar la relación entre estos fenómenos y el origen de la personalidad narcisista, que no conoce límites entre ella misma y el mundo que exige la gratificación inmediata de sus deseos, así como la erosión de la vida íntima tenida lugar a través de las relaciones sociales que se tratan como pretextos para la expresión de la propia personalidad. La transformación de la vida pública en un ámbito donde “la persona puede escapar a las cargas de la vida familiar idealizada... mediante un tipo especial de experiencia, entre extraños o, más importante aún, entre personas destinadas a permanecer siempre como extraños”, y donde una silenciosa y pasiva masa de espectadores observa la extravagante expresión de la personalidad de unos pocos en la “sociedad del espectáculo”, donde los medios de “comunicación” nos escamotean y disuelven el presente con las fanfarrias del último estelar televisivo.

La construcción del sentido social se desplaza del espacio de la política, hacia un mundo que no tiene historia, sólo pantalla. Son las nuevas formas de producción, las de un nuevo universo simbólico en donde se resignifican las viejas utopías mediante un proceso de descontextualización que las convierte en imágenes sin historia; en mercancías.

En esos mismos medios de comunicación se desplazan hoy los actores políticos jugando su rol hegemónico en la construcción de sentido en tanto perpetran el secuestro de nuestra moral. La fe pública violada ha creado las condiciones para el desprestigio de lo político y con ello el de nuestras instituciones, qué puede extrañar entonces del robo hormiga de las grandes transnacionales, la extorsión «irrepresentable», sólo cognoscible por medio de una compleja organización multinacional articulada según un modelo gansteril. Nuestra vida cotidiana está así signada por las abusivas relaciones mercantiles que experimentan una creciente densidad así como una significativa disminución de las relaciones interpersonales sin fines de lucro.

Pese a todo, incluso la personalidad de las celebridades esta sujeta a los procesos de obsolescencia y caducidad, al fenómeno postmoderno de la «sacralidad impersonal». La obsolescencia de los objetos se corresponde con la de los rock stars y gurús intelectuales; con la multiplicación y aceleración en la rotación de las «celebridades», para que ninguna pueda erigirse en “ídolo personalizado y canónico”. El exceso de imágenes, el entusiasmo pasajero, determinan que cada vez haya más “estrellas” y menos inversión emocional en ellas, los revival son fenómenos de “nostalgia decretada” ideadas como estrategias de marketing por algún ejecutivo de una compañía multimedia.

Maás allá de la “sociedad del espectáculo”¹⁰ y “el imperio de lo efímero” se instala la “norma de consumo” en el plano de las necesidades sociales, también gobernadas por dos mercancías básicas: la vivienda estandarizada, lugar privilegiado de consumo, y el automóvil como medio de transporte compatible con la separación entre el hogar y el sitio de trabajo. Ambas mercancías —y en especial, desde luego, el automóvil— fueron sometidas a la producción masiva y la adquisición de ambas exige una «amplia socialización de las finanzas» bajo la forma de nuevas o ampliadas facilidades de crédito (compra a plazos, créditos, hipotecas, etc.). Más aún, las dos mercancías básicas del proceso de consumo masivo crearon complementariedades (crédito hipotecario y automotriz) que producen una gigantesca expansión de las mercancías, apoyada por una diversificación sistemática de los valores de uso. El individuo se ve obligado a elegir permanentemente, a tomar la iniciativa, a informarse, a probarse, a permanecer joven, a deliberar acerca de los actos más sencillos: qué automóvil comprar, qué película ver, qué libro leer, qué régimen o terapia seguir. El consumo obliga a

10 Existen dos intentos recientes de utilizar el concepto de fetichismo de la mercancía para explicar la cultura capitalista del siglo XX. Uno de ellos es, desde luego, la crítica a la «industria de la cultura» elaborada por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, y el segundo es el análisis desarrollado por Guy Debord y otros miembros de movimiento situacionista en los años sesenta. Parodiando la frase con que se inicia *El capital*, Debord afirma que «toda la vida de las sociedades donde reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una acumulación inmensa de espectáculos», y agrega que el espectáculo «en todas sus formas específicas, como información o propaganda, publicidad o consumo directo de entretenimiento», debe ser visto como «una relación social entre las personas mediada por imágenes». Como tal, la «sociedad del espectáculo» es «la realización absoluta» del «principio del fetichismo de la mercancía». Si bien Baudrillard admite la influencia de los situacionistas, rechaza sin tapujos sus ideas: «No vivimos ya la sociedad del espectáculo... como tampoco los tipos específicos de alienación y represión que ésta conlleva». Podemos presumir que ello se debe a que conceptos como los de alienación y represión presuponen la existencia de algo alienado o reprimido. Debord afirma decididamente que la sociedad del espectáculo implica una forma distorsionada de relación social, habla de «la praxis social global escindida entre realidad e imagen» y dice que «dentro de un mundo puesto realmente de cabeza, lo verdadero es el movimiento de lo falso». Todo lo anterior es rechazado de plano por Baudrillard, para quien realidad e imagen, falso y verdadero, se confunden de manera endémica en el mundo hiperreal de la simulación.

hacerse cargo de sí mismo, nos hace “responsables”, se trata así de un sistema de participación ineludible¹¹.

El régimen de la mortandad de los objetos

El dispositivo que activa este sistema de “obsolescencia acelerada” —que impera a consumir compulsivamente— consiste en convencer al consumidor que necesita un producto nuevo antes que el que ya tiene agote su vida útil y funcionalidades. Ésta es una de las tareas de los diseñadores: acelerar la obsolescencia. A este respecto el automóvil ha sido un caso paradigmático de las obsolescencias decretadas del estilo, asociadas a las imágenes de prestigio y estatus que le rodean.

Así, el propósito es hacer que el cliente este descontento con su actual automóvil, su cocina, sus pantalones, etc., porque esta “pasado de moda”. Ya no debe esperarse que las cosas se acaben lentamente. Las sustituimos por otras que si bien no son, necesariamente, más efectivas, son más atractivas. Pese a todo es difícil discernir la frontera entre progreso técnico real y obsolescencia del diseño y —más aún— sustraerse al influjo de estos condicionamientos.

Siempre los objetos han llevado la huella de la presencia humana¹², pero ahora no son sus funciones primarias (el cuerpo, los gestos, su energía...) las que se imponen sino las superestructuras las que se dejan sentir. Así, el objeto automatizado representa a la conciencia humana en su autonomía, su voluntad de control y dominio. Ese poder va más allá de la prosaica funcionalidad —y de eso saben mucho los vendedores de automóviles—. El objeto es irracionalmente complicado, se llena de detalles superfluos y viaja en su juego de significaciones mucho más allá de sus determinaciones objetivas.

El automóvil es un signo de poder, de refugio, una proyección fálica y narcisista, que —según Baudrillard— reúne

“la abstracción de todo fin práctico en la velocidad, el prestigio, la connotación formal, la connotación técnica, la diferenciación forzada, la inversión apasionada y la proyección fantasmagórica”¹³.

El ejemplo del automóvil es paradigmático. A éste muy rápidamente se le sobrecargó de funciones parasitarias de prestigio, de confort, de proyección (fálica) inconsciente... que frenaron y después bloquearon su función de síntesis humana¹⁴.

11 LIPOVETSKY, Gilles, *L'Ere du vide*, París, 1983, pp. 7, 14

12 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Coleccionismo y genealogía de la intimidad”, en *Almiar (Margen Cero)*, Madrid, 2006, <http://www.margencero.com/articulos/articulos2/coleccionismo.htm>

13 BAUDRILLARD, Jean, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1985; p. 74.

14 BAUDRILLARD, Jean, *Amérique*, París, 1986, pp. 21 y sgtes.

El consumo, como se ve, no es la base sobre la que descansa el progreso, sino más bien la barrera que lo estanca o, al menos, lo lanza en la dirección contraria a la de la mejora de las relaciones sociales. El espíritu que realmente funciona es el de la fragilidad de lo efímero, una compulsión que se debate de forma recurrente entre la satisfacción y la decepción y que permite ocultar los verdaderos conflictos que afectan a la sociedad y al individuo.

Aspectos “mitológicos” y nemotecnia del consumo; la acumulación y el derroche

Baudrillard habla¹⁵ de un gran happening colectivo dominado por el espectáculo de la mortalidad impuesta y organizada de los objetos, por su artificial obsolescencia, pero sabe que esa imposición no es sólo una consecuencia del orden de producción capitalista. Es difícil saber qué género de instinto de muerte del grupo, qué voluntad regresiva domina todo ese ceremonial que, bien pensado, recuerda a ciertas ceremonias salvajes como la del potlach. Potlach es una práctica antes que un concepto, parte de un lenguaje perdido en la Historia, pero aun vivo en ciertos ritos modernos: el sexo, el banquete y la embriaguez de la danza,

«donde se ve que la dispersión no va hacia el sin sentido, sino que es una modalidad de encuentro con el sentido que pasa a través de la pérdida de centralidad del sujeto».

Una economía ya no basada en la acumulación sino en el derroche, en el goce de lo producido. Nuestras sociedades viven de la acumulación de lo que producen, vigilan este excedente de forma celosa. En cambio, cuando se habla de Potlach nos referimos a los experimentos históricos basados en el gasto improductivo, al disfrute y la prodigalidad.

Finalmente nos resta por analizar el aspecto «mitológico» del capital y la sacralización de sus productos más emblemáticos: la Coca Cola, el Cadillac, los Mac Donald's. Los aspectos ideológicos del consumo rebasan los límites de la organización política para instalarse en el inconsciente colectivo y los usos rituales de una población. Se busca implantar sobre bases afectivas y nemotécnicas un nuevo y particular ethos, una forma de ir por el mundo, ya no como recolector o cazador, ni siquiera como consumidor, sino como el agente del desperdicio, carácter que surge sólo desde la conciencia de la prosperidad, la abundancia y el lujo.

Para estimular el flujo de la mercancía, a través del desperdicio y el derroche, entendida éste como clave de la prosperidad futura del mercado, se opera en varias direcciones. Primeramente —en el plano ideológico— contra el pensamiento orientado al ahorro,

15 BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1974.

mentalidad difícil de desarraigar ya que corresponde a una práctica ancestral de la humanidad, la de precaverse para el desconocido y con frecuencia temido día de la escasez¹⁶.

Por otra parte está la vertiente sentimental y poética del diseño, que se corresponde con una novedad metodológica importante, la apelación a la memoria emotiva. La vertiente sentimental de la mercadotecnia se refiere a la persistencia aún en los nuevos productos de un elemento visual implícito que marque una filiación con el pasado, asegurando la continuidad histórica en la espesa trabazón de los objetos. Casi sin excepción los nuevos diseños incluyen un ingrediente que los especialistas denominan «forma sobreviviente». Deliberadamente se incorpora al producto un detalle evocador que recordará a los usuarios un artículo similar, de uso semejante, tenido en una buena tarde o un feliz verano. La gente aceptará más fácilmente algo nuevo, sostienen los expertos en innovación, si reconocen en ello algo que surge “orgánicamente” del pasado. Al incluir un patrón familiar en una forma nueva, sea o no radical, se podrá hacer aceptable aún lo más inusitado, productos y usos que de otro modo rechazarían.

Esta es una de las causas del amor disfuncional que le profesamos a los objetos, aquel que los abraza a la vez que los rechaza. La misma dualidad entre coleccionismo y desperdicio da cuenta de esta ambivalencia.

Por una parte está el individuo que colecciona desde sellos de correos hasta alfombras persas, y se siente así impulsado a «realizarse» en el placer que supone la posesión de un conjunto de objetos, donde la idea misma de colección está directamente vinculada a la posesión —no funcional— por encima de la necesidad, es decir, a la riqueza y por otra las maneras de «usar» el excedente como desperdicio. Aquí es posible identificar otra forma de mitología, la de ciertas lógicas capitalistas, según la cual a épocas de prosperidad, cuando la economía se expande y el crecimiento del producto es sostenido, le debiera seguir o suceder tiempos donde el beneficio —en razón de los excedentes— alcance a toda la población, incluso a la más desfavorecida, esto de acuerdo a la conocida estrategia de «crecimiento y chorreo» que dominó el «paraíso» neoliberal del Chile de los 80'. Pero en realidad esto nunca sucedió, en su lugar advino la acumulación —incluso— del excedente; nuevas formas de codicia y de fraude fiscal terminaron por ahogar esta promesa escatológica del libre mercado.

Como homenaje a Jean Baudrillard
(a una semana de su sensible fallecimiento)
marzo de 2007

16 EWEN, Stuart, *Todas las imágenes del consumismo; la política del estilo en la cultura contemporánea*, Ed. Grijalbo, México, 1998, p. 284.

La sentencia de Anaximandro: Política y Límite

Alejandro Vázquez Ortiz

1. Introducción

El triste resultado de los análisis textuales de toda la Historia de la Filosofía es, más o menos, resumido y concluido con una frase que comienza, palabras más palabras menos, así: «Lo que en realidad quiso decir Anaximandro (o cualquier otro) fue...» y en seguida enumeraría los discursos históricos razonablemente atribuibles al personaje del que se trate y, como mucho, alguna que otra interpretación somera y discreta que se desprenda –casi como el fruto de una rama o la conclusión de un silogismo- de los mismos.

No hace falta demasiada suspicacia para darnos cuenta que ese objetivo de la Historia liquida cualquier provecho –o aprovechamiento- de las palabras y razonamientos de cualquier hombre del pasado y del presente, reduciéndolas a un mero discurso que sólo se trabaja para enunciar su ‘verdad’ o ‘falsedad’ siempre en el ámbito de la Historia. Por ello, ante todo, queremos deshacernos de tales pretensiones: no son nuestras ni nos pertenecen –y mucho menos interesan a la honradez del descubrimiento del que debería ser el quehacer filosófico-. Nuestra intención es bien contraria y sencilla: a saber, tomar la sentencia de Anaximandro como si acabase de ser pronunciada –como de hecho así es, ahora y constantemente- y ver que produce con la inocencia y el descuido al que se enfrenta cualquiera ante una palabra nueva.

No es ello, por cierto, equivalente a decir que vamos a ‘actualizar’ a Anaximandro. Que vamos a tomar su sentencia y a compararla con la rabiosa *actualidad* palpitante del ir y venir de este tiempo de Telediaros y supervelocidades de informaciones que (parece) se resiste a entrar en los libros de Historia a fuerza de producir a destajo cantidades ingentes de acontecimientos; sino de lo que se trata es de negar dicho intervalo. Es decir, de negar los continuas cerrazones de ciclos y épocas de la historia, para darnos cuenta y recalcar de qué manera todo sigue siendo prácticamente igual que hace 2500 años; o, dicho de otro modo, que esto de los fragmentos textuales de la cultura griega –tanto de poética, historia, geografía, filosofía, etc. (que, por cierto, se gloriaban de diferenciarse géneros que hoy distinguimos)- son cosa de anteayer.

Y aunque, más por costumbre que por convicción, tengamos que ocuparnos de cosas más bien superfluas (p.e. si se pueda saber o no que significaba *ápeiron* en aquel entonces, o si Anaximandro utilizó o no la palabra *arché*), el verdadero cometido es hablar *con*

Anaximandro y algunos otros presocráticos y dejar que el vuelo del razonamiento se deje hablar de nuevo él sólo, sin ayuda de ninguna interpretación histórica y a ver que nos puede contar de este tiempo que es su propio tiempo.

1.1 Cuestiones metodológicas

Después de lo dicho se nos hace evidente hacer unas rápidas aclaraciones de carácter puramente metodológico para, más o menos, prestar argumento a lo enunciado. Y aunque ello nos separe un poco de nuestra materia y nos meta ya en terrenos de lo político y la manera en que han de dirigirse las ciencias, no nos queda otro remedio.

a) En qué sentido decimos que la historia liquida el razonamiento y en qué manera afecta a la filosofía (y en particular a la filosofía presocrática)

El gran problema con la traducción de todo suceso en historia es la neutralización de todo lo que pueda hacer. Ya sea un hecho, una obra de arte, un razonamiento cualquiera –un enunciado–, la suspensión de todo acto se lleva en la medida en que el discurso histórico se apropia de él. Entonces ya no importa qué es lo que provoca, p. e. una obra de arte cualquiera, qué fibras mueve en el espectador o cómo va cambiando la Realidad a su alrededor; sino que se transforma en un mero documento, más o menos falso, que da cuenta de la Verdad histórica, sea de una época, de un autor o de la Historia en sí misma.

Debido a esto, si nos ocupamos ‘históricamente’ de la sentencia de Anaximandro, lo único que estaríamos haciendo es dar cuenta de la ‘verdad’ o la ‘falsedad’ de un hecho histórico, e independientemente del resultado, jamás estaríamos ni razonando, ni sirviéndonos de los razonamientos del presocrático para transformar la Realidad. Es decir, si al hablar de filosofía sólo nos ocupamos de ‘lo que dijo’ tal o cual filósofo, al discurso –al habla, al enunciado, o, más pedantemente, al *lógos*– de la filosofía sólo cabría responderle *sí* o *no*, y con ello sentenciando toda posibilidad de que lo que el hablar –el razonar– pueda hacer.

Lo último de lo que verdad nos estaríamos preocupando sería del propio razonar filosófico de Anaximandro y su fragmento. Todos los derroteros de la palabra se estarían concentrando en escuchar ese ‘sí’ de la Historia y sus instituciones. La filosofía no sería más que un documento, un filosofema que serviría como mero medio de conocimiento de una época, pero nunca como una forma de transformar o *hacer* algo fuera de los linderos de la historia.

Es a la filosofía presocrática la que más ha sido castigada en ese sentido¹. La manera en

¹ Se ha dicho y repetido hasta el cansancio eso de las ‘ruinas’, ‘jirones’, ‘residuos’, ‘vestigios’, etc. que nos quedan de los filósofos presocráticos (y aunque no dudamos que contar con las obras enteras sería bastante iluminador), este hecho se ha convertido en la excusa perfecta para no ocuparse de ella. Noción que falsamente

que se le ha tratado habitualmente es remendándola de cantidades ingentes de documentos, referencias y notas filológicas, no para discutir su sentido ni sus implicaciones; sino para darle el triste y solitario derecho de funcionar como documento histórico y nada más². Lo cierto es que el hecho de que la mayoría de las noticias que se tienen de ella nos lleguen a través de Aristóteles, Teofrasto o Platón –y sus respectivas refundiciones en resúmenes-, provoca que, en la mayoría de los casos, se trabaje únicamente para desligar los posibles vocablos, las interpretaciones peripatéticas o anacrónicas: todo ello para conseguir, al final, el prístino sonido de un decir dicho hace 2600 años y que, como tal, sólo puede servir para rellenar un capítulo de alguna edición de una Historia de la Filosofía. Y hecho lo cual, los presocráticos y Anaximandro, quedan liquidados, muertos y enmohecidos entre las redes de las especulaciones que pretenden sorprenderlos. Gesticula en el fondo de esa prisión, repitiéndonos infinitamente su fragmento 12 B 1, pero nunca *habla*.

Sirva de esto como un llamamiento al replanteamiento de la investigación filosófica para que se suspenda ya esa pretensión de que filosofía es Historia³.

b) En qué sentido decimos que el tiempo no ha pasado desde la enunciación de la sentencia de Anaximandro

No vamos a argumentar, aunque tenga ello su peso y su sentido, cómo 2500 años son apenas un suspiro si tomamos en cuenta los 150.000 a 200.000 años que se podría decir que ya andaban los hombres *hablando* por el mundo⁴. Ni siquiera tenemos porque creer que exista algo así como una ‘inteligencia’ separada del tiempo a la que se puede acudir sin importar cuanto devenir medie entre lo dicho y lo escuchado, ya que siempre estará plena de sentido si está en consecuencia con esa inteligencia.

Más bien lo que nos interesa es negar que Anaximandro –y aún Homero, Solón y el resto de ‘hacedores’ de occidente- sean realmente el origen de algo.

supone que lo útil o lo aprovechable de un razonamiento sólo puede llegar a ser entendible en la medida en que nos llegue entero (como si un razonamiento pudiese tener fin y límite) y que en el reflejo de ese límite que se da –es decir, en la obra completa-, se haya retratado su secreto.

2 Excepción a esta regla: García Calvo, A.: *Lecturas presocráticas*, Zamora, Lucina, 1981.

3 Eso no quiere decir que la labor de la Historia de la Filosofía sea totalmente inútil; sino que su utilidad está en la pura herramienta de comunicación de la palabra. Ya que desafortunadamente no podemos hablar con Anaximandro, queda a la Historia presentarnos sus enunciados más o menos limpios de interferencias, pero nunca llegando del todo a creer que en esa captura prístina del discursos se haya el final del quehacer filosófico.

4 Ni aún habida cuenta que los prodigios tecnológicos de los que nos hemos rodeado (ni la velocidad de las informaciones) para asegurarnos que el tiempo pasa, pueden dar cuenta de un verdadero cambio, teniendo presente que por lo general todas esas maravillas tecnológicas, desde el alfabeto vocálico a la supercarretera de información, sirven para lo mismo: para unificar y preservar las instituciones del conocimiento.

Nos explicamos: Es una cuestión eminentemente política, a la que sin duda ayudará a clarificarnos el siguiente texto de Gadamer que habla de la filosofía presocrática:

«Ahora bien, me parece que es necesario precisar que el principio es siempre principio respecto de un final, un punto de llegada. Entre uno y otro hay un vínculo indisoluble, el principio requiere el final. Si no se dice a qué se refiere el principio de que se habla se dice una cosa que no tiene sentido. El final define el principio y, naturalmente, esto nos plantea una larga serie de dificultades, porque la anticipación del final es una presuposición del sentido concreto del principio.»⁵

O dicho en otras palabras: el inicio de la ciencia y la filosofía que se quiere entrever en los fragmentos presocráticos implica, en primera instancia, que esta ciencia y filosofía –y el ‘occidente’ que se fundó en su descubrimiento- estén ya finiquitadas. Occidente tiene que ser un hecho consumado, un lugar en el que por más que se sucedan eventos, no se está ocurriendo nada nuevo, sino repitiéndose lo que ya está hecho –una Historia finiquitada desde hace mucho tiempo.

Esto no es una cuestión de pura metodología de la Historia de la Filosofía, sino que está en la base misma del quehacer filosófico, y si se apura, de toda la ciencia que gestiona sus objetos de conocimiento, participando del hecho de que ellos son lo que son y que cerrados no pueden ya ser otra cosa. Lo grave de la cuestión es que en este mismo orden se inscriban las sociedades y la Historia: es decir, lo que se está sugiriendo es que Occidente está ya muerto y lo único que buenamente puede hacer es repetirse.

En ese sentido tenemos, los filósofos, la necesidad y el deber de replegarnos, de marcar la clara diferencia respecto de la ciencia y aún de la Historia y decir que no es así: que el mundo no está cerrado, que ‘occidente’ –sea lo que ello quiera ser- no está finiquitado y que por tanto no se puede hablar del todo de un principio, no se puede hablar de un nacimiento del mundo ni de occidente, porque, a pesar de la Historia y de los Telediarios, pretenden cerrarlo –y al cerrarlo, darle su ‘ser’ y su veracidad en la Historia- constantemente y sin final.

Ello no quiere decir que se pueda negar la Historia o simplemente darle la espalda. Pero sí que la producción histórica no está ahí para recrear (-y ser recreada- y a la misma vez cerrando para siempre) los procesos causales de la Realidad muerta y finiquitada.

Esta posición no implica radicalidad alguna, sino el rescate de una simple inocencia política y epistemológica: a saber, que lo que hay no está hecho del todo, que no podemos suponer el final para no adulterar el sentido de lo que se está intentando conocer.

Este quiebre metodológico lo único que pretende es dejar que la cosa –el objeto de estudio (aunque prefiramos leer ‘cosa’, ya que ‘objeto’ ya tiene consigo ciertas reglas que le delimitan

⁵ Gadamer, H. G.: *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995, p 19.

y le suponen hecho, finiquitado, cerrado, etc. aún antes de sentarnos a estudiarlo verdaderamente)- se deje abrir. Que se tome como una cosa que está abierta y que su propósito, como el de cualquier discurso y ‘quehacer’ del mundo, no se puede aislar ni separar del mundo en que se da y que tiene que cifrar su sentido en ‘hacer’ algo con el simple enunciar de su enunciado.

En este caso, nuestra escasa sentencia –que no por ser escasa, breve y aún incompleta y sujeta a interpretación se le está negada esa posibilidad de seguir ‘haciendo’, ‘rehaciendo’ y hasta ‘deshaciendo’ el mundo, su lenguaje y sus ideas-, la veremos hablar y desdoblarse en sus caminos por los derroteros a los que el razonamiento nos lleva.

1.2 Inicio de la filosofía

Dicho lo anterior con la intención de desdibujar esas grandes diferencias que pretenden separar los hablares y ordenarlos según taxonomías diversas; es hora de matizar y ver de qué manera esta sentencia debe, a la par que la tomamos como un decir entre los decires del mundo, asombrarnos y aún dejarnos perplejos por la innovación en lo que respecta de la Historia que nos queda entre jirones y fragmentos. Porque si bien parece poesía –como bien claro nos deja Simplicio⁶- y en mucho se tendría que asemejar a las teogonías y relatos órficos, algo hay en esa sentencia que todo cambia e innova en algún sentido secreto y le hace, de alguna manera, ya más hermana de la Ciencia que de la Religión –y también acaso se vea la diferencia y semejanza entre ésta y aquella, y como no existe una sin la otra, o mejor como ellas dos son hijas de una misma inquietud- y que en esta sentencia podamos, quizá, cazar el momento en que se trocó una por otra, advertido o no, quién escribía semejantes innovaciones.

Y aunque es bien conocido el pasaje de Aristóteles según el cual habla de inicio de un filosofar –sin tener demasiado claro si se refería al filosofar en general o acaso al filosofar de lo que en la doxografía peripatética se conoce como *physikoi historías*⁷- y apunta a Tales de Mileto como iniciador de tal movimiento⁸; y aún ahora no hay concilio ni unanimidad de

6 Cfr. Simplicio: *On Aristotle's Physics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1997, 24, 13ss.

7 Cfr. Calvo Martínez, T.: «La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega», *Δαίμων*, Revista de Filosofía, 21, 2000, pp. 21-38, para desenredar el malentendido generalizado de que los presocráticos sólo se ocuparon de cosas de la naturaleza.

8 Cfr. *Met.* I, 3, 983 b 6ss. Parece advertirse en el texto aristotélico que se refiere a los naturalistas milesios (o escuela de Mileto, si es que hubo tal) como ‘la mayoría de los que filosofaron por primera vez (*próton philosophéanton*)’; y ello está claro puesto que más adelante [en 983b19] dice textualmente: «Tales, el iniciador de este tipo de filosofía, dice que el agua...», dando así a entender que Tales formaba parte –iniciadora- de esa ‘mayoría’ de filósofos, pero al decir ‘mayoría’, ¿no estaba ya dejando Aristóteles claro que hubo otros, aunque

decir cuándo ni con quién inicia la filosofía y/o ciencia, si con la *Teogonía* hesiódica y la de Ferícides, con los poemas homéricos, los ritos y fragmentos del orfismo, con los testimonios orales que nos quedan de Tales, o si acaso ella es de importación babilónica o egipcia –habida cuenta de las referencias de los viajes, tanto de Tales como de Pitágoras⁹ a regiones de oriente. Y a pesar de dichas inseguridades, parece ser que nadie está en desacuerdo en decir que frente a la sentencia de Anaximandro ya nos encontramos frente a una genuina pieza de filosofía, frente a un fragmento que rehuye de toda ingenuidad religiosa y casi podría decirse que es el inicio de la metafísica entendida como estudio de las cosas (*tá ontá*) más acá de las nociones de materia, idea, naturaleza física, etc., que sólo en Heráclito, Parménides y Meliso, tocarían de manera similar antes de la época clásica.

En Anaximandro ya se encuentra una noción textual de proceso necesario (de *phýsis*) de las cosas; y en ese sentido ya se puede anunciar la Ciencia (aunque haya dos nociones, una mitológica y otra jurídica, que no nos permite desconectarnos totalmente de la ciencia y que la hermana con la Religión), quedando indemne de la polémica¹⁰ de los albores de la racionalidad.

La importancia, pues, de esta sentencia está más que justificada. Y aunque ya nos hemos ocupado de matizar que no hay demasiada innovación en el hecho del surgimiento de las razones y las ciencias (o por lo menos, no hasta el punto en que queramos ver en esto una contraposición con el mundo de la mitología y la religión), es hora de ver de qué manera si hay una vuelta de tuerca en la historia, un refinamiento de la mirada y los procesos del conocimiento; en resumen, la manera en que se diferencia la filosofía de la mitología.

Si aceptamos la tesis de Vernant¹¹ de la crisis de soberanía de los reinos micénicos y la manera en que las colonias griegas en Asia menor –Mileto, Éfeso, Elea, etc.- experimentaron con nuevas formas de organización política, económica y social; como los cimientos y bases sobre las que se edificaría la Ciudad Estado y que abría a una nueva manera del uso público

fuesen ‘minoría’), que filosofaron de otra manera? Y aunque en otro pasaje [*Met.* III, 4, 1000a8-20] hable concretamente de Hesíodo y los ‘teólogos todos’ (*hoi theologoi*) como merecedores de un examen detenido debido a su carácter mítico; sin duda esto lo tenemos que entender en la medida de la concepción aristotélica de la historia griega (la evolución del pensamiento mítico hasta llegar a su sistema). Cfr. Uña Juárez, A.: *Así nació la filosofía: sobre el texto de Aristóteles (Metafísica I, 3)*, Madrid, [el Autor], 1999, p. 35-42. Después de todo, mito y filosofía no son dos cosas que se contraponen.

⁹ Cfr. DK 11 A 3, 11 A 11, 11 A 19, 14.4, 14.8, y Jámblico, V. P., II, 12.

¹⁰ En la que Anaxímenes –su hipotético discípulo de la escuela de Mileto- queda eclipsado ante el fragmento DK 12 B 1, en el que va más allá de la mera especulación naturalista y entra de lleno en la metafísica, dejando a Anaxímenes como una nota bibliográfica en las doxografías peripatéticas, menosprecio aún vigente en nuestros días como una especie de ‘retroceso’ –si acaso se pueda hablar de progreso en el razonamiento- de la filosofía.

¹¹ Cfr. Vernant, J.P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 51 y ss.

de la palabra. Y ello lo aunamos a la configuración del ‘*démos*’ (pueblo) hacia el s. IX y VIII a.C., no ya como mero siervo anónimo del soberano, sino ya como artesano, hóplita y clase ya formadora de individuos que luchan por sus intereses propios –la aparición de la moneda en el s. VII libera la producción y limitaba las fluctuaciones por demanda¹²–; se daba ya de lleno con la nueva y peculiar modelo de ciudad: Un lugar en donde el centro de la ciudad, vaciado del poder soberano del Rey, estaba ocupado ahora por el *ágora*, un espacio vacío para el uso público de la palabra¹³.

Ciertamente la transformación, tanto de la *pólis* como de los quehaceres que en ella se daban, han tenido que transformar todos los valores y las posibilidades de la especulación. Y si a ello sumamos eventos tan profundamente tecnológicos –quizá la revolución tecnológica más importante que haya sacudido la Historia hasta ahora– como la adaptación del alfabeto vocálico y la propagación de la escritura, tenemos todos los ingredientes que posibilitaron, de alguna manera, el nacimiento de una ciencia, de una inquietud de conocimiento que poco a poco fue deshaciéndose de sus connotaciones sagradas.

Sin embargo, no existe, ni hay por donde apropiarse de ello, una oposición entre los reinos micénicos y la *pólis* ‘democrática’ de las colonias y la época clásica. Todo lo contrario: la nueva *pólis* está ahí para rescatar el decaimiento de la soberanía y la decadencia del poder político y, a la par que lo modifica, resuelve la emergencia tecnológica. En definitiva, la oposición de la Ciudad-Estado griega –hasta el Imperio Alejandrino– y los reinos micénicos no es tal; de lo que se trata es únicamente de una innovación en el arte de gobernar. No podemos caer en la tentación –ya que así parece estar suplicándonos la noción de régimen democrático de hoy día– de pensar que de lo que se trataba era de liberar al pueblo del tirano, sino simplemente de gobernar con técnicas más eficientes, y nada más.

Es este cambio estructural e ideológico que esperamos nos logre relatar la sentencia de Anaximandro, aplicándolo no ya a la política –aunque en el fondo bien poco podría diferenciarse–, sino a la ciencia. Sea como ello sea, si el cambio del reinado a la ciudad es una vuelta de tuerca de una misma voluntad de gobierno siempre presente; el paso de la mitología y sus teogonías a la especulación de la naturaleza es una transformación técnica inscrita en una misma voluntad de medición y de conocimiento. Si aún en el s. VI a.C. libro de Ferícides

12 Cfr. El límpido y conciso resumen que hace sobre todo esto Lledó, Emilio, en su ‘Introducción’ a Platón: *Diálogos*. Vol. I, Madrid, Gredos, 1981, p. 56-74.

13 Cuales sean las relaciones de esa ciudad con la actualidad, con los modelos cristianos, etc. Es una vertiente sumamente problemática: ¿en qué medida tienen que ver la economía y la ‘ilustración y democracia griega’ con la herencia de la democracia actual? Algunos apuntes sobre ello en Cfr. Fernández Liria, C.: *Geometría y tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad moderna*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002.

de Sirio¹⁴ comenzaba con su: «Zaz, Crono y Ctonia existieron siempre»¹⁵ y que puede dar una idea de que manera filosofía y mitología se entremezclaban, si todavía encontramos que Crono sigue apareciendo en la sentencia de Anaximandro –aunque queda la duda, bien justificada, de hasta qué punto esté aún personalizada como un dios-, Heráclito nombra constantemente a Zeus, Parménides tiene su diosa y únicamente en tiempos ya bastante entrados en la época clásica (si exceptuamos a Jenófanes y Heródoto, cuya burla a la religión es célebre) –en tiempos de Tucídides- la palabra ‘mítico’ es ya una forma de desacreditación del relato al que se le aplica¹⁶.

El paso de las teogonías a las cosmogonías y *Perí phýseos* es una despersonalización de la relación de necesidad y orden que separaba la potestad del mundo –aunque nunca del todo-, del poder divino, judicial y ordenador de los dioses. Pero no por ello se suprimía el orden o la relación de necesidad en el proceso de la generación de las cosas, sino lo reconvertía a una fuerza que no se sujetaba a la voluntad de nadie, sino al rodar puro y llano de las cosas convertidas y unificadas en la φύσις (*phýsis*)¹⁷.

Como se puede ver en este proceso de la religión a la ciencia, lo lento y gradual (aunque no quiera decir por ello ‘progresivo’) se va desligando de los poderes sagrados como tales, hasta pretender llegar a una última y redonda verdad, dominada por una fuerza –algunas veces más o menos divinizada, otras no- que ponía y situaba todo el devenir del mundo. El trabajo de la filosofía, no se puede ser más claro, nunca trató de destruir a los dioses, sino de sorprenderlos... y aún hoy¹⁸.

2. Cuestiones históricas: Anaximandro, la sentencia y su interpretación.

2.1 Anaximandro de Mileto

14 Llamado por Aristóteles un teólogo mixto, porque no explica todo en forma de mito. Cfr. *Met.*, XIV, 4, 1091 b 8.

15 D. L., I, 119. Traducción tomada de KRS, fg. 42, p. 84.

16 Cfr. Teología, p. 25-36 y n. 3 al cap. II. Y aunque el texto referido de Jaeger esté abocado a señalar el inicio del rompimiento con el mito por parte de estas nuevas cosmogonías milesias, no cabe duda, por más que Jenófanes se burlara de los mitógrafos (Cfr. DK 21 B 11, 21 B 14, 21 B 15, 21 B 16) eso no le impidió elaborar una teología de un dios único (Cfr. DK 21 B 23, 21 B 24, 21 B 25), lo cual no le hace un enemigo propiamente del espíritu mitológico, sino un reformador teológico que intenta encontrar la verdad de lo que se oculta tras la explicación del mito.

17 Cfr. Teología, p. 26 y n. 5 al cap. II. Calvo Martínez, Tomás, art. cit., p. 32ss.

18 Sobre las serias dudas de una razón atea, cfr. García Calvo, A.: *De Dios*, Zamora, Lucina, 1994.

Anaximandro de Mileto (617/09 – 546/7 a.C.)¹⁹ es tradicionalmente asociado con la ‘escuela de Mileto’ denominada de esta manera tardíamente por Teofrasto que agrupaba a los filósofos en los binomios ‘maestro – discípulo’ (aunque en otros testimonios lo han hecho ‘amigo’, ‘conciudadano’ y hasta ‘pariente’ de Tales) según la ciudad de procedencia y la más o menos insegura cronología establecida entonces²⁰. Y es sin lugar a dudas el que, de entre los tres (Tales, Anaximandro y Anaxímenes), ha gozado de más interpretaciones, monografías y celebridad debido al único fragmento que se conserva de su libro.

Sin embargo su obra no es únicamente de carácter especulativo-metafísico (en la medida en que la sentencia sea de semejante talante) sino que sus aportaciones llegan a lo que modernamente llamamos ‘ciencia práctica’ –aunque bastante dudable sea que para Anaximandro existiera tal diferencia- como por ejemplo la ‘invención’ del gnomon²¹ y la composición (*gráphō*) de un mapa o esfera de la tierra²², además de una serie de testimonios que nos dan a conocer la preocupación del milesio por la astronomía y la elaboración de teorías sobre los astros. Así tenemos que consideró la existencia de cielos y mundos diversos²³, explicó la manera en que los astros iluminaban el cielo²⁴ e hizo el intento de dar mediciones de las circunferencias del sol y de la luna²⁵. Igualmente dijo explícitamente la forma y posición de la tierra²⁶ e intentó dar explicación y descripción de varios fenómenos

19 Según D.L., II, 2.

20 Para Tales, la fijación se puede hacer gracias a la anécdota de la predicción de un eclipse ocurrido hacia el 584 a.C.; aún así las arbitrarias asignaciones de la *akmē* (floreCIMIENTO o punto álgido de la carrera de un personaje público) que ocurría, según la tradición, hacia los cuarenta años, y que son tan socorridas en Soción (autor de las *Sucesiones*) y en el que Apolondro basara sus *Cronologías*, son tan problemáticas que hacen tambalearse la posibilidad que existiera una ‘escuela de Mileto’, o una sucesión de ‘maestro – discípulo’ entre Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Aunque eso no signifique que sea imposible un contacto (y aún enseñanza) entre ellos. Cfr. KRS, p. 155, n. 1 y 2. Y Presocráticos I, p. 61, n. 2. Y sobre la existencia de la ‘escuela’, p. 59-60.

21 Sobre la ‘invención’ del gnomon (una escuadra o vara vertical cuya sombra señala la dirección y altura del sol) cfr. KRS, p. 157, fr. 97; Presocráticos I, p. 115, n. 70. Sobre esto dice Conches en *FeT*, p. 36. «Le témoignage de Favorinus (D.L., II, 1-2) qu’ Anaximandre érige des gomons à Sparte peut signifier ou qu’il vint y régler des cardans solaires, ou qu’il vint y régler des cardans solaires déjà existants.»

22 Cfr. KRS, p. 158-160; Presocráticos I, p. 84, n. 32. Igualmente véase *FeT*, las IIs. II y ‘carte’ 2 en p. 40 y 47, para hacerse una idea de cómo pudo verse semejante mapa.

23 Cfr. DK 12 A 11, 12 A 18. Simplicio, *Fis.* 41, 17-19. Presocráticos I, fr. 141-149 y n. 67. E igualmente KRS p. 183-184, se decantan por una interpretación de ‘mundos sucesivos’, apoyándose en Conford y su crítica a la teoría de Burnet de los mundos coexistentes.

24 Cfr. DK 12 A 21, 12 A 11, 12 A 22. Presocráticos I, fr. 164-168.

25 El sol es 28 veces mayor que la tierra y la luna lo es 18 veces. Cfr. DK 12 A 11, 12 A 21. Presocráticos I, fr. 63.

26 Cfr. DK 12 A 26, 12 A 11, 12 A 1, 12 A 25. Presocráticos I, fr. 154-160, n. 73 y 74. KRS, p. 198-208.

meteorológicos²⁷. Por otro lado se le atribuyó una teoría sobre la generación de los animales que se hizo célebre debido a algunas aparente similitudes (siempre aparentes, desde luego) con la teoría de la evolución de las especies por selección natural de Darwin²⁸. Y aunque la sentencia –de la que pasaremos a hablar más adelante– tenga una intención que se aleja de cualquier explicación de la *phýsis* o naturaleza y habla de eso otro que la regula y que está por encima de ella –la metafísica–, tiene que haber algo que conecte todo el quehacer teórico de Anaximandro y nos entregue el sentido de su labor.

Y aunado esto al hecho de lo dudoso del título atribuido a su libro en prosa que, según los doxógrafos, era *Perí phýseos*²⁹ o ‘De la naturaleza’, nos queda bastante oculto aún la materia de la que tratara, muy posiblemente porque no exista objeto de estudio que cuadre directamente en semejante mezcla.

Lo importante es ver de qué manera se puede ligar la especulación sobre las cosas que le rodeaban, la aplicación de ciertos conocimientos para la elaboración de instrumentos de medición y ciencia especulativa sobre la naturaleza y una teoría totalmente separada del quehacer del mundo y que iba ya a la caza de un proceso superior que dominaba a los particulares movimientos, cambios y procesos rectores de la que Naturaleza no era mas que un efecto. Cosa que ya a Aristóteles debió sorprender lo suficiente y le obligó a elaborar una extraña taxonomía para explicar semejante diferencia, comparados siempre, por supuesto, con los ‘investigadores de la naturaleza’³⁰.

Sin embargo, tampoco tratamos aquí de separar lo que no es separable: es decir, de analizar por un lado la ‘metafísica’ de su sentencia y minimizar las investigaciones y especulaciones naturales³¹, ni tampoco en pensar que a Anaximandro le tuvo que suponer un problema unir esas dos vertientes, pues bien claro nos tiene que quedar que para él tendrían que encontrarse indiferenciadas. Entonces, ¿qué es lo que por debajo está uniendo y dando sentido a todo el quehacer del filósofo?

27 Lluvias: DK 12 A 11, terremotos: DK 12 A 5a, el origen de los vientos: 12 A 27. Hay, en lo que respecta a los dos primeros fenómenos, una posible confusión con Anaxímenes (Cfr. Presocráticos I, fr. 169-177), Cfr. DK 13 A 2, 13 A 7. Presocráticos I, fr. 224-229. KRS, p. 204-208.

28 Cfr. DK 12 A 30, 12 A 10. Presocráticos I, fr. 178-182, n. 83, 84 y 85. KRS, p. 208-211.

29 KRS, p. 156-157: «Los escritores alejandrinos tenían la costumbre, a falta de un testimonio concreto, de asignar títulos adecuados a los conocidos intereses de su pensador antiguo. La denominación ‘Sobre la naturaleza’ era una titulación clásica a quienes Aristóteles denominó φυσικοί, es decir, a casi todos los presocráticos.»

30 Y para hacer cuadrar el pensamiento de Anaximandro en su teoría del desarrollo de la filosofía, tuvo que hacerlo parte de la *phýsis* o naturaleza, el sentido de su sentencia y a fuerza de corromper el sentido de la teoría de ‘lo sin fin’. De ello hablaremos cuando exponamos las diversas interpretaciones que ha recibido la sentencia, así como de los elementos que la componen.

31 Actitud por lo general prevaleciente, cuando no omnipresente.

Y entonces es cuando se nos hace claro que lo que une estas especulaciones es exactamente lo mismo que une, a su vez, las implicaciones de lo mítico y lo científico: la voluntad de medir.

Esta voluntad es la que está presente desde la elaboración del mapa de la tierra, hasta la noción de ‘sin fin’. Esta voluntad, que puede llegar a hermanarse con las narraciones del mito de la creación olímpico o con la teoría de ecuanes y deferentes que salvaban la anomalía zodiacal del sol en la astronomía ptolemaica³², es la que pone límite y determinación en las cosas, las hace una y da cuenta de ella. Todo cambio, el paso de la poesía a la historia, del reino a la ciudad-estado, de la religión a la ciencia, sólo se trata de un refinamiento de la mirada, una manera nueva de elaborar teorías, una diferente finura de los instrumentos técnicos de medición; pero la voluntad de sometimiento de las cosas, ya sea a regímenes de gobiernos o regímenes de conocimiento –si acaso ellos se diferencian en algo- siempre es la misma. El nivel semántico del discurso mítico y científico se tocan en ese punto y sus diferencias no están sino en un nivel práctico de resolución de problemas. Es decir, en un nivel técnico que nada tiene que ver con la verdad de las teorías que van lanzando al aire.

Es por eso que nos tiene que resultar tan sumamente interesante poder volver a escuchar ese fragmento y volver a escuchar su voz, para que de nuevo venga a nosotros la claridad de esa formación, para ver la cosmogénesis del mundo y como los objetos se van dibujando uno tras otro desde lo ‘sin fin’, sea esto lo indeterminado de las direcciones solares o ya los cuerpos y los seres de las cosas. Puesto que lo único que podrá hacer a estas alturas la sentencia de Anaximandro, una vez que la hayamos razonado, será revertir su sentido y deshacer el mundo.

2.2 La sentencia: texto, elementos e interpretaciones.

2.2.1 La sentencia: texto griego.

El fragmento 12 B 1 de *Die fragmente der Vorsokratier* de Diels y Kranz está recogido del *In Aristotelis Physica Commentaria* de Simplicio, un neoplatónico del s. VI d.C., por medio de una cita directa a Teofrasto de su famosa *Opiniones de los Físicos*³³. Hay que tomar ello en cuenta y anotar que ya había pasado casi un milenio desde que Anaximandro arrojó su libro al

32 Cfr. Rioja, A.; Ordóñez, J.: *Teorías del Universo, de los pitagóricos a Galileo*, Vol. 1, Madrid, Síntesis, 1999, p. 58ss.

33 Quizá la primera ‘historia de la filosofía’ que existió y que no ha llegado hasta nosotros. Pueden consultarse sus fragmentos y citas –por otros doxógrafos antiguos- en la *Doxographi Graeci* de Diels, H.

mundo cuando Simplicio recogió sus palabras.

Tal y como aparece en *DK 12 B 1* con el texto griego, dice:

«[Anaximandro] ... dijo que el principio ... de todas las cosas es lo ‘sin fin’. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento (decreto) del tiempo.»³⁴

Frente a estas palabras las impugnaciones no se hacen esperar. Hay quien acepta algunas, rechaza otras, cuando no el entero fragmento conservando su sentido.

KRS aceptan como palabras de Anaximandro únicamente «lo sin fin», «según la necesidad», «pagan culpa unas a otras y la reparación de la injusticia según el ordenamiento (decreto) del tiempo.»³⁵ Por su parte, en *Presocráticos I*, Eggers Lan y Juliá añaden la palabra «principio» y excluyen «según la necesidad».

Los problemas que se derivan del texto no son de poca envergadura. Según las palabras que se seleccionen, se influye directamente en el sentido del texto; es decir, en las palabras mismas de Anaximandro. Y para muestra, bástenos analizar de manera resumida la palabra que más polémica ha provocado del fragmento:

Arché o ‘principio’ es la palabra básica que desde Aristóteles ha caracterizado a todo el pensar presocrático, y en el particular fragmento de Anaximandro ha provocado una clara división: los que dicen que fue el primero en utilizarla en sentido filosófico como ‘origen’, ‘principio primigenio’, ‘parte primordial’ o inicio de la cosmogénesis³⁶; y los que entienden que es imposible que Anaximandro haya utilizado esa palabra en su sentido filosófico y que la inclusión del vocablo es producto de una interpretación anacrónica de la historiografía peripatética y los doxógrafos que en ella se basaron.

Los argumentos por uno y otro bando son lo suficientemente razonables como para no decantarnos abiertamente por ninguna opción: para los que defienden el uso de esta palabra, se aferran a una cita textual de Teofrasto en Simplicio, que dice que Anaximandro fue el primero en llamar «*arché*» a *tó ápeiron*. Y cuentan con algunas perífrasis de otros autores a parte Simplicio. En Hipólito³⁷ en su *Refutatio omnium Haeresium* (*DK 12 A 11*):

«[Para Anaximandro] el principio... de las cosas es lo Infinito (*tó ápeiron*) [y fue] el primero que llamó

³⁴ Utilizamos la traducción de *Presocráticos I*, fr. 183, p. 129. Sin embargo nos apartamos en *tó apeirón*, que traducen ellos como «lo infinito», nosotros en cambio preferimos «lo sin fin». (Cfr. *Presocráticos I*, fr. 84-100, n. 40) y añadimos entre paréntesis «decreto» para enfatizar el carácter jurídico de «ordenamiento» (*táxin*). Cfr. *Presocráticos I*, fr. 134-139, n. 64

³⁵ Cfr. *KRS*, fr. 101 A, p. 162-164.

³⁶ Entre los que se cuentan cfr. Kahn, Ch. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press, 1960, p. 29-32.

³⁷ Un apologeta cristiano del s. III d. C.

con ese nombre el principio.»³⁸

Y en Aecio³⁹ (DK 12 A 14):

«Anaximandro [...] dijo que el principio de las cosas es lo infinito.»⁴⁰

Y aunque esta pluralidad de citas que hacen referencia a una sola afirmación presente una sólida posibilidad, el problema, que señalan los que se niegan a aceptar que Anaximandro hubiese utilizado esa palabra, es debido a que todas las citas hacen sólo referencia a una sola fuente: Teofrasto. Y la particular vinculación de éste a la escuela peripatética y a Aristóteles lo hace sospechoso de haber interpretado ‘aristotélicamente’ a Anaximandro. Cosa que ven confirmada en un fragmento de Simplicio que dice textualmente:

«Anaximandro, el primero que llamó ‘principio’ al ‘sustrato’ (*hipokeímenon*) [...]»⁴¹.

Dado que el término ‘sustrato’ es terminología esencialmente peripatética, utilizada constantemente por Aristóteles y parte de la maquinaria de su interpretación lógica y ontológica, lo que hace ya sospechar de que la palabra ‘principio’, sea igualmente una mera paráfrasis que puede contribuir a la confusión del fragmento.

A esta opinión se suscriben, entre otros Kirk, Raven y Schofield. Igualmente Brunet, -que se adhiere igualmente a esta posición- por su parte, señala la ambigüedad gramatical de la frase griega que podría estar significando: que fue el primero que llamó ‘tó ápeiron’ al ‘principio’.⁴² Por más argumentos tenemos en KRS⁴³ hace el significativo comentario que en Simplicio –el mismo que asegura que Anaximandro fue el primero que utilizó ‘principio’- dice, en un pasaje⁴⁴ relativo a su maestro y antecesor, que Tales «[dijo] que el *principio* de las cosas que aparecen es el agua», y por tanto, la afirmación de la invocación por parte de Anaximandro es un sin sentido.

No nos hacemos cargo de llegar a ninguna resolución. Sin embargo creemos que no es improbable que el milesio haya utilizado la palabra *arché*; siempre y cuando entendamos que es imposible que, de haberla dicho, la haya dicho en el sentido en que la doxografía

38 Presocráticos I, fr. 74.

39 Del siglo IV-V d. C., escribió Recopilación de las opiniones de los filósofos, una obra basada en las Vetusta Placita, que se basaba, a su vez, en un resumen de la obra de Teofrasto.

40 Basada en la traducción de Conches, M., FeT, I, 3, p. 57. «Anaximandre [...] dit que l’origine (le principe) des êtres est l’infini.»

41 Simplicio: *On Aristotle’s Physics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1997, 150, 23-24.

42 Cfr. Calvo Martínez, T., art. cit., 26-27 y n. 9 y 10. Ahí se detalla la ambigüedad gramatical de DK 12 A 9, y explica de que manera la traducción del fragmento se puede inclinar para cualquiera de las dos posiciones. Cfr. KRS, por su parte en p. 65, supone que el texto de Hipólito está corrupto.

43 KRS, p. 165.

44 Cfr. Simplicio: *On Aristotle’s Physics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1997, 23, 21-29; DK 11 A 13, Presocráticos I, fr. 19.

peripatética entiende el ‘principio’, esto es que no es un sustrato material a partir del cual –por algunos procesos más o menos explicados- se formen la multiplicidad de las cosas.

Si ello queda claro tampoco hay demasiadas razones para negar tajantemente la posibilidad de que Anaximandro haya utilizado la palabra... Es poco más que un error de interpretación suponer que el *ápeiron* funciona como una especie de sustrato material indefinido o ilimitado –a la manera de Empédocles- del que se van formando las cosas. Así es como lo interpreta Aristóteles al decir que Anaximandro indica un principio ‘distinto de los cuatro elementos’.

Si bien también es improbable que utilizara ‘*arché*’ en el sentido semántico vulgarizado que aparece en Homero⁴⁵, por ejemplo, como ‘principio’ en tanto comienzo puramente cronológico o lógico. El apoyo a esto lo encontramos en algunos otros restos –reducidos a apenas un par de vocablos- que nos presentan al *ápeiron* como divinizado e inmortal⁴⁶ y por tanto como algo más que un mero comienzo cronológico cuya única relación con las cosas sea la de ser su antecedente.

Y aunque no podamos llegar a una conclusión satisfactoria –y sin que haga demasiada falta hacerlo-, creemos plausible suponer, sin embargo que, apareciera o no la palabra *arché* en el libro de Anaximandro, *ápeiron* o lo ‘sin fin’ tiene el sentido de funcionar como origen y rector de la *phýsis*, sin que por ello tenga relación con nada ‘material’. Puesto que sin esa clave, el sentido de todo su decir se vería súbitamente oscurecido y el concepto de *ápeiron* quedaría desencajado de toda dimensión e imposible de interpretar.

En cuanto al resto de la sentencia, las impugnaciones sobre la extensión real del fragmento son varias y de diversa índole. Remito al límpido resumen de Soares⁴⁷ sobre las distintas partes de la sentencia que aceptan los diversos comentaristas:

Por lo general se divide en dos el fragmento:

A) «a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad;»

B) «en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo.»

1. Para Diels y Kranz las dos frases forman una cita textual de Teofrasto a Anaximandro. A ellos se adhieren Jaeger, Kahn, Barnes, Guthrie y Conche.

2. Burnet impugnó la autenticidad de la primera parte del fragmento (A) y lo concideró una

45 *Il.* XXII, 116.

46 DK 12 B 3. Aristóteles, *Fis.*, III, 4, 203b10ss. Y DK 12 B 3: «Lo ‘sin fin’ que nunca envejece.»

47 Cfr. Soares, L.: *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*, Buenos aires, Biblios, 2002, p. 22-23. Lo que aquí presentamos es una síntesis de dicho resumen.

añadidura de Teofrasto. Le siguen Conford, Heidegger, Vlastos, Kirk, Raven y Schofield, Lloyd, Egges Lan y Juliá y Engmann.

3. Para Gigon solamente son propios de Anaximandro los conceptos de ‘según la necesidad’, ‘reparación’ e ‘injusticia’.

4. Guariglia se decanta porque la cita textual sea: «Hay generación para las cosas... se produce la destrucción, según la necesidad; pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo.»⁴⁸

No nos hace falta, por lo demás, a nosotros discriminar ciertas palabras o darle prioridad a algunas otras. Aceptamos en bloque la sentencia con sus dos partes, además del sentido originario de *ápeiron*, sin que por ello nos ocupemos de textualidades ni negar que pueda existir alguna intercalación de Teofrasto. Discutiremos por separado y en unidades cada uno de los elementos que lo componen para intentar deslindar toda interpretación peripatética.

En cuanto a las interpretaciones enteras del fragmento y el pensamiento Anaximandro –ya que la enumeración sería excesivamente larga si quisiéramos un mínimo de profundidad y los beneficios que obtendríamos ante tal inventario serían más bien escasos- hemos decidido remitir a la monografía de Lucas Soares que resume y sintetiza lípidamente las interpretaciones más significativas.⁴⁹

2.2.2. Elementos de la sentencia

El fragmento, de tal manera que pueda entenderse globalmente, puede y debe aislarse, como un mero método para el abordaje y posterior razonamiento, en elementos y conceptos que lo componen, antes de retomar, en la tercera parte del artículo, el sentido entero con el que trabajaremos y hablaremos con Anaximandro.

Nos ocuparemos de la sentencia en tanto, 1) *ápeiron*, 2) *tôn ónton*, 3) *génesis kai phtoràn*, 4) *katà tò chreón*, 5) *adikías*, 6) *chrónou táxin*

2.2.2.1 *Tò ápeiron* o lo ‘sin fin’.

La piedra de toque del fragmento. La interpretación de este apartado determina en gran medida la interpretación de todo el pensamiento de Anaximandro.

La razón por la cual hemos traducido *ápeiron* por lo ‘sin fin’ cuando tradicionalmente se traduce por ‘infinito’ o ‘ilimitado’; es para recalcar la manera en la novedad gramatical de la

⁴⁸ Para la bibliografía de cada autor, remito de nuevo a la monografía de Soares.

⁴⁹ Cfr. Soares, Lucas. op. cit., p. 24-29.

palabra. La extrañeza de lo que tendría que suponer colocar a un adjetivo, un artículo neutro que lo sustantivara. ‘Infinito’ está ya colocado en el imaginario occidental como un sustantivo más –suponiéndose, erróneamente, de que pueda conocerse su significado, aunque de ello nos ocuparemos más detenidamente en la tercera parte del trabajo- y rompe con la innovación lingüística que tendría que ser para un griego del s. VI a. C., hacer esta clase de construcciones. (De las diferencias, sutiles, entre ‘infinito’ y ‘sin fin’ hablaremos en la tercer parte del artículo).

Por su parte Anaximandro nos deja muy claro que lo ‘sin fin’ es un sustantivo en la medida en que «nunca envejece»⁵⁰. Aunque el hecho de tratarlo como sustantivo no significa, ni mucho menos, que pueda malinterpretarse, como viene siéndolo desde Aristóteles, como alguna sustancia material indefinida o algo parecido.

Ante esta confusión se nos impone –antes de detenernos en la palabra en sí- tener que decir algo sobre las interpretaciones que ha recibido a lo largo de la historia este concepto⁵¹, empezando sin duda por la propia interpretación aristotélica y peripatética.

i) Antes de abordar la tradicional –y que de hecho prácticamente se mantuvo vigente, salvo algunas ligeras variables, hasta los trabajos de Olof Gigon- y claramente errónea interpretación por parte del estagirita, nos vamos a detener –aunque sea sólo por mera exhaustividad-, en una atribución (que aunque dudosa), no deja de reflejar la manera en que se refleja el descarado anacronismo de Aristóteles a la hora de interpretar a los presocráticos.

Me refiero a la interpretación de *tò ápeiron* como lo intermedio entre dos elementos. En efecto a partir de los estudios de Khan⁵² se ha comenzado a iniciar un estudio a partir del señalamiento de ciertos textos (en concreto 9 pasajes) en la que Aristóteles, Teofrasto y Simplicio, señalan que ‘algunos’ –y por *algunos* Khan entiende que se refiere, entre otros, a Anaximandro- de los físicos nombraron a ‘lo intermedio’ (*tò metaxy*) entre los elementos como el *arché*.

Así en la *Física*, I 6, 189 b, encontramos:

«lo mismo que dicen los que afirman que el todo es una sola naturaleza ya se el agua, el fuego o un intermedio de estos.»

Y aunque la base para afirmar que se refiere a Anaximandro es más bien endeble, tomando

50 DK 12 B 2.

51 Se le puede llamar concepto siempre y cuando entendamos por ello simplemente una forma delimitada, esto es una cosa, sin llegar a ocuparnos aún de sí se trataba de algo material o abstracto, de algo concreto o puramente una idea, ya que dudamos francamente que para el milesio se le presentara esta disyuntiva.

52 Cfr. Kahn, Ch. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press, 1960, p. 44-46.

en cuenta que Aristóteles habla en otro sentido mucho más literal –y en cierta forma incompatible con esta descripción- en otros pasajes sobre el *arché* del milesio, por lo menos si existe una base que pueda resultar razonable en tanto que Simplicio si lo confirma textualmente:

«Algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales, el aire para Anaxímenes y Diógenes, lo intermedio para Anaximandro.»⁵³

Esto significaría que la clara imposibilidad de someter al *ápeiron* a las categorías principales y formas que Aristóteles había establecido para describir a los primeros que filosofaron, es decir, ante la imposibilidad de encontrar en Anaximandro una especie de substrato material fácilmente localizable –tal y como se hace con Tales y Anaxímenes o la desvirtuación de Heráclito-, el estagirita no tiene más remedio que hallar la manera de hacer cuadrar ‘lo indeterminado’ o ‘lo sin fin’ en alguna forma más o menos vaga de materialidad a parte de los sustratos elementales (tierra, agua, aire y fuego).

Como en otro pasaje dice textualmente que

«también los que proponen el aire, fuego o agua, o algo más denso que el fuego pero más sutil que el aire.»⁵⁴

Y aunque no existe una alusión textual de Aristóteles que diga –sin lugar a dudas- que en estos textos se refería a Anaximandro (con la excepción del pasaje de Simplicio), hay que dejar claro de qué manera esta interpretación del *ápeiron* es absolutamente equivocada.

Son razonables las objeciones contra Kahn, para pensar que en esos 9 pasajes –de los que hemos puesto tan sólo una muestra-, es posible que Aristóteles no esté pensando en el milesio⁵⁵. Principalmente porque en los fragmentos que sí menciona textualmente a Anaximandro parece atribuir otras características al *ápeiron* que no pueden cazar en forma alguna con la alusión a una especie de elemento intermedio; sin embargo resulta curioso y reseñable que el foco de las dos malinterpretaciones (porque la *segunda* interpretación del estagirita es igualmente errónea) estén inspiradas por el mismo malentendido.

En efecto, la otra vertiente a la que se apunta desde Aristóteles (o la única, si no se acepta la anterior), es en el sentido de que *tò ápeiron* es una especie de mezcla originaria a partir de lo cual los contrarios se separan:

«Por otro lado, algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir de lo cual se separan, como dice Anaximandro y cuantos afirman que [lo real] es uno y múltiple, como Empédocles; pues ellos

53 Cfr. Presocráticos I, fr. 108. (Ya que este testimonio no aparece en DK, dejamos la referencia: Simplicio: *On Aristotle's Physics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1997, 458).

54 Presocráticos I, fr. 112. Cfr. *Met.* I 7, 988a.

55 Para más sobre esta polémica, Cfr. Presocráticos I, p. 97, n. 49.

también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla.»⁵⁶

Y aunque en primera instancia esta interpretación –que ha pasado prácticamente por ser la más adecuada hasta los estudios filológicos del s. XX- no parecer hacer demasiada fuerza sobre lo que Anaximandro pudo haber querido decir, lo cierto es que hay una tendencia ilegítima, tanto en Aristóteles como en Teofrasto y Simplicio, de querer aparejar el discurso del milesio con las investigaciones ya plenamente físicas de Empédocles y de Anaxágoras⁵⁷, así como una concepción previa de concebir al *ápeiron* como un sustrato material indefinido – una especie de receptáculo platónico o materia prima-, que tenía la propiedad de contener en su ‘unidad’ –suponiendo ya que era uno-, la multiplicidad de las cosas.

Los problemas no son pocos: Aristóteles necesariamente quiere ver en Anaximandro un ‘investigador de la naturaleza’, alguien que se ocupe del estudio de la *phýsis* en tanto cosmogonía a partir de unos cuantos elementos o por lo menos de un *arché* que pueda equipararse a un sustrato material. Como se puede ver, es la misma anacrónica mirada que pudo haber inspirado la anterior interpretación errónea, que en el límite de la tensión teórica llega a concebir a ‘lo sin fin’ como una forma primitiva de la enunciación de la multiplicidad en potencia:

«Y esto es el Uno de Anaxágoras: mejor que el “todas las cosas juntas” (y que la mezcla de Empédocles y de Anaximandro, y que el modo de hablar de Demócrito) sería, por tanto, “estaban juntas todas las cosas en potencia, pero no en acto”.»⁵⁸

Por ello mismo resumamos diciendo que es un error más que grave pensar que *tò ápeiron* está por un sustrato material indefinido que a partir de ciertos movimientos y procesos –tales como el Odio y la Amistad en Empédocles o el *noûs* de Anaxágoras-, se va trayendo al acto todas y cada una de las cosas de la naturaleza que estaban encerradas en él, ni esa interpretación de Simplicio sobre la generación de los elementos del *ápeiron* por medio de un movimiento eterno que separa de sí a los cuatro elementos⁵⁹.

Por otro lado, si quisiéramos reproducir un catálogo de autores e interpretaciones modernas

56 Presocráticos I, fr. 117. DK 12 A 16. Fis. I 4, 187a.

57 En el caso de Anaximandro dice textualmente Aristóteles (DK 12 A 16; Fis. I, 4, 187a): «Algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir del cual se separan.» Alusión posiblemente a Anaxágoras y Anaximandro. Hay una clara ‘anaxoagorización’ de Anaximandro, tal y como dice Eggers Lan y Juliá en Presocráticos I, p. 104, n. 56. Todavía en Simplicio (DK 12 A 9) «[Anaximandro] piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras.» Sin embargo, este testimonio da una idea bastante desmitificada de *phýsis*, de la naturaleza; que nada tiene que ver con un ordenamiento ni la culpa y expiación de culpa, sino más bien por un proceso ya puramente automatizado de la naturaleza que creemos no se ajusta, de ninguna manera al fragmento que analizamos.

58 Presocráticos I, fr. 120. Met. XII 2, 1069b.

59 De ello nos ocuparemos más despacio cuando hablemos de ‘la generación y la destrucción’ Cfr. 2.2.2.3

sobre este asunto nos encontraríamos frente aun cuadro demasiado largo y poco útil para nuestro trabajo⁶⁰, simplemente cabe decir que aparte de las reformulaciones de las glosas peripatéticas de ver al *ápeiron* como la mezcla cualitativa de los objetos⁶¹, se empezó a postular –a partir de los trabajos de Olof Gigon⁶² y Johnatan Barnes⁶³- una forma de entender ‘lo sin fin’ que pretendía rescatar sus sentido más arcaico desde las interpretaciones cosmogónicas hesiódicas y las esporádicas apariciones del adjetivo (sin sustantivar) en unos cuantos versos homéricos⁶⁴.

Esto es: formar lo *ápeiron* (lo infinito, lo indeterminado, lo ilimitado, lo sin fin), como una forma espacial de infinitud. Es el espacio y lo la materia la que se haya indefinida en lo inmenso de las cosas.

Por otra parte, nada de su sentido se nos revela si únicamente hacemos una mera enumeración de interpretaciones del concepto, ya que lo único que hacemos es quedarnos en el mero discurso histórico. Quizá uno de los fragmentos más útiles para entender la importancia de este concepto es un testimonio –que aunque nada tiene que ver con la historicidad de Anaximandro ni dice nada sobre él-, es absolutamente indispensable para entender el concepto de ‘sin fin’ y para dejar mejor sentado de qué manera tenía que entenderlo el milesio –libre ya de substratos materiales ni de indefinidades espaciales-; me refiero al capítulo decimoséptimo del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles –que es quizá porque no es ocupa históricamente de Anaximandro ni de ningún filósofo anterior, que podamos confiar en la fidelidad del razonamiento del estagirita-, en donde trata sobre la polisemia de la locución ‘límite’ (*péras*), parte fundamental de la palabra ‘ilimitado’ o *ápeiron*:

«Se llama ‘límite’

1) *el extremo de cada cosa*, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo lo que forma parte de ella;

2) también *lo que constituye la forma (eídos) de una magnitud*, o de algo que posee magnitud;

3) y *el fin* de cada cosa (y éste es aquello hacia lo cual –y no aquello desde lo cual- tiene lugar el movimiento y la acción; si bien, a veces, se consideran límites ambos, aquello desde lo cual y aquello

⁶⁰ Quien quiera un resumen analítico y límpido al respecto, remito de nuevo al trabajo monográfico de Soares, L. op. cit. p. 72ss.

⁶¹ Tal y como se ve en Cfr. Gomperz, Th.: *Pensadores griegos*, vol. I, Barcelona, Herder, 2001, p. 93 o Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984, p. 92.

⁶² Cfr. Gigon, O.: *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1980, p. 89.

⁶³ Cfr. Barnes, J.: *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 50.

⁶⁴ Cfr. Presocráticos I, fr. 89-99. De ellos podemos rescatar un par como muestra: en *Odisea* XV, 79: «Antes de que se vayan por la tierra sin fin.» o en *Iliada*: XXIV, 776: «Gimió el pueblo incontable.»

hacia lo cual, es decir, aquello-para-lo-cual);

4) también *la entidad*, es decir, *la esencia de cada cosa*: ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa.

De modo que resulta obvio que ‘límite’ se dice en todos los sentidos que se dice ‘principio’, y en más aún, ya que el principio es un tipo de límite, pero no todo límite es un principio.»⁶⁵

Y aunque quepa hacer muchas y muy variadas especulaciones sobre qué grado de evolución pudo haber tenido el vocablo entre los 250 años que median entre Anaximandro y Aristóteles –y aún tener cuidado de no atribuir ningún término esencialmente aristotélico (tal como *ousía* o entidad) al milesio-, no puede haber duda que siguiendo esta pista nos encontramos en una posición más adecuada que las interpretaciones históricas.

Sin embargo, aunque no creamos que el límite puede constituir la ‘entidad’ de la cosa, no cabe duda que no puede ser una mera frontera del ámbito geométrico o geográfico, sino que tiene qué ver con la formación de la cosa en tanto que cosa sea y es el lugar a partir del cual se puede hablar de la cosa y predicar sobre ella.

El hecho de que Anaximandro haga surgir las cosas (*tôn ónton*) justamente de un concepto que crece de toda forma –ya figura, ya *eídos*, ya límite- es la prueba más límpida de razonamiento que nos habla de la auténtica fundación de la filosofía. Si por un lado, tal y como apunta Gigon, el pensamiento de Anaximandro tiene que ver mucho con las cosmogonías mitológicas, lo cierto es que su relación está más cercana en otros puntos como en el ordenamiento del tiempo y la reparación de la injusticia... *Tò ápeiron*, al ser él mismo sin principio ni fin –esto es sin límites- sólo puede ser la causa y fin del resto de las cosas delimitadas.

Y aunque esto parezca imponer un sentido de substrato material, debemos recordar que es francamente improbable que el milesio haya supuesto que el reino del *lógos*-palabra, lenguaje y razón (todo al mismo tiempo) y el reino de las cosas, objetos y seres, fuesen dos cosas separadas⁶⁶.

Por tanto ‘cosa limitada’ se dice tanto de lo que hoy denominamos objetos físicos como de las ideas o incluso de las palabras. Cuando las cosas se les retiran esos límites y se hayan sumidas en lo sin fin, abierto y sin diferencia, ni sustancia, ni ángulo, ni separación de significados ni signos: entonces se podría decir que es la homonimia absoluta: el nombre común de las cosas y las palabras todas.

65 *Met.* V 17, 1022a, 4ss

66 Cfr. el fragmento del poema de Parménides, DK 28 B 3: (*tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*) «Pues lo mismo es concebir que ser.»

Ahora bien, nos queda tratar un par de cuestiones que también se desprenden de un par de supuestos fragmentos –que se componen poco más de cuatro palabras sueltas- referidos al *ápeiron* que Anaximandro llamó –según Aristóteles- «divino e imperecedero»⁶⁷ que es bastante probable, así como (cosa más discutible) ‘omniabarcante’ y ‘omnirector’.

El pasaje aristotélico en cuestión dice:

«Por lo que, según venimos diciendo, ellos piensan que no hay principio de este principio, sino que él mismo lo es de todos los demás y que *lo abarca todo y todo lo gobierna*, como afirman cuantos no establecen fuera de lo infinito otras causas como el Pensamiento o la Amistad; y piensan que esto es lo divino pues es inmortal e imperecedero, como afirman Anaximandro y la mayoría de los filósofos de la naturaleza.»⁶⁸

Más allá de la mera impugnación o imposibilidad de que Anaximandro hubiese podido considerar dar al *ápeiron* alguna forma de gobierno sobre las cosas, lo que haremos aquí será más bien considerar qué tipo de gobierno, en caso de haberlo, podría surgir desde él.

El problema no es pequeño en tanto se puede –tal y como aparece en *Presocráticos* I, fr. 184- dar la categoría de fragmentos tanto a «lo abarca todo y todo lo gobierna» como a «divino» e «imperecedero»; y no pocos ni extrañas relaciones surgirían entre un concepto omnigoberante y los conceptos de injusticia y ordenamientos del tiempo⁶⁹.

Esto es: que si el *ápeiron* gobierna, ¿qué es lo que hace y cómo gobierna si, a pesar de todo, quien dicta y da límites a las cosas no es él sino la reparación de la injusticia según los decretos del tiempo? ¿Qué clase de potestad ejerce sobre las cosas?

A pesar de que *KRS*⁷⁰ sugiere que la expresión «divino» apunta hacia una acción intencionada por parte del *ápeiron* –esto es, que gobierna y actúa activa y positivamente sobre las cosas- no podemos sino sospechar de una anaxagorización –de dotar de una especie de Inteligencia (*noûs*)- del principio puramente indeterminado.

No hace falta, repito, renegar de las textualidades, sino de descubrir su posible sentido. Y ante el más leve de los razonamientos no podemos sino darnos cuenta que el gobierno no puede tratarse de una acción positiva y rectora sobre las cosas, ya que *tò ápeiron* no son las cosas mismas, sino su principio –entendido no cosmogónicamente, sino ontológicamente- ni es él quién por decreto o voluntad las hace y les da su límite:

Si el *ápeiron* gobierna lo hace sólo en la medida en que engloba todas las cosas: las limita

67 *Presocráticos* I, fr. 129. DK 12 B 3

68 *Fis.* III 4, 203b 10ss.

69 Cfr. 2.2.2.5 y 2.2.2.6 respectivamente.

70 Cfr. *KRS*, p. 175.

–las contiene, si puede decirse–, ya que en tanto que sin principio ni fin, lo Ilimitado constituye un principio. En resumen (y citando a Olof Gigon)

«El concepto de lo Ilimitado es un límite»⁷¹.

En ese sentido –el de ser límite último de las cosas limitadas– ciertamente se podría decir que ejerce alguna forma de gobierno –una política del límite– que somete a todas las cosas y contiene fuera de él a todos los seres (manteniéndoles en sí mismos y constituyéndolos), pero su gobierno únicamente es en sentido metafísico –esto es, en lo que concierne a todo lo que está fuera de la *phýsis*– y no es él quien establece los límites positivos, sino –tal y como pasamos a estudiar más adelante– la Injusticia y el Ordenamiento (decreto) del tiempo y su sucesión.

2.2.2.2 *Tôn ónton* o ‘las cosas que son’.

La aparición de *tôn ónton* en el fragmento no deja de ser significativa para la novedad que representa esta nueva forma de hacerse cargo de la explicación –medición– del mundo (la filosofía). Particularmente debido a que esta frase (‘las cosas que son’ o ‘todas las cosas que son’) se continúa la labor que ya había comenzado Tales de Mileto: la reducción de la multiplicidad de la naturaleza a una sola forma, a un solo conjunto que acepta una explicación única⁷².

Y aunque no podamos hablar de un mismo proceso que pueda involucrar una semejanza entre Tales y Anaximandro en cuanto a la generación de las cosas –ya que Tales señala a un elemento que está ya dentro de la Naturaleza para dar cuenta del resto de los objetos–, resulta significativo que ambos ya tomen a la *phýsis* como una totalidad de la que se puede hablar. Anaximandro la designa con esa frase: *tôn ónton*, la Realidad del cosmos:

«Tenemos aquí una expresión que se usó un tanto comúnmente, incluso en posteriores tiempos, para designar los bienes domésticos y lo que es propiedad de una persona; en el lenguaje filosófico se amplía ahora su alcance hasta abarcar todo lo que encuentra en el mundo la percepción humana.»⁷³

Y aunque no nos entretengamos en matizar demasiado a Jeager –ya que hace intervenir un concepto tan problemático como es ‘la percepción humana’–, lo útil de esta revelación es que pone sobre la mesa una forma especial de relación entre *tôn ónton* y las cosas; a saber, la de un patrimonio, la de una pertenencia, la de un límite circunscrito a un ámbito doméstico.

Lo absolutamente novedoso, pues, en los naturalistas milesios, es la voluntad de reducir a

71 Gigon, Olof. op. cit., p. 86.

72 Cfr. Presocráticos I, fr. 18. DK 11 A 12.

73 *Teología*, p. 25. Cfr. igualmente la n. 2 al cap. II de la misma obra.

‘las cosas’ a una ‘totalidad’ y explicarlas a partir de un puñado de conceptos⁷⁴. Esto es, que de alguna manera u otra son capaces de concebir un régimen de sometimiento de las cosas a un único dueño y una única potestad o proceso.

Y ante la pregunta: ¿Quién es el dueño y propietario de ‘todas las cosas’? ¿Quién es el que puede llegar a englobar y abarcar la totalidad de los seres en sí mismo? Es Naturaleza, claro está.

Phýsis es quién convoca a su alrededor a las cosas a desarrollarse: es ella, que sin llegar a personificar, se puede ver claramente delimitando y procesando las cosas dentro de sí misma. Es ella quien tiene la potestad del proceso de la generación y destrucción; y es a ella a quien todos los esfuerzos de descubrimiento van encaminados por parte de los filósofos. Es a la Naturaleza a quien –si es verdad que Anaximandro se dedicó a medir el mundo tal y como nos lo cuentan sus testimonios como geógrafo y experimentador-, pretende captar en su fragmento...

2.2.2.3 *Génesis kai phthoràn*, o ‘generación y destrucción’

Tal y cómo aparece en el fragmento *DK 12 B 1*, el concepto que nos ocupa está de la siguiente manera:

«Ahora bien, a partir de dónde hay generación par las cosas, hacia allí se produce también la destrucción...»

Esto quiere decir que del *ápeiron* las cosas se generan y en el *ápeiron* las cosas se destruyen. Tal y cómo decía Aristóteles⁷⁵, lo ilimitado tiene que constituir el mejor de los límites tanto en lo que se refiera al principio como al fin.

Ahora bien, queda la duda ante la especulación de cómo se lograría este proceso y si las interpretaciones peripatéticas al respecto pueden ayudarnos en algo para arrojar algo de luz sobre la manera en que *tà ónta* se crean y se destruyen. Para ello repasemos rápidamente los fragmentos más significativos que nos hablan en ese sentido:

1) *DK 12 A 6* «Por otro lado, algunos piensan que las contrariedades están en lo uno a partir de cual se separan, como dice Anaximandro y cuantos...»⁷⁶

⁷⁴ Y aunque pueda parecer chocante que, ciertamente, decir ‘todas las cosas’ sea una reducción de una forma más general de decir ‘cosas’ –ya que para cualquier lógico no habría forma más absoluta e irrestringida de ‘cosas’ que decir ‘todas las cosas’-, lo cierto es que, entendiéndose en tanto que ‘cosas’ es un vocablo puramente indeterminado en relación a su cuantía –ilimitado y sin fin-, cuando se dice ‘todas las cosas’ –o incluso peor: ‘todas las cosas que son’- se establece ya un límite y por tanto se da finitud a las ‘cosas’ y por tanto se reduce: se crea la totalidad como límite que se impone sobre lo indeterminado. Cfr. 3.2.

⁷⁵ Cfr. *Met.* V 17.

⁷⁶ Presocráticos I, fr. 117; *Fís.* I 4, 187a.

2) DK 12 A 9a «Y escribe en la ‘Historia de los Físicos’ así: “si se lo concibe de ese modo parecería que piensa que los principios materiales son infinitos, mientras que la causa del movimiento y de la generación es única, como se ha dicho.”»⁷⁷

3) DK 12 A 9 «[Anaximandro] piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento, sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno.»⁷⁸

4) «Las demás se engendran por condensación y rarefacción; aunque en cuanto a Anaximandro, como él [Aristóteles] dice, no piensa que se engendren así, sino por separación de lo infinito.»⁷⁹

Hay que señalar ante todo que más allá de que la teoría del ‘movimiento eterno’ sea una interpretación puramente aristotélica –y que no haya ningún fragmento que apunte en ese sentido–, los vocablos tanto de ‘movimiento’ (*kinesis*) como ‘eterno’ (*aídios*) son absolutamente ajenos al mundo de los naturalistas milesios. Aún así, intentemos ver el sentido que conlleva este razonamiento:

Para KRS⁸⁰ tanto Aristóteles como Teofrasto vienen a suponer la existencia de ese movimiento eterno en tanto que algunos monistas –Anaxímenes, p. e.- no dieron causa eficiente alguna (en sentido peripatético) que explicara la cosmogénesis más allá del proceso dado. Por ello resultaba necesario suponer una suerte de movimiento eterno e incausado del *ápeiron* que separara todas las cosas, esto es, que las creara.

Esta interpretación ha pasado varios exámenes y se tiene como una interpretación probable de la forma en que Anaximandro pudo haber concebido la génesis y destrucción; tanto es así que Conches⁸¹ divide en dos grupos la serie de comentarios y suposiciones alrededor de este concepto: por un lado los mecanisistas y por otro los vitalistas.

Las interpretaciones mecanisistas enunciarían una especie de principio externo de ‘lo sin fin’ que al ponerlo en movimiento, va separando cada uno de los elementos materiales y contrarios del cosmos. Frente a estos, los vitalistas enuncian que el movimiento es propio y constitutivo de lo Ilimitado de manera que es él quien desde sí mismo –en tanto que divino y omnirector- genera las cosas sin ayuda de nada exterior.

Aunque no cabe duda que hay una inquietud válida en intentar penetrar en el proceso que

⁷⁷ Presocráticos I, fr. 118; Simplicio, op. cit. 154, 14-13. Es, según parece, una cita textual a la ‘Historia de los físicos’ –u ‘Opiniones de los Físicos’- de Teofrasto en donde especula, como tradicionalmente se ha hecho con la generación a partir del movimiento eterno... ya que para cualquier peripatético no bastaba únicamente con una causa material –ya que suponían que lo Ilimitado, necesariamente, era un substrato material-, sino que requerían una causa eficiente –un motor que pusiera en movimiento al *arché* material-, lo que hace necesario introducir el ‘movimiento eterno’, cosa que le lleva a comparar a Anaximandro con Anaxágoras (de nuevo).

⁷⁸ Presocráticos I, fr. 121. Simplicio, op. cit., 24, 23-25.

⁷⁹ Presocráticos I, fr. 125. Simplicio, op. cit., 149.

⁸⁰ Cfr. KRS, p. 191.

⁸¹ Cfr. FeT, p. 139

se pone en marcha desde el *ápeiron*, lo cierto es que la interpretación aristotélica vuelve a poner sobre la mesa el error capital de todo su sistema: es decir, volver a suponer que el *ápeiron* es una suerte de substrato material que se ve sometido a una suerte de movimiento restringido –esto es, movimiento material- y que girando sobre sí mismo va generando los objetos a partir de su separación.

Eso sin contar con que la aceptación de esta propuesta dejaría, si no excluido, sí súbitamente empequeñecido el posible sentido de la segunda parte del fragmento en donde se nos habla de los términos de ‘injusticia’ y ‘ordenamiento del tiempo’ (que pasamos a analizar en seguida), y que ante el movimiento eterno no tendrían sino una función meramente accesoria y de poco peso en la generación y destrucción.

Sin embargo, no cabe duda que el razonamiento aristotélico es acertado en tanto que dice que la producción de las cosas se produce a través de una ‘separación’ –si entendemos esto, no como una separación de objetos materiales de lo Indefinido, sino como una mera imposición de un límite (*péras*) sobre lo Ilimitado.

Es este límite, como iremos viendo más adelante, el que se convierte en el concepto clave de la cosmogonía de Anaximandro y quizá, en el concepto fundamental en el que se apoya toda abstracción filosófica y producción de Realidades.

En cuanto a las palabras propiamente de *génesis kai phthoràn*, las observaciones de Seligman⁸² son sumamente interesantes en la medida en que demuestra que la palabra *phthoràn* no se empezó a utilizar antes de Herodoto y solamente ingresó a la filosofía presocrática de mano de los atomistas –mucho tiempo después de Anaximandro-, y si a ello agregamos el hecho de que la palabra ya fue usada en forma técnica a partir de Platón y Aristóteles, convirtiéndose en un par común⁸³, hace a estos dos vocablos especialmente sospechosos de ser un agregado peripatético. Situación que vendría a reforzar la sensación de que Anaximandro jamás se ocupó propiamente de la *phýsis* entendida como generación de los seres materiales.

2.2.2.4 *Katà tò chreón*, o ‘según la necesidad’

Tal y como aparece en el 12 B 1 de *DK*, esta expresión se lee:

«...hacia allí se produce también la destrucción, *según la necesidad*; en efecto...»

82 Cfr. Seligman, P.: *The apeiron of Anaximander. A study in the Origin and function of metaphysical ideas*, London, Anthole Press, 1962, p. 67-68.

83 Como el trabajo de Aristóteles con el mismo nombre: *Perí génesis kai phthoràs, De la generación y corrupción*.

Aunque esta frase en sí no comporta forma alguna de concepto, su importancia es capital, ya que lo que hace es señalar e indicar el sentido al que todo el fragmento se encamina en enunciar: apunta a un proceso que se da con la característica especial –y no poco importante– de ‘necesario’.

‘Según la necesidad’... así es como el proceso de la cosmogénesis se da. No por el árbitro alguno o capricho de alguna soberanía –sea del *ápeiron*, de algún Dios o de la personificación de ‘injusticia’, ‘naturaleza’ o de cualquier otra fuerza–, sino que se da por el propio orden necesario que subyace dentro del devenir del propio proceso.

Lo que está haciendo con esta frase es apuntar a dos nociones fundamentales, no únicamente para la formación de la filosofía presocrática o filosofía en general, sino básicas para toda forma constitutiva del discurso científico: *kósmos* y *phýsis*.

Son estas dos nociones a las que se alude con la frase y a las que, de alguna manera u otra, el fragmento entero está aludiendo –y es en ese mismo sentido en el que, claramente, se puede ya hablar de filosofía plena en Anaximandro.

Y aunque posteriormente pasemos a matizar los aspectos que en los que el milesio se aparta ligeramente del sentido meramente científico –o, si se quiere, que se vuelve sobre él para desdoblado y abordarlo desde una manera radicalmente distinta a lo que entendemos, hoy por hoy, como ciencia–, vale la pena que nos detengamos un momento en los significados propios de estas dos palabras.

1) Sobre *kósmos*, cuya traducción más simplificada suele ser ‘orden’, lo cierto es que hay numerosas referencias en la literatura antigua que nos pueden ayudar a descifrar su sentido arcaico⁸⁴: por un lado *kósmos* significaba ‘adorno’, ‘aderezo’, ‘belleza’, etc. y por el otro ‘orden’, ‘buena disposición’, ‘ordenación adecuada’. Esto es, que no significaba simple y sencillamente orden –que podría llegar a ser interpretado como una mera sucesión u ordinalidad–, sino que dentro de sí conllevaba el sentido de una ordenación que implicaba una valoración, ya fuera estética, ya práctica, ya política: se trataba del orden adecuado.

2) Aunque ya nos hemos ocupado bastante de la *Phýsis* tangencialmente a lo largo del trabajo, merece la pena detenerse en su sentido particular y la manera en que va evolucionando de ser un vocablo arcaico a formar una parte primordial dentro del desarrollo de la ciencia. Están muchos especialistas de acuerdo⁸⁵ en que *phýsis* es un vocablo que se refiere a una noción de proceso y desarrollo. El aspecto fundamental de la palabra podría

84 Cfr. Calvo Martínez, Tomás. art. cit. p. 27ss

85 Cfr. Calvo Martínez, Tomás, art. cit. p. 24ss; *Teología*, p. 25; FeT, p. 79ss: «Le sens ancien de la racine φῦ- est ‘croître’, ‘pousser’, spécialement en parlant de la végétation.»

referirse al crecimiento de las plantas, a la evolución y avance de los objetos de la naturaleza y su transformación y devenir.

Es en la raíz de estas dos palabras en la que se asienta toda la posibilidad de un discurso científico –son estas palabras y su popularización en el pensamiento filosófico arcaico, las que han permitido el surgimiento de las formas científicas- que se necesitan mutuamente para funcionar: la elucidación de la *phýsis* es siempre la elucidación de un orden adecuado, y no ha *kósmos* alguno que no se encuentre reflejado en los procesos de la *phýsis*.

Y aunque ello no significa que Anaximandro se haya ocupado ‘científicamente’ –tal y como entendemos el vocablo hoy día- de la naturaleza, sí podemos ver que apunta, con esta relación dada por necesidad, al desarrollo de este par de conceptos.

Una de las cosas más llamativas del fragmento es lo que apunta Kahn respecto de la frase que aquí tratamos y su relación para con la necesidad y el sentido político que podría estar enunciado en lo que, aparentemente es pura disquisición de la naturaleza:

«La primera cláusula del texto forma un equilibrio simétrico a lo que sigue: *katà tò chreón* es claramente respondido por *katà tèn tou chrónou táxin*: y bajo toda apariencia, la *génesis* y *phthorá* del primer miembro debe de alguna forma corresponder a la *dike* y *adikía* del segundo.»⁸⁶

Por ello se puede ver claramente que lo que hace el milesio no es propiamente *phisikoi historías*, tal y como la entiende Aristóteles, sino que pareciera que es perfectamente conciente de un momento súbito de la mirada que abarca, necesariamente, un aspecto puramente político. Anaximandro no se mueve en la *phýsis* inconsciente de Anaxágoras, no hay mecanicismo en él –aunque no por ello se rastree forma alguna de animismo, vitalismo o personificación de los procesos-, sino una suerte de percepción de que la necesidad y el *kósmos* no son algo puramente teórico, algo que se revele de sí mismo a la mirada, sino que entraña un sentido político imposible de dejar de lado.

2.2.2.5 *Adikías* o ‘injusticia’.

Tomamos este concepto como la pieza clave para la interpretación de toda la segunda parte del fragmento:

«...en efecto, [las cosas] pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo.»

En esta segunda frase es en donde se concentra la mayor importancia en lo que se refiere al proceso metafísico que encierra el devenir del mundo a partir del *ápeiron* –parte absolutamente descuidada por las interpretaciones aristotélicas al no cazar con su noción de

86 Khan, Ch. , op. cit., p 177.

‘investigación de la naturaleza’. Es en la llamada ‘doctrina de *adikía*’ en dónde se puede ver hasta qué punto para Anaximandro ciencia –observación natural- y política –la puesta en común de los poderes de las cosas (*tôn ontón*)- son exactamente lo mismo.

Más allá de la malograda interpretación órfica (de Nietzsche y Rohde) de este pasaje, en la que decían que Anaximandro suponía que la sola existencia individual de los seres eran injustas en la medida en que eran una forma de apostasía y negación de la unidad primordial del *ápeiron*⁸⁷, el sentido de la ‘injusticia’ tiene que ser otro.

Para Anaximandro el mundo y su *kósmos* tienen un orden adecuado que está en constante pugna. En ese sentido se encuentra mucho más cerca de Heráclito que de cualquier otro presocrático⁸⁸. La debacle entre las cosas se sucede y es únicamente a partir de esta noción de Justicia-cosmológica que se restituyen y permiten la generación de las cosas; esto es, permiten la continuación del mundo.

Tal y como sugiere Seligman⁸⁹, la injusticia –al igual que en Heráclito- se refiere a las cosas en tanto contrarios⁹⁰; es decir, en la observación de la naturaleza media el poder y la lucha que se resuelve en la desaparición y generación de las cosas. Lo seco y lo húmedo combaten en la generación de estuarios y playas, inviernos y veranos serán el combate de lo frío y lo caliente; etc., y son entre estas cosas en la que la justicia (el tribunal) interviene.

La *tísis* (o culpa) que pagan las cosas es la infracción (¿de ciertas medidas tal y cómo sugiere Heráclito?) a esta justicia⁹¹ tal y como dice Kahn: «El crimen [ente las cosas] establece una deuda que la parte culpable debe ‘pagar’.»⁹²

2.2.2.6 *Chrónou táxin* o ‘el decreto del tiempo’.

«...pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento (decreto) del

⁸⁷ Interpretación que se vio súbitamente malograda cuando Diels sacó a la luz –de los mejores manuscritos de Simplicio- la palabra *allélois* (‘recíprocamente’) que venía a dar el sentido de que la injusticia no se cometía desde las cosas contra el *ápeiron*; sino entre las mismas diferencias entre los objetos que los unos a los otros se pagaban justa retribución. Cfr. Soares, Lucas, op. cit. p. 25. Cfr. Teología, p. 41.

⁸⁸ Una conexión nada arbitraria si leemos, p. e., el fragmento del efesio DK 22 B 94 (en Presocráticos I, fr. 610-611) que nos transmite Plutarco: «El sol no traspasará sus medidas, si no, las Erinias, asistentes de *Dike*, lo descubrirían.»

⁸⁹ Cfr. Seligman, Paul. op. cit., p. 73ss.

⁹⁰ Basándose en los restos doxográficos que ya comentamos (Cfr. 2.2.2.1) sobre la separación de los contrarios de *ápeiron*: «Consequently it seems likely that the doctrine refers also, if not primarily, to the natural contraries of hot and cold: not only individual things pass away, but the cosmic opposites themselves encroach upon one another and must eventually come to grief.» Cfr. Ídem.

⁹¹ Cfr. Teología, n. 59 al cap. II, p. 209.

⁹² Cfr. Kahn, Ch. H. op. cit., p. 179. De ahí que la tesis fundamental de Cfr. Soares op. cit. sea acertada al hacer ver la influencia de las nociones de esta doctrina –y acaso de sus fuentes- sobre la tragedia griega y en particular en la Antígona de Sófocles.

tiempo.»

Ante el tiempo quedan las muy justificadas dudas de si se trata de 1) un tiempo personificado en la forma del juez que dicta sentencia y 2) si sea la sentencia, decreto orden o asignación se puede entender como una mera sucesión temporal o si, en cambio, comporta alguna forma de acción positiva por parte del *kósmos* mismos sobre la cosa.

Respecto de 1) Jaeger y *KRS*⁹³, son más o menos explícitos en conceder a *chrónou* una cierta personalización en la medida en que funciona como un tribunal y juez, basándose en el fragmento de Solón que dice que: «Podría testificar a mi favor, en el tribunal del Tiempo, la gran madre de las divinidades Olímpicas, la negra Tierra...»⁹⁴ Esto significa que el tiempo es una forma de potestad –a medio camino entre Crono y un tiempo entendido como mera sucesión- que conserva para sí el poder de restablecer el pago de culpas de las cosas:

«Es la inevitabilidad de la retribución la que, aquí y en otras partes, recalca una y otra vez Solón; de un modo semejante, podemos inferir, debe la injusticia en Anaximandro ser inevitablemente castigada más pronto o más tarde –pero, en esta caso, los periodos deban ser supervisados y fijados adecuadamente en cada caso.»⁹⁵

Y aunque cabe dudar del grado en que realmente Anaximandro diese potestad al tiempo de regir y gobernar –ya que el aspecto central de toda esta segunda parte del fragmento es, sin lugar a dudas, la concepción de ‘injusticia’-, lo que tiene que quedar más o menos asentado es ver cómo el Tiempo es, más que el regidor del orden cosmogónico, su manifestación, el lugar en donde se ve el pago justo y retributivo que se produce entre las cosas.

Por tanto hay que matizar a Jaeger en la fe que vuelca sobre el fragmento de Solón, ya que cree que es el Tiempo el que «descubrirá y vengará todo acto de injusticia, incluso sin la cooperación humana.»⁹⁶ En tanto que es una forma de justicia la que media entre la sentencia y su ejecución de la que el tiempo es únicamente una especie de verdugo.

2) Esto que ya venimos comentando nos viene a apuntar el sentido que dice que es francamente improbable que el decreto/asignación/ordenamiento (*táxis*) del tiempo sea una mera sucesión ordenada, sino que comporta una cierta noción política de justicia, de orden y aún de ética.

El hecho de que los contrarios surjan y perezcan según una reacción que el Tiempo nos muestra es lo que ha lugar al *kósmos* haciendo que todo guarde el equilibrio adecuado que

93 Cfr. *Teología*, p. 41 y *KRS*, p. 182.

94 Solón, fr. 24, ed. Diehl. Citado de Ídem.

95 Ídem.

96 *Teología*, p. 41.

gobierna a la vez que permite ya hablar de una *phýsis* en la medida en que las cosas limitadas se sumergen en una debacle que las soporta en la pluralidad antes de verse sumidas de nuevo en el *arché*, en el *ápeiron*.

Ello implica, como acertadamente añade Jaeger⁹⁷ que política y *kósmos* se fusionaban en el solo concepto teórico y metafísico del límite.

3. *Hablando con Anaximandro*

Una vez que las cuestiones históricas han sido más o menos puntualizadas, no podemos detenernos ahí, sino llegar al fondo de la tarea de la filosofía y ello implica el abordaje directo de la sentencia: escucharla y ver qué sigue haciendo sobre el mundo, en otras palabras, hablar con Anaximandro y dejar que su fragmento circule libre por occidente de tal manera que –si según la Historia ayudó a fundarlo, ahora, con el mero ejercicio de su *lógos*- nos ayude a demostrar que quizá no está tan hecho como se pensaría.

3.1 *Innovación. Fundación de la metafísica.*

Si queremos ver la manera en que Anaximandro se escapa a esa noción de *investigación de la naturaleza* que da Teofrasto indistintamente, como un membrete, a la totalidad –excepto quizá a los eleatas- de los presocráticos, tenemos que entender la medida en que el fragmento apunta, no ya a la naturaleza y sus cosas, sino a algo que está *fuera de ella*⁹⁸.

Tal y como anuncia Jaeger de forma bastante simple: «En esta filosofía de la naturaleza hemos encontrado, pues, funcionando mano a mano la teología, la teogonía y la teodicea.»⁹⁹ Toda cosmogonía tiene un ingrediente que la separa de la naturaleza, que la hace colindar con aquello que está –necesariamente- fuera del mundo. Sin este ingrediente el mundo, como tal, la constitución finita del mundo (tan necesaria para esa inquietud medirlo) sería imposible. El mundo se perdería entre las cosas dadas sin fin. Y esta especulación sobre lo Uno, no puede ser naturaleza¹⁰⁰. Por tanto, lo único que podríamos llamar propiamente física en los presocráticos, sería el estudio del movimiento que sobreviene a partir del uno (o varios)

97 Ídem: «Era aquella una edad en que se estaba haciendo de la idea de justicia la base sobre la cual debían edificarse el estado y la sociedad; no se veía en ella una pura convención, sino una norma realmente inmanente en la realidad misma.»

98 Digo fuera de ella por no incitar equívocos con por encima o más allá de ella... quizá, como veremos más adelante, la expresión más adecuada –para Anaximandro por lo menos- sería entre ella.

99 *Teología*, p. 42.

100 Cfr. *Fis.* I 2, 185b 25: «El investigar si lo que-es es uno e inmóvil no es investigar sobre la naturaleza.»

principio(s).

En ese sentido, aparte de las descripciones geográficas tanto por parte de Tales como de Anaximandro –posición y forma de la tierra y demás especulaciones meteorológicas-, no es sino en Anaxímenes en el que se puede hablar ya propiamente de un movimiento puramente físico –con su teoría de la condensación y rarefacción de un principio (elemento) que ya estaba presente en la naturaleza.

Tanto Tales de Mileto¹⁰¹ como Anaximandro, hacen que el movimiento del principio –reconociendo, un poco a fuerza, una cierta noción de principio tanto para el agua en Tales, como el *ápeiron* de Anaximandro-, esté dado desde fuera de la *phýsis*, esto es desde una acción fuera de la propia Naturaleza. Desde un *kósmos* que la limita y le da sus ordenes y proporciones adecuadas¹⁰². Es este movimiento con cierta cadencia, con cierta armonía –no un mero movimiento mecánico como en Anaxímenes o Anaxágoras- el que parece echar de menos Sócrates en el famoso pasaje del *Fedón* en el que habla justamente de la ‘investigación de la naturaleza’:

«Cuando era joven, Cebes, me apasionaba extraordinariamente por esa clase de sabiduría que llaman ‘investigación de la naturaleza’ (*peri phýseos historia*). Me parecía magnífico, en efecto, saber las causas de cada cosa [...]. Y así concluí por considerarme absolutamente carente de dotes para este tipo de investigación: incluso, respecto de las cosas que antes sabía de forma precisa –al menos según me parecía a mí, y también a otros- quedé completamente enceguecido por causa de este examen, de modo tal que desaprendí hasta esas cosas que antes creía conocer. [...] En cierta ocasión, escuché a alguien que leía algo de un libro que era de Anaxágoras, según dijo, y en donde se afirmaba que un Intelecto (*noûs*) es el ordenador y causante de todas las cosas. Me regocijé entonces con tal causa [...] ya que, si esto era así, pensaba, el Intelecto ordenador ordenaría todas las cosas y dispondría también cada una del modo que fuera mejor. Y bien, amigos, mi maravillosa esperanza se esfumó y tuve que despedirme de ella, porque, al avanzar en la lectura, me encontré con un hombre que no hacía intervenir en absoluto el intelecto y que no daba causa alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que la imputaba al aire, al éter y al agua, y a otras muchas cosas insólitas.»¹⁰³

Lo que Sócrates-Platón añora es, sin duda, una metafísica estética y política que dicte desde el centro mismo de su teoría, el buen devenir cosmológico –que se le de *lógos* al

101 DK 11 A 2, Presocráticos I, fr. 24: «Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí también quizá que Tales haya pensado que todo está lleno de dioses.»

102 Cabe recordar aquí la primera significación dentro de la polisemia de ‘límite’ que nos cuenta Aristóteles en *Met.* V 17: «el extremo de cada cosa, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo lo que forma parte de ella.»

103 Platón, *Fedón*, 96a-d y 97bss. DK 59 A 47. Presocráticos II, fr. 666. El motivo de la desilusión socrática nos la explica Aristóteles en *Met.* I 4, 985a: «Anaxágoras se sirve del Intelecto como de una máquina teatral para la formación del cosmos; y cuando se halla en dificultades para explicar la causa de algo que existe, lo empuja para que intervenga.»

kósmos- y manifieste el buen orden y adecuada proporción dando las razones para el devenir de todas las cosas.

Como ya hemos visto antes, Anaximandro –y también en gran medida, los pitagóricos, Heráclito y los eleatas- lo que hacen es entregar a la naturaleza a un orden metafísico – regulador de la propia *phýsis* desde algún lugar límite- en donde no hay mezclas ni elementos ni primordios atómicos u homeomerías que trabajen a ciegas a las voluntades de un orden mecánico y sin razón. Para Anaximandro funciona según la justicia, Tales por medio de las almas, el *lógos*-fuego-guerra para Heráclito y número-proporción-armonía en los pitagóricos. Es este movimiento el que nos interesa aclarar. Es esta la verdadera función de la metafísica¹⁰⁴ y es ante ella que Anaximandro se nos aparece con su *arché* y su justicia. Eso es de lo que nos habla: no de la naturaleza, sino de su límite justo: del lugar a partir del cual sólo está lo Uno.

3.2 ‘Sin fin’ e ‘Infinito’

Es posible que hubiese parecido poco más que un simple capricho el haberme empeñado en la traducción del fragmento¹⁰⁵ en utilizar ‘*lo sin fin*’ en lugar de los ya tradicionales ‘Infinito’ o ‘Ilimitado’. El sentido de esa resistencia es el que procuraremos aclarar ahora:

Si bien es cierto que hay sinonimia entre ‘lo sin fin’ e infinito (en tanto que ‘sin fin’ viene terminado y limitado por el artículo gramatical determinado neutro ‘lo’ –*tò* en griego-, y ‘sin fin’ viene ya tratado como objeto y no como adjetivo-, sin embargo este sustantivo tiene la curiosa propiedad de determinar lo indeterminable (de numerar lo innumerable y, en fin, de ser un conjunto de cosas a pesar de que estas son sin fin –ahondaremos en esta contradicción más adelante)

Por lo tanto resulta importante recalcar la extrañeza que tendría que suponer la adición de tal artículo para la transformación de una propiedad de la cosa en un objeto: la sustantivación del adjetivo es lo que se tiene que denotar en el sintagma ‘lo sin fin’, y procurar deshacernos de los equívocos de la popularización de la palabra infinito como una más de nuestro vocabulario. Al fin y al cabo, esta operación que realiza Anaximandro tendría que parecerle sumamente moderna y aún extraña.

Bien se sabe que el artículo determinado neutro es una invención relativamente reciente para la época. En Homero su utilización es más bien escasa. Y no debemos olvidar que es a

104 Sin invocar al malentendido de su etimología, nos referimos a la ciencia del ser en tanto ser... es decir, la filosofía primera: teología.

105 Cfr. 2.1

través de ese artículo que se forman una serie de nuevas palabras y conceptos (ya que al sustantivarse ya se hacían cosa) que sirvieron de soporte para el desarrollo entero de la filosofía. Hasta nosotros llega la extrañeza del propio Sócrates respecto de esta clase de palabras¹⁰⁶ así como los conceptos ya clásico como *tò ón* o *tò tí ên eînai* y otros tantos sustantivos que vinieron a hacerse cosa y a convivir con el resto, volviéndose parte de la realidad.

Ahora bien, en el caso que nos ocupa (*tò ápeiron*) es especialmente significativo porque justamente parece que su determinación en cosa es la principal objeción para que, siendo cosa, no pueda ya cumplir con la propiedad que supuestamente le constituye como cosa. Cuando el adjetivo *sin fin*, sin término, sin límite se convierte en sustantivo está claro que lo que hace es dar fin, término y límite a la cosa. De esta manera se constituye lo Infinito en un contra sentido: siendo sin fin es ‘una’ cosa. Siendo ilimitado se puede entender como un conjunto –un conjunto sin fin¹⁰⁷.

Esto naturalmente nos lleva a suponer que existirá una diferencia radical entre el adjetivo dado *ápeiron* y su posterior sustantivación. Esta diferencia, sea como sea que se interprete el *arché* de Anaximandro –si cualitativa o cuantitativamente-, se puede rastrear claramente en el términos ya sea de sucesión o espacialidad.

En tanto sucesión (no necesariamente temporal, sino simple y sencillamente *de cosas*) se puede entender en ‘sin fin’ una continuidad interrumpida e ininterrumpible de cosas y objetos que van sucediéndose y que no se detienen. Por ejemplo, una serie de razonamientos que se proponga dudar de cualquier respuesta que sobrevenga. Ante cualquier respuesta, sobrevendrán más cosas¹⁰⁸. Al ver a las cosas dadas sin fin simplemente estamos ahí

106 Al fin y al cabo que duda cabe que los análisis socráticos –sobre todo en los primeros diálogos platónicos- respecto de las Ideas son, en realidad, un puro análisis semiótico a partir de la extrañeza de ver cómo antiguamente (santidad, amistad, bien, deber, etc.) son simplemente adjetivos y propiedades de las cosas que indican una característica del sujeto de quien se predica; y en algún momento dado surge ‘lo bueno’, ‘lo santo’, ‘lo que se debe hacer’, y transformándose en una suerte de idea determinada. Esto es pasar de describir a una cosa a ser una cosa en sí misma.

107 Cabe recordar aquí, ya que hablamos de conjuntos infinitos, la manera en que la lógica de primer orden consigue librarse de la cuestión, arguyendo que los conjuntos se pueden llegar a definir por abstracción (p. e. el conjunto de los números naturales sería $N = \{ x \mid x \text{ es un número natural} \}$) cuando es justamente la noción de conjunto lógico la que se introdujo para eliminar la ambigüedad de las propiedades y trabajar con conjuntos esencialmente determinados (enumeración y extensibilidad) y violentando de esta manera el principio de especificación, que es lo que principalmente le distingue de las propiedades. Y es únicamente a través de este subterfugio de la definición por abstracción que se puede conseguir siquiera plantear la posibilidad de un conjunto infinito. Cfr. Zalabardo, J.L.: *Introducción a la teoría de la lógica*, Alianza, Madrid, 2000, p. 19-25.

108 Esta sucesión no está del todo bien descrita en esa famosa fórmula de $n+1$, ya que ni lo que tenemos (n) es propiamente un objeto acumulable al que se le pueda seguir añadiendo cosas... y de lo que se sucede (es decir, lo que viene) no sabemos absolutamente nada sino en el momento en que pasa, no sabemos siquiera si sea ‘1’, no lo concebimos... no lo vemos como un futuro que se realizará, sino algo que va surgiendo ante nosotros.

recibiéndolas y observando como se suceden, sin saber qué viene a continuación. Y uno mismo, en tanto que sólo es conciente de la cosa que ante sí tiene, necesariamente, acabará por dejar de ser cosa (dejar de ser uno mismo y el que es).

Espacialmente se diría que, recorriendo ese espacio (sin fin), jamás encontraríamos límite alguno que clausurara el movimiento y siempre se puede ir más allá¹⁰⁹. Siempre se puede seguir recorriendo ese espacio sin término alguno.

La noción de sucesión, tanto en uno como en otro caso, es esencial ya que el recorrido ya de tiempos, cosas o espacio, ya de razones, es lo que nos va revelando, conforme se pasa a través de ello, la propia característica de sin fin dada a las cosas que pasan.

En cambio, cuando saltamos al sustantivo; esto es, no ya la cosa sin fin, sino a *lo sin fin*, tenemos que esta infinitud es entregada de suyo en una imagen y de golpe. Paradójicamente se ve a 'lo sin fin' como una forma de unidad. Se puede abarcar la en una sola idea, en una sola visión entregada al filósofo.

Las preguntas que nos asaltan al descubrir esto son principalmente dos. 1) ¿Cómo se logra este delimitar de las cosas que están dadas sin fin? y 2) ¿Para qué sirve?

1) Naturalmente se hace estableciendo un límite. El límite que da a las cosas dadas sin fin un fin que las convierte en lo ilimitado –en otra cosa más de la Realidad. Pero ello no aclara del todo la pregunta. ¿Cómo se produce?

La diferencia esencial entre el adjetivo dado y el sustantivo creado está en que uno está ahí y el otro se manufactura a través un cambio radical de la mirada y de los sentidos del que nombra al nombre de la cosa. Esto es: que el filósofo ha reconvertido la mirada. De estar viendo cómo el espacio o las cosas o los razonamientos se suceden sin fin; de pronto, por aras de alguna clase de extraño momento abandona la Realidad para, fuera de ella, hablar sobre ella.

Ese límite que le separa de la Realidad de la que habla es lo único que le permite hablar de ella como si fuera una cosa delimitada. Es desdoblándose en ese hablar del hablar –hablar del mundo y no en el mundo; esto es, hacer metafísica-teología (filosofía primera)- en que se llega al absurdo de poder producir algo tan repugnante al sentido común como lo infinito.

2) En cuanto a la segunda pregunta: ¿Para qué? ¿Para qué se hace intervenir ese límite que saca al filósofo de la Realidad y le entrega la suma de las cosas en forma de blanca Idea? Es,

109 Tal y como dice Heráclito sobre el alma: DK 22 B 44, Presocráticos I, fr. 754. «Fronteras del ánimo no habrás andando de descubrirlas, cualquiera y todas las vías que recorras: tan hondo razonamiento tiene.» (Se utiliza la traducción de García Calvo, A.: *Razón común, lecturas presocráticas II*, Ed. Lucina, Zamora, 1994, fr. 106.)

a pesar de su sencilla respuesta, un mecanismo cuyos procesos serían bastante difíciles de explicar, pero cuyo objetivo siempre es el mismo: esto es, para producirla. Para poder hablar de ella, para medir la suma de las cosas y someterlas a cada una en ese Todo recreado de la Realidad.

La razón esencial de ese desdoblamiento es para ver la manera en que el filósofo, sumergido –como cualquier otra cosa- entre las cosas dadas sin fin (que ni siquiera sabrá él muy bien que sean sin fin, ya que sin haber fin de su sucesión constante, el conocimiento de ‘lo sin fin’ se va prorrogando ilimitadamente), al salir de esas cosas se ve ya entregado al límite delineado del mundo: se suspende el razonamiento, se detiene el desfile de nuevas cosas que surgen sin fin y se da al filósofo como la mera repetición vacía de una producción dada. Las cosas dadas sin fin que asaltaban al caminante, se transforman en el conjunto cerrado y clausurado de lo que es infinito: de lo que ya es *kósmos*. Es así como la Palabra del Filósofo –al estar fuera de la Realidad- se vuelve metafísica, esto es *lógos* de Dios o Teología, la Palabra que viene desde afuera de la Realidad para darle forma y límite.

3.3 Política y tiempo. Ordenamiento y sucesión.

Hay más cosas que separan de la mera sucesión sin fin (ya de cosas, ya de espacio, ya de meras generaciones de límites) a la cosmogénesis de Anaximandro: esto es, ante todo, el orden, el *kósmos*.

Hay que recalcar que, de la misma manera que la teoría del *arché* implica un cierto movimiento desde afuera del mundo y no una pura transformación de elementos de manera mecánica; la sucesión de límites y cosas en el tiempo no se da sin una cierta cadencia.

Cadencia que viene dada por la justicia reparadora de las faltas. Ello significa que la propia generación del mundo surge, no ya por una sucesión de cosas (demarcadas por límites desde lo sin fin) sino por una previa armonía ética, política y ontológica a un mismo tiempo.

Una de las cosas más significativas es que, a pesar de todo esto, es que *tà ónta* no están gobernadas intrínsecamente. No hay una fuerza o cadencia que desde sí mismas les haga mantenerse en sus límites, sino que pareciera que las cosas pugnan por sobrepasar lo que son, y es allí dónde tiene que intervenir la justicia para restablecer ese movimiento pendular que haga a su contrario cobrar la retribución pertinente debido a la infracción.

Hay un ejercicio activo al delimitar la cosa: un ejercicio de alguna clase de tribunal de Orden que reestablece constantemente la justicia, que desborda la naturaleza. Es en ese sentido en que podríamos ver en esto una forma de ritmo cosmológico previa a la teoría armonía de los pitagóricos que posteriormente se desarrollaría como un ritmo ontológico

sumido en el propio principio de las cosas.¹¹⁰

Esto tiene un significado muy claro: la indagación sobre las cosas, no es una pura mirada teórica que se arroja sobre el límite de cualquiera de los objetos. No puede ser así, porque el orden armónico es el que gobierna a la cosa. La cosa, de alguna u otra manera, al mirarse, puede llegar a mentirnos... su límite puede llegar a sobrepasar el orden que está dictado por Justicia, por tanto si confiáramos en la pura mirada sobre la cosa, podríamos llegar a confundir a la injusticia de la cosa con la armonía del *kósmos*. Tal y como dice Heráclito:

«malos testigos son para los hombres los ojos y oídos cuando se tiene almas bárbaras.»¹¹¹

Esto es, hay una forma de «armonía invisible que vale más que la visible.»¹¹²

Por ello la mirada del investigador no se puede limitar a lo que dice la cosa (es decir, a lo que va dibujando con sus límites, movimientos y mecánicas), sino que es necesario hacer una revisión política de lo que sucede entre las cosas, ver cómo interactúan y enunciar que hay un veredicto sobre su interacción.

Hay, por ello, un doble momento político: naturalmente está el que ya hemos hablado sobre el quehacer de *diké* o Justicia en el veredicto de las infracciones –que después ejecuta el ordenamiento del tiempo-; lo cierto es que hay un segundo movimiento político que es el propio decir de Anaximandro sobre el Mundo. Es a partir de este nacimiento de la filosofía –y de la metafísica- que se puede ver una descripción del mundo en tanto mundo.

Más allá de que Anaximandro o cualquier otro presocrático o cualquier otro filósofo, esté acertando en sus teorías... (cosa que francamente dudamos aquí con vehemencia), la verdadera importancia del texto –y aún del nacimiento de la ciencia y la filosofía- es el momento político de limitar al mundo: en efecto, el mundo sólo puede conocerse si es limitado, si se puede llegar a contar y abarcar lo que de suyo tiene dentro de sus límites (aunque sea infinito, lo importante es que se deje meter en la palabra). Todo decir, ya del mundo, ya de occidente, ya de uno mismo, implica la necesidad de dar límites, de cerrar, de clausurar a la cosa para someterla a su imagen.

110 DK 58 B 4. Presocráticos I, fr. 349. *Met.* I 5, 985a :«(puesto que tal propiedad de los números constituía para ellos) la Justicia, mientras tal otra el alma y el intelecto, otra la oportunidad, y análogamente cada una de las demás cosas, por así decirlo), y tras ver en los números propiedades y relaciones de la escala musical; y, en fin, puesto que las demás cosas, en toda su naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de las cosas existentes, y que todo el cielo era armonía y número.» Se necesitaría también un muy largo estudio sobre las relaciones de la generación de las cosas en los pitagóricos, y si realmente se puede pensar que los números son principios generatrices –y no de otra índole- y que es Aristóteles el que, a fuerza de calzar a los pitagóricos en la categoría de investigadores de la naturaleza, deforme del todo el principio de los números.

111 DK 22 A 16. Presocráticos I, fr. 667. Respecto de ‘bárbaro’ no significa en Heráclito sino el desconocimiento del *lógos xynós* (la razón común) que es la que va diciendo la armonía secreta de la naturaleza que «le place ocultarse.» (DK 22 B 123, Presocráticos I, fr. 649.)

112 DK 22 B 54. Presocráticos I, fr. 762.

Ese es el principal cometido de la inquietud de medición de la que hablábamos cuando intentábamos cazar la especulación teórica de Anaximandro con su experimentación práctica. Y es el mismo movimiento en el que se basa cualquier especulación sobre el mundo.

Reconvertir ese movimiento, deshacerlo, tendría que ser la verdadera tarea de la filosofía, descubrir como el mundo, ni occidente, ni uno mismo, no se dejan meter el límites y recobrar de una vez el asombro ante la guerra de las cosas. Asombro vivo que se puede palpar en cualquier presocrático y que parece que a partir de un momento de la Historia de la Filosofía y de Occidente se ha olvidado.

Abreviaturas utilizadas

DK = Die fragmente der Vorsokratier, Zürich, Weidmann, 1968, ed. Diels, H.; Kranz, W.

D. L. = Diógenes Laercio: Vida de los Filósofos más ilustres, Madrid, Alianza, 2007.

Fis. = Aristóteles: Física, Madrid, Alma Mater, 1996.

FeT = Anaximandro de Mileto.: Fragments et témoignages, texte grec, introduction et commentaire par Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

KRS = Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schofield, M.: Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1987.

Met. = Aristóteles: Metafísica, Madrid, Gredos, 1994. Trad. Calvo Martínez, Tomás.

Presocráticos = Los filósofos presocráticos, Vol. I-III, Madrid, Gredos, 19..-19.. . Traductores varios. Coord. Eggers Lan, Coronado.

Teología = Jaeger, W.: La teología de los primeros filósofos griegos, Madrid, FCE, 1993 [1948].

Bibliografía:

a) Ediciones antiguas

Platón: Diálogos. Vol. I, Madrid, Gredos, 1981.

Simplicio: On Aristotle's Physics, w:st="on" Ithaca, Cornell Univesity Press, 1988-1997.

b) Textos modernos.

Barnes, J.: Los presocráticos, Madrid, Cátedra, 1992.

Calvo Martínez, T.: «La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega», *Δαίμων*, Revista de Filosofía, 21, 2000, pp. 21-38.

Fernández Liria, C.: Geometría y tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad

- moderna, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002.
- Gadamer, H. G.: El inicio de la filosofía occidental, Barcelona, Paidós, 1995.
- García Calvo, A.: Lecturas presocráticas, Zamora, Lucina, 1981.
- García Calvo, A.: Razón común, lecturas presocráticas II, Ed. Lucina, Zamora, 1994.
- Gigon, O.: Los orígenes de la filosofía griega, Madrid, Gredos, 1980.
- Gomperz, Th.: Pensadores griegos, vol. I, Barcelona, Herder, 2001.
- Guthrie, W. K. C.: Historia de la filosofía griega, vol. I, Madrid, Gredos, 1984.
- Jaeger, W. Paideia: los ideales de la cultura griega, Madrid, FCE, 1945.
- Kahn, Ch. H.: Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, Nueva York, Columbia University Press, 1960.
- Oñate y Zubía, T.: El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente, Madrid, Dykinson, 2003.
- Rioja, A.; Ordóñez, J.: Teorías del Universo, de los pitagóricos a Galileo, Vol. 1, Madrid, Síntesis, 1999.
- Seligman, P.: The apeiron of Anaximander. A study in the Origin and function of metaphysical ideas, London, Anthole Press, 1962.
- Soares, L.: Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles, Buenos aires, Biblios, 2002.
- Uña Juárez, A.: Así nació la filosofía: sobre el texto de Aristóteles (Metafísica 1, 3), Madrid, [el Autor], 1999.
- Vernant, J.P.: Los orígenes del pensamiento griego, Barcelona, Paidós, 1998 [1962].
- Zalabardo, J.L.: Introducción a la teoría de la lógica, Alianza, Madrid, 2000.

Metafísica y política en Marco Aurelio: una reintroducción a la lectura de las *Meditaciones*

Alejandro Vázquez Ortiz

1. Introducción: Localizaciones.

1.1 Genuinidad y localización de una metafísica particular en Marco Aurelio

Al abordar un estudio sobre la metafísica contenida en el texto de las *Meditaciones*, surge, la pregunta de si hay o no una metafísica propiamente en el texto de Marco Aurelio.

Una investigación limitada a la superficie del texto parece revelarnos que no hay una ontología o una metafísica en ninguna parte, puesto que únicamente se ve un compendio o colección de máximas éticas, más o menos axiomáticas y un tanto obscuras, cuyo estilo aforístico se resiste a todo intento de articulación metódica sobre los temas de los que trata. Sin embargo si profundizamos en cada uno de los párrafos del texto no podemos sino notar que tras toda la ética de Marco Aurelio se yergue una ineluctable metafísica, siempre esfumada, siempre delineada, (es decir carente, casi en su totalidad, de una presencia literal), pero como un constante *lógos* silencioso que nos acompaña a lo largo de la lectura de todas las *Meditaciones*.

Al fin y al cabo, el desprecio de la escuela estoica por la metafísica, es ya legendario¹. Sin embargo cabe dudar, pese a sus intenciones, que el movimiento estoico –o algún otro- haya conseguido vivir aparte de un conocimiento metafísico. Ya bien lo señaló Heidegger en su momento –pero para criticar a las lógicas analíticas, que guardan un similar desprecio por la metafísica-, que es seguramente en esta forma de pensar –es decir, quienes se sienten apartados y ajenos a toda forma metafísica- en donde la metafísica impera de una manera tan

¹ Aristón de Quíos, basándose seguramente en su maestro, dividía entonces a la filosofía en tres ramas: lógica (o dialéctica), física y ética. De estas tres, la que más importancia recibía era, por supuesto, la ética. *Cfr. S.V.F.*, I, 352; 353; 354 de la edición de Von Arnim, [*Cfr. Los estoicos antiguos*, Madrid, Ed. Gredos, 1996, frg. 451-453]. En cualquier caso, el conocimiento teórico no gozaba entonces de mucha popularidad, únicamente los neoplatónicos y neopitagóricos se enzarzaban en luchas teóricas, y los estoicos miraban con malos ojos a todo aquel que pretendiera un conocimiento superior, olvidándose del quehacer ético, *Cfr. Epicteto.: Pláticas*, III, 1.

radical que ni siquiera logra vislumbrarse a sí misma². El propio Marco Aurelio desprecia el conocimiento teórico en varios pasajes³.

Por lo mismo, su localización es difícil de determinar puesto que, por su propia naturaleza, se extiende alrededor de los 12 libros como una red que, si no somos cuidadosos, por su propia omnipresencia podría pasarnos desapercibida. Esta ontología sólo puede salir a la luz a través de un efecto de resonancia⁴ que nos permita, a través de un mapa de la lectura general, encontrar ciertas constantes individuales que se distinguen del contenido ético por su propio quehacer ontológico.

Es decir, intentar observar como ese conocimiento negativo –ese axioma que aparece innombrado en el texto- que es la concepción de la naturaleza de las cosas, la propia mismidad de las cosas, aparezca ante nosotros como una novedad, como algo digno de mención, aquello que en Marco Aurelio parece estar dado por sentado. La metafísica siempre está ‘fuera’ del texto, rodeándole, funcionando junto con él, ayudándole a sustentarse. Se podría decir a grandes rasgos que la metafísica no es contenido del texto, sino su continente. Jamás, en ningún momento, nuestro emperador se preocupa por hacer entrar al orden de lo explicado, a todos esos principios por los cuales opera la ética, sino únicamente los delinea, los menciona casi de pasada, como se menciona a un familiar común, puesto que a todos nosotros, como ciudadanos del mundo, los principios éticos nos son, por necesidad, familiares.

Al hacer esto se distingue claramente de una representación profundamente asimilada del *kósmos* y de la posición que ocupa el hombre en el mismo.

La pregunta por dicha metafísica, dicho *kósmos* no puede caer en balde puesto que, si bien es cierto que no se hace mención explícita en el texto, en ella se basa todo el proyecto ético de las *Meditaciones*, y a la que en todo caso debemos interpretar, a la misma vez que interrogar sobre el por qué existe un desprecio a hablar de metafísica a la par que su discurso se haya sumergido en grado sumo en ella.

La explicación metódica y esquemática que presentaré aquí no es de ninguna manera una voluntad de sistematizar el pensamiento de Marco Aurelio –ésta clase de pretensiones caen, la mayoría de las veces, en el sometimiento de los textos para la buena concatenación de una

2 Cfr. «La superación de la metafísica» en Heidegger, M.: Conferencias y artículos, Barcelona, Serbal, 1994, V-X.

3 [3] Cfr. *Med.* II, 13; V, 10; IX, 41.

4 Método utilizado por Ch. Kahn para el estudio de los fragmentos del libro de Heráclito en Kahn.: *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, University Press, 1979.

teleología del investigador-, puesto que las propias *Meditaciones* forman ya de por sí un cuerpo problemático y resistente a toda esquematización⁵. Sin embargo creo conveniente desarticular el armazón de los párrafos para demostrar hasta qué punto la apariencia más bien lapidaria y sentenciosa del texto, desvela un entramado profundamente complejo de relaciones epistemológicas, metafísicas y ético-políticas.

¿Hasta qué punto la metafísica subyacente en el texto es sistémica y hasta qué punto no lo es? En todo caso Marco Aurelio parece no preocuparse tanto por fundamentar dicha metafísica y se contenta con citar, emular y comentar textos de Heráclito, Demócrito, Platón, Epicteto y algunos poetas, como Homero y Esquilo. Y sin importar lo dispares que puedan ser semejantes autores Marco Aurelio entiende y quiere hacernos entender de qué manera dicha metafísica altera y constriñe toda la vida ética y política del ser humano como ciudadano.

Queda pues únicamente el entender que hablar de una ‘metafísica’ es, por supuesto, relativo. No se puede pretender achacar a un pensador algo que no ha dicho, sin cometer un anacronismo, sin orillarle a parcelar una región de su pensamiento. Por tanto pretendo que para una mejor comprensión, se desglose el texto y se esquematice en temas, pero me gustaría dejar claro que cuando se habla de cualquier región particular del texto de Marco Aurelio es necesario entender que se habla de la totalidad de su concepción ética de las cosas, y que cuando se habla de ‘metafísica’ es normalmente la razón por la cual los principios éticos deben llegar a realizarse en las cosas y justamente para que las cosas sean ellas mismas.

Es, en cierto modo, ese punto máximo de la metafísica, ese límite de la sustancia en donde ya no puede tolerarse en sí misma, ya no cabe en sí, inquieta comienza a moverse y moviéndose recrea la esencia misma de su ser. El desprecio de la metafísica por parte de los estoicos no es un abandono sino un colmo, una plenitud que subyace y la pone a producir sin necesidad de teorizarla ni hacerla explícita.

1.2 *El texto de las Meditaciones*

Un texto, que como ya se ha dicho, problemático y único en la historia de la filosofía antigua, no únicamente por su aspecto formal sino por las especulaciones que envuelven a su situación histórica.

⁵ Mucho se ha especulado sobre el carácter propio de las *Meditaciones*, y lo más probable es que su carácter se absolutamente privado y de naturaleza reflexiva. De hecho el mismo título revela ese carácter íntimo: *Ta eis heautón* cuya traducción real sería “Los [*libros, comentarios o cualquier otro sustantivo plural semejante*] a mí mismo [*o a sí mismo*]” Por lo cual se especula si incluso este título es del propio Marco Aurelio o de algún secretario. Cualquiera que sea el caso, una valoración del texto a niveles sistemáticos es más bien impracticable.

El hecho de ser un compendio asistemático de sentencias ha llevado a muchos comentaristas a elaborar las más distintas y variadas hipótesis sobre el texto: desde que el texto actual de las *Meditaciones* es el triste fruto de una mutilación y que ha llegado a nosotros en estado incompleto; que forma parte de un género aforístico bastante común en la época, ya utilizado por Teogonis o Epicteto; que simplemente Marco Aurelio, escribía lo que su constante ocupación filosófica le dictaba, en cualquier momento y lugar; que dedicaba únicamente a hacer largas cadenas de razonamiento que dejaba sin hilar; o incluso que Marco Aurelio había escrito un tratado sistemático, al que por azar de editores y traspapelamientos, nos ha llegado en desorden, pero que ordenado en 35 secciones, sería perfectamente sistemático; o simplemente mezclas de distintas tesis⁶. Todas ellas –algunas más que otras– hijas de la necesidad apremiante de unificar y ordenar un tratado tan desordenado, justificada por el amor a la razón, orden y sistema de Marco Aurelio. Y aunque los comentaristas modernos únicamente se contentan con admitir que lo más probable sea que el manuscrito fuese compuesto a lo largo de un período considerable de tiempo y que su posterior ordenamiento fuera el resultado de algún bibliotecario o secretario⁷; la verdad es que cualquiera que sea el caso, todas son conjeturas. Lo único que se puede hacer es encontrar esa unidad temática que nos pueda decir algo, a manera de introducción, del texto.

Las *Meditaciones* están compuestas en un estilo duro, seco y justo, que se podría esperar de un estoico romano escribiendo en un griego que gustaba de arcaizar⁸. Aunque dicha característica de estilo, no es únicamente explicable a través de las formas lingüísticas.

El aspecto puramente estilístico del texto es sin duda alguna la muestra perfecta de una elección a una disyuntiva ético-filosófica que cruzaba por todo su centro la problemática de la moral estoica:

Siendo que aún hacia el s. II d.C. las delimitaciones de la filosofía no acababan de establecerse claramente⁹ y los ‘filósofos’ profesionales tenían la costumbre de hablar pública

⁶ Las tesis corresponden, respectivamente, a Holzmann, Meric Casaubon, T. Gataker, Caspar Barth, Jean Pierre de Joly, Fárquharson. Un resumen bien compendiado de sus respectivas hipótesis del género con sus respectivas referencias se pueden encontrar en *Cfr.* Hadot, P.: *The Inner Citadel, The Meditations of Marcus Aurelius*, Massachussets, Harvard University Press, 2001, pp 25-28

⁷ *Cfr.* Grimal, P.: *Marco Aurelio*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997. p 271-272.

⁸ *Cfr.* *Herod.* I, 2, 3.

⁹ Aún a pesar de los esfuerzos por parte de la escuela estoica antigua (Aristón de Quíos, del que sabemos que Marco Aurelio trabó conocimiento a temprana edad, *Cfr.* Frontón.: *Correspondance*, ad Marcum Cassarem, IV, 13), y más tarde los epicúreos, y continúa la proliferación de una ‘Segunda sofística’ rescatada culturalmente por la obra de Filostrato de Lemos creando así un choque hacia un batallar evidente entre la dialéctica, a veces confundida con la retórica, y con la propia filosofía. Ya Elio Aristides censuraba vigorosamente a Platón por vejar la enseñanza de los conocimientos técnicos de la retórica, y lo consideraba como muy superior al conocimiento teórico de la filosofía que pasaba a ser un juego inútil e incierto.

y ornamentadamente, invitando a hacer los usos y desusos del arte de la palabra, según se necesite; la manera en que el texto de las *Meditaciones* se presenta a nosotros no puede dejar de ser reveladora.

En sí mismo, es una clara decantación por la filosofía, en contra de la retórica¹⁰. Abandona la elocuencia a favor de la sencillez de la verdad. Incluso, en el Libro I, agradece a su maestro Rústico el haberle enseñado a no inclinarse por la ‘emulación sofística’, ni las redacciones ampulosas o hábitos propios del ornato, y sí por una vida sencilla y amante de la verdad¹¹.

Este triunfo de la filosofía frente a la dialéctica es evidente. Pero, como ya hemos dicho más arriba, el triunfo de la filosofía no es el triunfo del conocimiento teórico, sino del ‘hacer’ mismo, es decir, de la ética. Las *Meditaciones* se descalifican a sí mismas como memorias, diario o recipientes de saber¹², no son producto de un mero vagabundear teórico, sino que están reconstituidas como un baluarte, un manual, un ‘saber’ técnico que nace a partir de una inquietud totalmente ética¹³.

Las *Meditaciones* son, en ese sentido, un artefacto extraño. Extraño no únicamente por su ya señalada calidad textual, sino por el hecho de su propia redacción. Debemos asombrarnos de que Marco Aurelio haya decidido escribir, en tanto que toda su filosofía se basa en un modo de ser, en un *bíos* que se distingue radicalmente del teórico clásico, y se basa en un hacer. La obra textual de Marco Aurelio, es decir, las *Meditaciones* tienen que ser comprendidos en tanto que forman parte –como libro– de una obra más grande, como estadista, padre y hombre.

El carácter inusual de las *Meditaciones* es pues ya una pista para entender su propio contenido. No es un tratado de tratados de un filósofo, tampoco un tratado entre tratados, ni siquiera es un discurso público, que ponga al filósofo frente a un ‘otro’ tal que otro es, donde se haga gala del uso de la dialéctica; sino un manual técnico, íntimo, que intenta apropiarse de un sentido ético que cruza por sus centro a cualquier actividad filosófica¹⁴.

1.3 La aparición de lo político

¹⁰ Particularmente simbólica es la famosa anécdota que nos narran las cartas a Frontón [*cfr. Ibid.*] de que Marco Aurelio había decidido no hacer los deberes de retórica por estar enfrascado en la lectura de las obras de Aristón. *Cfr. Grimal, P. op. cit.*, p 73.

¹¹ *Cfr. Med. I, 7.*

¹² *Cfr. Med. III, 14*: “No voy a divagar más. Porque ni vas a leer tus apuntes ni los hechos históricos de griegos y romanos...”

¹³ *Cfr. Med. II, 17; VI, 30.*

¹⁴ *Med. XI, 18*. “Acuérdate de estos nueve preceptos capitales como dones recibidos de las musas, y empieza algún día a ser hombre, en tanto vivas.”

No se debe únicamente a la posición de Marco Aurelio a la cabeza de un Imperio en incesante expansión, aunque tampoco se puede desligar ello. Tampoco a que el propio Emperador haya dirigido numerosas campañas en la frontera Noroeste del Imperio Romano contra los cuados, marcomanos, yáziges, y demás tribus del este del Danubio, pero tampoco se puede desligar de esto.

Aunque se ha dudado, quizá con cierto fundamento, de que exista algo así como política en los estoicos, entendida esta como una reelaboración de las relaciones frente a algún otro (es decir, regulación del espacio público), debemos reconocer que sí existe esa regulación, aún cuando ese ‘otro’ sea uno mismo. Habríamos de seguir cuidadosamente la forma en que los estoicos hacen aparecer en sus textos a lo político¹⁵. Ya desde Epicteto, del que sabemos que Marco Aurelio recibió gran influencia¹⁶, la aparición del universo se hace en forma de ciudad¹⁷. La importancia es radical:

1.3.1 La ciudad y el orden

La ciudad es siempre el camino por el cual el hombre encuentra la naturaleza de su ser. Es en cierta forma, la ciudad, la omnipresente sustancia del universo que hace que las cosas sean lo que son. La anterioridad radical en que sume Marco Aurelio a la ciudad en relación a las cosas, es total. En todo caso, la ciudad es un producto natural y ordenado que aparece como el elemento ontológico natural de las sociedades.

Ya esta aparición de la ciudad está desde la *República* de Zenón de Citio, como nos cuenta Plutarco, que la resume en que: “que no vivamos separados en comunidades y ciudades y diferenciados por leyes de justicia particulares sino que consideremos a todos los hombres como conciudadanos de una misma comunidad y que haya vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y paca unido bajo una ley común.”¹⁸

15 Las observaciones de Puente Ojea, G.: *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1974 y de Doods, E. R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad D.L., 1975 son bastante oportunas desde un punto de vista social, al intentar explicar las tesis de los estoicos a partir de hechos históricos, políticos y económicos. Aún así, habrá que echar un vistazo a las tesis aisladas de sus posibles causas, actuando en su natural soporte de axiomas y dogmas metafísicos, sobre este respecto Festugière, A.-J.: *Epicuro y sus Dioses*, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1979, p 11-20] da un conciso resumen de las consecuencias de las variaciones políticas (la destrucción de la ciudad-estado) en la época helenística sobre la religión y el hombre griego.

16 *Med.* I, 7; IV, 41; VII, 36; IX, 24; XI, 18; 23; 33; 34; 35; 36; 37 y 38, son apenas algunas de sus citas textuales.

17 Epicteto, *Pláticas*, II, 5, 26: “¿Qué es en efecto el hombre? Porción de una Ciudad, primero de aquella que consta de dioses y hombres y después de aquella que se dice más inmediata, que es chico simulacro de la universal.”; II, 15, 10: “ciudadano de la misma Ciudad, de la grande digo y de la chica.”; III, 24, 10: “Que el mundo este es una Ciudad...”.

18 *Moralia*, 329. Citado en Fernández Liria, C.: *Geometría y tragedia*, Hondarribia, Hiru, 2002.

Marco Aurelio inicia su reflexión del mundo como un *kósmos* dado, como un orden ya escrito... De tal forma que uno es únicamente una parte de la naturaleza del conjunto¹⁹, de la que nos habla de distintas maneras, tales como la clásica metáfora de la abeja y al enjambre, asegurando que nada que dañe al enjambre puede suponer un daño para la abeja²⁰. De esta forma, la supeditación del ciudadano a la ciudad (y su condición de ciudadanía) es total y al igual que la abeja, el ciudadano no recibe daño alguno, si la ciudad no es dañada²¹, porque “armoniza conmigo todo lo que para ti es armonioso, ¡oh, mundo!”²²

La ciudad es más bien una fortaleza metafísica: un lugar que se abre hasta en dónde no hay civilización. En otro pasaje, Marco Aurelio nos dice: “Vive como en un monte, pues nada importa el allí o el aquí, caso de que por todas partes viva uno en el mundo como en una ciudad.”²³ Es decir, que la ciudad es justamente la forma más elemental de la muestra del orden, no político, sino ontológico.

La ciudad es apenas la casa de la otra gran ciudad de la que ya nos hablaba Epicteto como la ‘Gran Ciudad’²⁴. Marco Aurelio hace lo propio en III, 11: hablando sobre el buen uso de las *phantasias*, nos dice que hay que preguntarnos ante ellas “qué valor tienen con respecto a su conjunto, y cuál en relación al ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las demás ciudades son como casas.”²⁵

La reiteración de la figura de la ciudad, como la consecuencia última de todos los esfuerzos divinos es capital para entender de qué manera se construye la ética estoica. El gobierno Divino de la ciudad, que ya enunciaba Epicteto²⁶, es reiterado en Marco Aurelio:

“[Del mundo (*kósmos*)] procede todo, en ti reside todo, todo vuelve a ti. Aquél dice: «¡Querida ciudad de Cécrope!» ¿Y tú no dirás: «¡Ah, querida ciudad de Zeus!»?”²⁷

La ciudad sólo puede ser la concretización del poder de lo divino, la fuerza por medio de la cual el *kósmos* halla su más excelente representación entre las cosas físicas. Puesto que la

19 *Med.* II, 9.

20 *Med.* IV, 54.

21 *Med.* V, 22.

22 *Med.* IV, 23.

23 *Med.* X, 15.

24 *Cfr.* Nota 17.

25 *Med.* III, 11.

26 Epicteto, *Pláticas*, III, 24, 40-43. Imitando el estilo de redacción de las leyes penales, Epicteto pregunta, ante una analogía entre la usurpación de la ciudadanía con la usurpación del puesto del sabio estoico (subrayado mío): “Quién pretenda lo que no le pertenece, sea un fanfarrón, sea envanecido; quien desobedezca al *divino gobierno* (*theíai dioikései*), sea ruin, sea siervo, apesadúmbrese, envidie, compadézcase, en suma sea desgraciado, láméntese.”

27 *Med.* IV, 23.

naturaleza es común y sociable²⁸ se desprende de ahí todo un párrafo que es toda una radiografía del concepto de la ciudad y la procesión que tiene desde Dios hasta el gobernante y el ciudadano:

Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somos racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley.²⁹

Así pues la condición de ciudadanía esta supeditada a la vivencia del hombre en la ‘verdadera’ patria: “si temes, no el hecho de poner fin un día a tu vida, sino al hecho de no haber empezado nunca a vivir conforme a la naturaleza, serás un hombre digno del mundo que te engendró y dejarás de ser un extraño a tu patria”³⁰.

‘El ciudadano de la Gran Ciudad’³¹ debe tener la convicción más asentada de que a pesar de su ciudadanía política (“Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma) es apenas una mera sección de la ciudadanía divina (“pero en tanto hombre, el mundo”³²).

La ciudad es la continuación más evidente del orden natural: la metafísica, es decir, el orden de las cosas que son y la razón por la cual éstas son, eso que la filosofía presocrática conocía únicamente por *phýsis* y *kósmos*, se transforma en un saber técnico y político que convierte a la metafísica, el puro conocimiento teórico –esa ontología que siempre está ‘del otro lado’ del texto de Marco Aurelio- en una condensación de máximas éticas. Ahora los brazos burocráticos, el respeto a la ley, el pago de impuestos, incluso las campañas militares, todo aquello que cae del lado del ‘orden de la ciudades’ se vuelve parte del ‘orden natural’³³.

Se puede llegar a restar importancia a los hechos históricos que marcaron el inicio del fin de la ciudad Estado griega con las conquistas alejandrinas y la posterior formación del Imperio Romano, aún más cuando hablamos de alguien que participó tan activamente en la historia. Pero las consecuencias que se derivan de esto son sumamente importantes: ¿es acaso la doctrina estoica y particularmente, Marco Aurelio, un observador legítimo de la tradición

28 *Med.*, V, 30.

29 *Med.* IV, 4.

30 *Med.* XII, 1.

31 *Med.* XII, 36.

32 *Med.* VI, 44.

33 Un debate ya antiguo para la época de Marco Aurelio, es el de si la ciudad es o no natural, y aunque dudo mucho que haya trabado conocimiento de él, ya que el *corpus aristotélico* todavía no habría sido publicado –o acababa de serlo-, entre la *República* de Platón y el libro II de la *Política* de Aristóteles, en donde, Aristóteles asegura que resulta imposible que la ciudad sea una cierta unidad, y el hecho de hacer analogías, tales como que la ciudad es una gran casa acaban destruyendo la esencia misma de la *polis* que sería una cierta multiplicidad.

platónica/estoica de la que se ocupó en tratar Plutarco, y que Festugière ya resaltaba como la continuación de un proyecto que culminaría en el programa ilustrado moderno?³⁴

No deja de resultar un tanto asombroso contemplar que el propio Marco Aurelio vislumbre con, sin duda, el más curioso y revelador de los párrafos, el contenido negativo de la ‘naturaleza’ política en la que se haya sumergida la ciudad:

“[En tanto que el ciudadano es parte de la ciudad], toda actividad tuya que no se relacione, de cerca o de lejos, con el fin común, trastorna la vida y no permite que exista unidad, y es revolucionaria, de igual modo que en el pueblo el que retira su aportación personal a la armonía común.”³⁵

1.3.2 El puesto.

Otro tema, exactamente igual de evidente e igual de revelador es el ‘puesto’ del hombre en la ciudad. Un puesto en ‘sí mismo’, en tanto que uno mismo es como una ciudad.

El ejemplo socrático tiene clara preeminencia. Únicamente Eurípides y Epicteto tienen un lugar similar de predominio de citas y menciones que el de la figura de Sócrates. Sócrates aparece, pero no como en Platón, como un excelente orador combatiente de toda retórica crematística, o como alguien acosado con una preocupación ética sobre la verdad; sino como un ejemplo ético, como un sujeto en el cuál toda inquietud moral se personifica.

Así aparece un Sócrates profundamente estoico y lleno de alusiones a su olvido e indiferencia al dolor físico³⁶, un hombre intachable y filósofo capacitadísimo y entregado³⁷; sus cualidades son las de un buen ciudadano, un hombre que cumple con su deber en el mundo, un hombre que no pierde el tiempo en la desventura del saber teórico³⁸, sino que se empeña siempre en la mejor cara del saber, el ‘saber hacer’.

Ejemplificado en su mayor expresión en la cita de la *Apología* que incluye en VII, 45:

34 Festugière, A.-J., *op. cit.*, relación que ya en su momento resaltó Fernández Liria, C., *op. cit.* Ahora bien, en realidad lo que señala el Prof. Fernández, apoyándose en el texto de Festugière es la continuidad del proyecto platónico a través del imperio alejandrino. Dejado de lado, me temo, este señalamiento, la reinterpretación por el estoicismo tardío y reelaboración de la ciudad en el Imperio Romano y quizá también en San Agustín. Responder a esta cuestión sigue conservando una necesidad absoluta para identificar hasta que punto la Ilustración puede seguir considerándose una herencia no únicamente platónica y helenística, sino también y quizá consecuentemente, romana.

35 Confío que la sola lectura de este pasaje haga notar la auténtica problemática en la que nos sume la posibilidad de que la Ilustración contenga, además de sus preceptos morales positivos de la inclusión de un ‘todo’ antropológico como miembro de una única ciudad divina, una negatividad que permita descalificar todo comportamiento que no cuadre en esa ciudadanía. *Med.* IX, 23.

36 *Med.* I, 16; III, 6; VII, 44; 45; 60; XI, 28.

37 *Med.* VI, 47; VII, 19; VIII, 3; XI, 25; 39.

38 *Med.* II, 13; III, 4.

Dondequiera que uno se sitúe por considerar qué es lo mejor, o en el *puesto* que sea asignado por el arconte, allí debe, a mi entender, permanecer y correr riesgo, sin tener en cuenta en absoluto ni la muerte, ni ninguna otra cosa con preferencia a la infamia³⁹.

El ‘puesto’ (*táxis*) que es dado a Sócrates es aquello que, en cierta forma, produce la admiración de Marco Aurelio. Sócrates resiste en su ‘puesto’ pese a las amenazas, pese a los malos augurios y aún ante su condena, como un fiel soldado que defiende su deber con la vida.

Ahora bien, debemos ser cautos al entender dicho puesto, en el sentido en que se enarbola en un distinto contexto y significado. Ciertamente el puesto de Sócrates, divino e importantísimo para la ciudad; resulta ser un puesto bastante especial. Sócrates es, al fin y al cabo, el Sócrates-tábano, el Sócrates-mosquito, el Sócrates-espuela, que sin duda tiene un lugar privilegiado, al menos desde el punto de vista con relación a la filosofía, al gobierno y a la *paideia*. Sócrates no tiene un puesto puramente incidental, puramente azaroso en donde procura, como el zapatero, proveer de los elementos necesarios para la vida y confort de los ciudadanos, sino otro puesto diferente. El puesto del sabio, de un sabio que los impele a ‘preocuparse por ellos mismos’⁴⁰, un puesto que se diferencia de los demás por su lugar tan particular en la ciudad.

Sin embargo en los estoicos, el puesto es totalmente diferente. El puesto del que aparece en Marco Aurelio, es el puesto del esclavo, del campesino, del labrador. El ‘puesto socrático’ se universaliza de tal manera que hasta las operaciones más tediosas, más insalubres y desagradables, se vuelven el deber del hombre para con la providencia. Y ciertamente, el puesto tiene que ver más con un ‘soportar’ que con un ‘hacer’. Esto difícilmente se comprendería sin tomar en consideración la configuración política e histórica del mundo post-alejandrino y con la radical irrupción de un contraste económico entre el lujo de las nuevas ciudades romanas cosmopolitas y una creciente proletarización de las, cada vez mayores, masas urbanas⁴¹. Es decir, el puesto de campesino, del jornalero y del esclavo es tan importante y tan crucial, tan divino y tan necesario, como el puesto del sabio, del emperador y del educador.

Por todo esto el propio Marco tiene la seguridad de saber que el bien de la ciudad –de la ‘Gran Ciudad’- es el propio bien del individuo, y por ello, pese al peligro e incluso, pese a su propia muerte, Sócrates hizo el bien, no únicamente para la ciudad, sino que por consiguiente para sí mismo: el bien que debe buscar el individuo debe estar sintonizado con la razón universal⁴².

39 Platón, *Apología* 28d. Subrayado mío. Fragmento citado por Marco Aurelio en *Med.* VII, 45.

40 *Apología*, 30a.

41 Cfr. Ojea Puente, G., *op. cit.*, p 37-43.

42 *Med.* II, 9; V, 8; V, 22; XI, 13; XII, 36. Cfr. Hadot, P. *op. cit.* p 118.

La propia vida de Marco Aurelio es un ejemplo de esto. Él mismo ocupa un *puesto* muy importante y que seguramente, en determinados momentos, fue más incómoda de lo que hubiese deseado. Siendo un emperador con una educación ejemplar y un gusto por el sosiego y la filosofía, se vio orillado a un mandato militar y campañas guerreras agotadoras que se prolongaron mucho tiempo⁴³. Aún así, Marco Aurelio comprendería que la figura del emperador, su ‘puesto’, tenía una importancia crucial, que en forma alguna podría ser descuidada. Rutherford señala la relación existente entre el ‘puesto’ o condición de Emperador y Marco Aurelio, así como su modelización en su padre adoptivo y antecesor en el cargo, Antonino Pío⁴⁴. El retrato que nos deja ver Marco es el de un gran estadista y hombre cabal, no dudemos que él se siente en obligación de llenar, de cumplir, de hacer prevalecer su condición ética, por encima de lo que conlleva ese ‘puesto’.

Sitio en el que las cosas son lo que son, ‘puesto’ en donde la representación ontológica de las cosas, aparece, para Marco Aurelio, libre de violencia, libre de represión o de sometimiento, sino mostrada en todo su esplendor y traída a la originalidad misma de su ser. ‘Puesto’ natural, tanto o más que incluso en VII, 13 nos establece una diferencia en concebirse a sí mismo como ‘miembro’ que como ‘parte’. Siendo que la ‘parte’ se diferencia de sus otras partes, pero que el ‘miembro’ parece guardar una continuidad que le integra al funcionamiento de la ciudad o comunidad⁴⁵. El ‘puesto’ no es únicamente un deber, sino el lugar, el sitio y la acción que lleva al hombre a convertirse, justamente en sí mismo.

‘Puesto’ que, como en el Sócrates cuasi-romanizado que nos ofrece, se parece más a una lucha, que a una danza⁴⁶.

Sin embargo, además del ejemplo socrático, tenemos la constante aparición, ya de Epicteto, de la metáfora del actor.

“Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor (*didáskalos*: maestro o preceptor) lo quiera”⁴⁷.

Y que vuelve a aparecer en la última sentencia del último libro de las *Meditaciones*:

43 Campañas contra los bárbaros del norte desde el 166 al 169, previa insurrección de los partos de la que se hiciera cargo Ávido Casio, continuó viajando constantemente a la frontera Noroeste del imperio hasta el día de su muerte en el 180, prácticamente viviendo en constante campaña con algunas visitas a Roma y a las provincias. Cfr. García Gual, C., ‘Introducción’ en las *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 2005, p 19-23.

44 Cfr. Rutherford, B. R.: *The Meditations of Marus Aurelius, a study*, Oxford, Ed. Clarendon Press, 1989, p 111-112. Cfr. *Med. I*, 16.

45 *Med. VII*, 13: “Si por el cambio de una letra te concideras parte, ya no amas a los hombres de corazón, ya no te reconforta hacer el bien sin interés y ya lo haces estrictamente como un deber, ya no como si te lo etuvieras haciendo a ti mismo.”

46 *Med. VII*, 61.

47 Epicteto, *Enquiridión*, 17: “Acuérdate de que eres actor de un drama que habrá de ser cual el autor lo quiera.” Igualmente cfr. *Pláticas*, I, 29, 41-43; IV, 7, 13.

“Es algo así como si el estratega que contrató a un comediante, lo despidiera de la escena. «Mas no he representado los cinco actos, sino sólo tres.» «Bien has dicho. Pero en la vida los tres actos son un drama completo.» Porque fija el término aquel que un día fue responsable de tu composición, y ahora de tu disolución. Tú eres irresponsable en ambos casos. Vete, pues, con ánimo propicio, porque el que te libera también te es propicio.” (XII, 36)⁴⁸

El actor es la mera herramienta, el mero instrumento de la obra, por tanto es prescindible, pero ello no le da derecho a quejarse o a sentirse apartado, sino que le impele a hacer desempeñar su papel, su ‘puesto’, con la alegría de saberse que coopera con el movimiento universal.

Podría resultar problemático entender este ‘puesto’, este ‘deber’, esta ‘comisión’ divina, si no recordamos que lo más seguro es que la verdadera ciudad, el verdadero ‘puesto’ del hombre se haya dentro de sí mismo⁴⁹. Es decir, que todo el movimiento de imposición divina –recordemos que el ‘puesto’ no es el fruto de una elección, según hace constar Sócrates en el discurso a los atenienses, sino una obligación divina y política- está avocado, al fin y al cabo, a la constitución de uno mismo como ciudadano universal y dócil frente al movimiento del orden de las cosas. Es la constitución del sujeto en tanto lugar de aparición de la verdad de sí mismo⁵⁰.

1.3.3 La libertad

Frente a estos dos grandes temas: el orden de la ciudad y el ‘puesto’ del sujeto, queda por entender como es que aún puede aparecer una concepción de libertad en el texto de Marco Aurelio.

Pese a cualquier pesimismo, evidente a primera vista, que existe en las *Meditaciones* –un pesimismo que va acompañado de numerosas muestras de consuelo y consejos de resignación-, Marco Aurelio sigue creyendo que el hombre, cumpliendo su ‘deber’, estando en su ‘puesto’, es capaz de ejercer su libertad.

Hereda, es cierto, de Epicteto, que a su vez lo aprendió de Musonio, el concepto de la *dihairesis*, que consiste en dividir las acciones y eventos que suceden al sujeto, en aquellos

48 *Med.* XII, 36. Otra referencia en Marco Aurelio al actor, se encuentra en III, 8.

49 *Med.* IV, 3: “A ningún lugar más tranquilo, más pacífico se retira un hombre que hacia su propia alma.” Consúltese igualmente el famoso análisis de M. Foucault sobre el *imperativo* ético socrático y la *anachóresis* en el curso de 1982 del Collège de France [cfr. Foucault, M.: Clase del 13 de Enero de 1982 en ‘La Hermenéutica del sujeto’, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2004, p 55-74].

50 *Med.* VIII, 52: “El que no sabe que es el universo no sabe dónde está. El que no sabe dónde está. El que no sabe para que ha crecido no sabe quién es.”; XI, 21. Sobre esto mismo en Sócrates, cfr. *Alcibiades I*, 128a-130d.

que pertenecen al albedrío y los que no⁵¹. Y al tomar dicha concepción puede articular, al igual que Epicteto, toda una teoría de la libertad que se define y alimenta a partir de su propio límite.

En Marco Aurelio la *diháiresis* mantiene las mismas características:

“Respecto a los sucesos exteriores, piensa que suceden o bien por azar, o bien por una providencia, y no debes censurar al azar ni recriminar a la providencia”⁵².

La fuerza de este razonamiento es la que pone límite a la estructura cerrada de la constitución del propio sujeto. Ya Festugière⁵³ señala que el movimiento necesario del traslado, a partir de la época helenística –y se puede, dado su imperativo político, trasladar, no sin ciertas precauciones, al Imperio Romano– y de la crisis de soberanía ante las conquistas alejandrinas, de la libertad hacia el terreno del ‘sujeto’.

Es decir, el sometimiento que Marco Aurelio observa frente a la ‘providencia’ o al ‘azar’ no es otro que aquel sometimiento que la ciudad-estado griega ha tenido que soportar frente a los rigurosos tratos de Alejandro, para continuar siendo soberana frente al límite externo que le obliga a adherirse al Imperio. Actitud que sembró la huella de un comportamiento que distinguiría toda la filosofía helenística y seguramente se extendiera hasta el Imperio Romano.

La libertad existe pues a condición de que se entienda que únicamente se logra en ese espacio que hay en ‘nosotros mismos’, aquello que se mantiene siempre en su ‘puesto’ y que por ello, goza de la alegría de llegar a ser quien es. Por ello hay que dejar de tener apego a las cosas:

“No es meritorio transpirar como las plantas, [...] ni ser movido como una marioneta por los impulsos, ni agruparse como rebaños, ni alimentarse; pues eso es semejante a la evacuación de las sobras de la comida. [...] ¿Y no cesarás de estimar muchas cosas? Entonces ni serás libre, ni te bastarás a ti mismo, ni estarás exento de pasiones.”⁵⁴

Puesto que el solo deseo de las cosas exteriores nos incapacita para mantenernos ajenos al movimiento autárquico que debería gobernar todos nuestros actos.

Sin embargo esa autarquía conlleva la responsabilidad de saberse responsable de todo lo que acontece en tu interior, puesto que esa libertad, lo que en el fondo debe hacerte es proporcionarte una tranquilidad absoluta (*ataraxía*) y una soberana indiferencia (*adiaforía*). Por ello no cabe, como ya se ha indicado arriba, la congratulación sobre las cosas que suceden, así como la estima del triunfo, del alabamiento, etc.;

51 Algunos ejemplos en Epicteto, *Pláticas*, II, 6, 23-24; IV, 1, 81; IV, 4, 39; IV, 6, 9.

52 *Med.* XII, 24.

53 Festugière, A. J, *op. cit.* p 6-7.

54 *Med.* VI, 16.

sin embargo, igualmente cualquier sufrimiento no es causa de la ‘providencia’ o el ‘azar’, sino que es “el juicio que haces de ella. Y borrar este juicio de ti depende.”⁵⁵

La labor más importante de cara a enunciar tu libertad, es justamente no permitir que entren en ti “segundas impresiones”, sino quedarse apenas con las que se presenten ante ti y no emitir juicio alguno que pueda poner tu autarquía en peligro.⁵⁶

Sin embargo, la ‘libertad’ no opera como una página en blanco en la que se puede actuar libremente a condición de no superar aquello que no depende de nuestro albedrío. No existe el puro límite negativo de la ‘imposición divina’, sino que aún existe otro gran valor positivo que da a la libertad la esencia de sí misma.

Como ejemplo de semejante límite, basta con atisbar la parábola de la libertad que Hipólito atribuye a Zenón y Crisipo:

“si un perro, estando atado a un carro, quiere seguir al carro, avanza con él y es llevado, y de este modo hace lo que quiere y, al mismo tiempo, ejecuta aquello a que está forzado; pero si no quiere seguir, tendrá que hacerlo a la pura fuerza. Pues bien, esto es lo que ocurre también con el hombre, que, si no quiere obedecer, se verá forzado a hacer cuanto los hados han dispuesto.”⁵⁷

Entre la libertad (*eleutherías*) y la esclavitud (*douleía*) existe la diferencia crucial del conocimiento de la verdad. La posesión de la sabiduría es el requisito último para readmitir la posibilidad de la libertad del individuo⁵⁸. Esta curiosa relación, a propósito de la aparición de lo político en los estoicos, la explica D. Francisco de Quevedo y Villegas en su *Vida de Epicteto*:

“Tal fue Nerón que en su tiempo ser esclavo en Roma no era nota, sino ser ciudadano; pues era esclavo en la República, que era esclava. Todos lo eran: el Emperador, de sus vicios; la República, del Emperador; Epicteto, de Epaphrodito. ¡Oh alto blasón de la filosofía, que cuando el César era esclavo y la República cautiva, sólo el esclavo era libre!”⁵⁹

Esta extraña paradoja es la que recorre toda la libertad. Sólo el esclavo, en tanto se sabe esclavo es libre. Sólo el sabio, en tanto se sabe sujeto a todo el vaivén del cosmos es realmente libre, la promesa de soberanía reside exclusivamente en la concepción platónica de la subordinación a la Verdad; verdad que no es otra cosa sino la absolutización de determinadas formas naturales. Movimiento curioso es éste y excelente para aplacar distintitos descontentos puramente políticos y sociales dentro de un sistema tan jerárquico como el del Imperio Romano. La libertad sólo se puede encontrar en el ‘interior de uno

55 *Med.* VIII, 47.

56 *Med.* VIII, 49: “Por tanto, quédate así siempre en las primeras representaciones y no añadas nada de tu cosecha, con eso nada te sucede.”

57 *S.V.F.*, II, 295.

58 En Epicteto, *Pláticas*, III, 19 –diferencia entre el ignorante y el filósofo–; IV, 1, 1ss.

59 Quevedo y Villegas, F.: «Vida de Epicteto» en *Obras*, Tomo V, Madrid, 1790, p 578.

mismo' y la soberanía se define en tanto que uno se haga cargo de las cosas que le importan a él y sólo a él, pero en tanto ciudadano.

Incluso Marco Aurelio asegura que ni siquiera la persuasión ética puede formar parte alguna de los deberes del hombre libre, puesto que el espacio que tiene el sabio, el conocedor de la *dihairesis* es únicamente el suyo propio, su intimidad y no la de los otros⁶⁰. La libertad únicamente opera en tanto la retirada hacia sí mismo se ve completada, y ésta, poco o nada tiene que ver con la materialidad del albedrío, sino con una conciencia que transforma al deber en una razón, al 'puesto' en el sitio que por naturaleza le corresponde al hombre⁶¹. Cosa que confirma comprando en VIII, 3 a Alejandro, César y Pompeyo con Diógenes, Heráclito y Sócrates, deduciendo que los primeros, a pesar de todo el poder que poseían, continuaban siendo esclavos de todas aquellas cosas que ignoraban⁶².

Puesto que quien se libera no es el cuerpo, ya que se encuentra siempre sujeto a la física de su carnalidad y a la caducidad de su hálito vital. Porque no es en la carne donde se abre ese hueco, que es mi yo auténtico que puede llegar a ser libre, porque la carne ni es mía, ni de mi depende⁶³. Sino que ese hueco en el que surge la libertad es ya propiamente el Sujeto que aparece desligado de toda carnalidad; mas quizá no, de toda geografía.

La libertad pues es un espacio de conocimiento difícilmente comprensible. En realidad, toda la ética estoica hasta antes de Epicteto, principalmente en Crisipo, podría entenderse como una ética determinista⁶⁴. Hacen derivar toda la conducta humana a partir de los factores externos que la determinan, y sólo es a partir de Epicteto que la libertad entra a formar parte del cosmos ético del estoicismo, pero como ya hemos dicho de una manera curiosamente negativa, de una forma en que convierte al juego de las causalidades naturales (que en Crisipo determinan al quehacer humano en distintos grados), en una elección propia del sabio. Sabio en el sentido que conoce las causas que le guían a actuar de tal manera y le hacen decir a Epicteto, resumiendo más de un punto de los que se ha tratado aquí:

⁶⁰ *Med.* VI, 50: "Intenta convencerlos [...]. Si, a pesar de ello, alguien usando la violencia se te opone, cambia a una actitud complaciente y no dolida..."

⁶¹ *Med.* IV, 1.

⁶² *Med.* VIII, 3.

⁶³ *Med.* V, 33: "Todo cuanto esté fuera de los límites de este pedacito de carne y de su aliento, recuerda que no es cosa tuya ni de ti depende."

⁶⁴ *Cfr.* Salles, R.: Los estoicos y el problema de la libertad, México D. F., Universidad Autónoma de México, 2006, p 29-61.

Esta vía es la que lleva a la *libertad*, ésta sola es el apartamiento de la servidumbre, el poder exclamar un día con toda tu alma aquello de: 'Guíame, oh Zeuz y tú, oh Destino,/al puesto que ya por vosotros tengan señalado.'⁶⁵

2. La metafísica de las *Meditaciones*

2.1 Los elementos de la metafísica

Ahora pasaremos a intentar vislumbrar, independientemente, cada uno de los elementos que componen y distinguen a la metafísica que aparecen en el texto de Marco Aurelio, que son, fundamentalmente cuatro, a saber, *i)* el orden cosmológico heraclíteo, *ii)* la concepción bastante peculiar del tiempo, *iii)* la física, siempre como materia opuesta a la providencia y *iv)* las representaciones, la teoría del conocimiento y la manera en que deben ser utilizadas.

2.1.1 Orden, cosmología y pirogénesis

Hadot dice claramente que se podría entender la génesis de la escuela estoica a partir de la fusión de tres vertientes claramente diferenciadas: *a)* la dialéctica de los megáricos y aristotélicos, *b)* la tradición ética-socrática y *c)* la física heraclíteo⁶⁶.

Ya desde Zenón de Citio⁶⁷ la *ekpýrosis*, o teoría del incendio universal, aparece en diversos fragmentos y continuó en mayor o menor medida durante todo el estoicismo. Inspirado en el *arché* heraclíteo del fuego⁶⁸, seguramente su influencia sobre los estoicos va más allá de la simple concepción cosmogónica del universo, sino que se empapó con la teoría del *lógos* también heraclíteo, interpretado por los estoicos como un orden universal y propio de la providencia.

A pesar de que las citas en Marco Aurelio no son tan abundantes para referirse a la *ekpýrosis*, sí se puede rastrear, perfectamente, en todo lo largo del texto, la presencia de un Heráclito estoicizado: Desde numerosas alusiones al fluir del tiempo, todas acompañadas en mayor o menor grado de consejos de resignación y máximas para el abandono de las cosas que no dependen de nosotros⁶⁹.

⁶⁵ Epicteto, *Pláticas*, IV, 1, 131. Estos versos se citan parcialmente de nuevo en Epicteto en *Pláticas*, II, 23, 42; III, 22, 95; IV, 34, y de nuevo, ampliados en el *Enquiridión*, 53. Pertenece a un *Himno a Zeus* atribuido a Cleantes, [S.V.F. I 527], que se incluye en la traducción del primer volumen [*Los estoicos antiguos*, Madrid, Ed. Gredos, 1996] como los fragmentos 665 y 666.

⁶⁶ Hadot, P. *op.cit.*, p 73.

⁶⁷ S.V.F., I, 107; 108; 171. [Corresponden a los fragmentos 169-173 y 273-277, de la edición de Gredos].

⁶⁸ DK 22A5, [Cfr. Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1978. Fragmentos: 592, 593, 620, 621]

⁶⁹ *Med.* VIII, 18.

Sea que las cosas estén gobernados por átomos o providencia (*cfr. infra.* 2.1.3), es decir, sean las cosas regidas por una determinada multiplicidad, o sean cada una de las cosas una sola; están condenadas, invariablemente a ser alcanzadas por el paso de un ordenamiento que exige que se evaporen, que se transformen (si son una), o que se dispersen y deshagan (si son una multiplicidad).⁷⁰

Igualmente en algunos fragmento se dedica a citar la famosa concepción del tiempo como un río⁷¹ y a tratar de compaginar la física de Heráclito con una nueva ética que se base –más por coincidencia con el intelectualismo moral socrático, que otra cosa- con, una ética del ‘despertar’⁷². Obviamente dicho despertar, en Marco Aurelio, tiene que ver más con el conocimiento de la *dihairesis*, del sabio, del conocimiento del *cósmos* de la Providencia que con cualquier iluminación teórica. Es el ‘saber’ el que nos guía a respetar los designios divinos, aún a pesar de quienes están dormidos, que, como el perro de Zenón y de Crisipo, ‘incluso los que duermen son operarios y colaboradores de lo que acontece en el mundo.’⁷³

En cualquier caso, Marco Aurelio sigue conservando la noción de periodicidad del universo –y aunque resulte imposible afirmarlo con seguridad, puede ser una velada referencia al ‘incendio universal’-, cuando, intentando explicar la continuidad natural de los ciclos de la materia –que las causas formales y materiales se reciclan en el universo- asegura que “nada impide hablar así, aunque el universo sea gobernado por períodos limitados.”⁷⁴

Igualmente aparecen, perdidas entre el texto, dos alusiones que prácticamente pasan desapercibidas, pero que sin duda confirman la noción del *arché* heraclíteo del fuego: en IV, 4, describe la fuente de la vida como la dadora de ‘la parte cálida e ígnea’⁷⁵ que hay en mí. Y en XI, 20 nos asegura que: “Tú hálito y todo lo ígneo”⁷⁶ tienden a elevarse y son sumios al orden el conjunto universal.

2.1.2 El tiempo.

Una de las más curiosas concepciones de Marco Aurelio es su noción de tiempo como un punto ínfimo dado entre las circunstancias del pasado y del futuro.

⁷⁰ *Med.* VI, 4: “Todos los objetos se transformarán rápidamente y, o se harán humo si la sustancia está unificada, o se disgregarán.”

⁷¹ *Med.* IV, 43; VI, 15.

⁷² *Med.* IV, 46. Sobre los despiertos y los dormidos en Heráclito, *Cfr.* DK 22A16, 22B21, 22B1, 22B26, 22B73, 22B85, 22B88, 22B89. Fragmentos: 650-665 de la edición de Gredos.

⁷³ *Med.* VI, 42.

⁷⁴ *Med.* V, 13.

⁷⁵ *Med.* IV, 4.

⁷⁶ *Med.* XI, 20.

Las apariciones del tiempo en la obra de Marco Aurelio son desde un tiempo heraclíteo. Un tiempo aparentemente desgajado, aparentemente fragmentado. Pero ¿es verdad que existe auténtica fragmentación? Realmente la resignación ante el continuo fluir del tiempo no debe entenderse en un deshacerse de las ligazones ontológicas que nos corresponden. Es decir, el fluir del tiempo únicamente afecta a los hechos, no a los sujetos. Es la historia la que se ve demacrada, es el correr de los hechos, las fantasías de grandeza, las continuidades de las dinastías, las conquistas guerreras, se ven reducidas únicamente a la dimensión ínfima de un mero acontecer que pronto será olvidado.

Y en contra de lo que pudiera parecer en un principio, si la reconversión del tiempo al ‘instante’ presente acarrearía la destrucción ontológica, impidiendo que uno mismo sea idéntico a través del tiempo, al parecer, ésta idea lo único que hace en Marco Aurelio es reforzar las connotaciones meramente de peones del *lógos* universal que tienen los hombres. De hecho, la fragmentación del tiempo no es tan radical. Incluso en un determinado pasaje, Marco nos asegura que es posible predecir el futuro, no mediante el uso de la mántica, sino mediante la observación de los hechos pasados y presentes, por lo que da lo mismo vivir cuarenta años que diez mil, si todo el movimiento y fragmentación del tiempo lo único que nos lleva a un ciclo constante⁷⁷.

El tiempo de Marco Aurelio es un tiempo lógico. Es un tiempo que se rige por la seguridad de que el pasado es irrecuperable y el futuro inalcanzable. Es únicamente en el presente en donde la ingerencia del hombre y su libertad tienen algo que hacer, tienen algo que decir. Esto se utiliza para la destrucción del tiempo psicológico⁷⁸. Incluso se nos relata un ejercicio que parece más bien como un mero examen de conciencia de las fantasías (*cfr. infra*. 2.1.4), en la que nos dice que deberíamos desnudar a la música o al pancracio, de todas su aparente estética arrobadora y dejar simplemente al boxeo como un paso de manos, seguido de otros, de la misma manera que a la música como una sucesión de notas, que solas, nada de bello nos comunicarían⁷⁹. El procedimiento es exactamente el que se hace con el tiempo. Si uno bloquea su visión sobre aquello de lo que no depende de él, el conocimiento de la *dihairesis*, resulta que sólo el presente es el que en verdad existe, y en tanto que el futuro, ni el pasado tienen una verdadera ingerencia, no deben preocuparnos.

⁷⁷ *Med.* VII, 49: “Observa otra vez lo que fue antes, los cambios tan abundantes de lo que es. Se puede también prever el futuro. Pues será en todo parecido y no es posible que se salga del ritmo de lo que ahora mismo sucede. De ahí que sea lo mismo hacer la historia de la vida humana de cuarenta años que la de diez mil.”

⁷⁸ *Cfr.* Hadot, P., *op. cit.* p 80.

⁷⁹ *Med.* XI, 2.

El tiempo es ese instante que suspendido entre el pasado y el futuro, se abre como un espacio ontológico que permite ser al sujeto, sea que viva tres mil años o un instante⁸⁰. Ese momento del presente en el cual la vida surge, en el cual los sujetos se pueden revelar a sí mismos y encontrarse en su segura posesión, sólo puede significar un respiro, una guía, un *diamón* que se abre en el propio cuerpo del sujeto para servir de refugio frente a los vapores del tiempo y las tinieblas e inciertos del pasado y del futuro⁸¹. Porque el fracaso de la historia, el eterno movimiento circular del tiempo y la imposibilidad de ingerencia de los hombres en éste, no implican la pérdida de toda jerarquía, de todo orden, de toda posibilidad de contemplar los secretos del Ser en el sólo instante del ahora, en donde el único habitante puede ser el sujeto: lugar de aparición de sí mismo.

2.1.3 La física

La física, dentro del texto de Marco Aurelio, sólo puede ser entendida en contraste al que el propio Marco la somete: O bien hay física o bien providencia.

Este esquema se repite en varios fragmentos. La dispersión, los átomos, todo el quehacer de la física, aparece en las *Meditaciones* como una disyuntiva posible a la que confiere una importancia argumentativa. Marco Aurelio se preocupa mucho de dejar claro que ante la posibilidad de que una Providencia, un Dios, no exista todos los preceptos éticos quedarían indemnes, puesto que lo que importa de la Providencia no es su azar o su teleología, sino la necesidad y la imposibilidad de que el hombre interfiera en ellos.

La Providencia aparece, por su parte, como el *lógos* que ordena al mundo, como la interpretación estoica del *lógos* heraclíteo, como una razón ordenadora y que da a cada cosa aquello que le es propio según su necesidad ontológica. Aparece como esa límpida cara en donde todo se revela según una cierta actitud clara e inteligible; pero siempre como una posibilidad luminosa frente al devenir azaroso de la física.

Seguramente esta concesión dialéctica que Marco Aurelio otorga a la posibilidad de existencia de los átomos, o de la física pura, simple y azarosa, está ligada con a la polémica de la física epicúrea que pretendía no únicamente un azar físico, sino también una especie de

80 *Med.* II, 14: “Aunque vayas a vivir tres mil años o tres mil veces diez mil, sin embargo, recuerda que nadie deja atrás otra vida que esa que está viviendo y tampoco está viviendo otra que no sea la que deja atrás. Se iguala por tanto lo más duradero con lo más breve.”

81 *Med.* II, 17: “Entonces, ¿qué es lo que puede escoltarnos? Sólo la filosofía. Esto es vigilar que el espíritu divino interior esté sin vejación, sin daño, más fuerte que los placeres y los sufrimientos, que no haga nada al azar ni con mentira o fingimiento, que no tenga necesidad de que otro haga o deje de hacer algo.”

marginalidad de error y de conocimiento las cosas de la ciencia que permitiría al hombre obtener, pese a los esfuerzos de las cosas por mantenerse en orden, la libertad.

Así pues durante todo el texto hay numerosas alusiones al enfrentamiento de la providencia y al azar, con idénticos resultados si gana uno u otro⁸². La verdadera cuestión aquí es que la física entra en las *Meditaciones* de manera tal que no afecta en forma alguna al sistema ético. Incluso hace reparar en ella con ironía, en el pasaje III, 3, nos relata una breve historia de las muertes de los grandes investigadores físicos, desde Heráclito (cuya *arché* es el fuego, muerto de hidropesía), Hipócrates (el gran médico que no pudo salvarse a sí mismo), Demócrito (sostenedor de la doctrina atómica, fue pasto de los gusanos –seres que intentan jugar con la idea de dispersión atómica) y Sócrates (asesinado por ‘otro tipo’ de gusanos).

El legendario desprecio por el conocimiento teórico de los estoicos hace su aparición, está claro. Sin embargo, Marco Aurelio le concede una credencial de argumento válido al dedicarse a analizarlo y al reducirlo a una mera alternativa posible que en nada alteraría al edificio del quehacer ético.

Aún así, la Providencia tiene un lugar preeminente en todos los pasajes. La física sólo aparece, como aparecen los argumentadores, los dialécticos, los sofistas, para ser desmentidos, o en todo caso, neutralizados. La Providencia es quien en realidad triunfa por encima del mero azar necesario de las cosas. Incluso llega a ponderar la acción de la misma sobre el universo, al preguntarse si es ella la que gobierna todos los acontecimientos del mundo, o si es como aquel *noûs*(intelecto) anaxagórico que tanto defraudó a Sócrates⁸³, haciendo únicamente de primer movimiento que puso en marcha al mundo, pero que ya no tiene ingerencia sobre él⁸⁴.

La Providencia, independientemente de la respuesta, es siempre quien se lleva la mayor parte de la atención de Marco Aurelio, parece que de la física, lo único que le importa es el movimiento de las cosas en el tiempo. El *fluir* de las cosas lo único que hace es retrotraer y reestablecer las condiciones en las que la Providencia puede actuar⁸⁵. Una actuación que obedece, por supuesto, a una inteligencia divina, cuyas características aparecen descritas en

82 ‘O bien átomos o bien providencia...’ *Med.* XII, 14: “O es necesidad y el orden es inamovible, o hay providencia propicia, o es un revoltijo de azar sin guía.” Es una fórmula que se repite constantemente, de diversas maneras, en varios pasajes, *Med.* IV, 27; VI, 10; 24; VII, 32; 75; VIII, 17; IX, 28; X, 6.

83 *Cfr. Fedón*, 97c-99d.

84 *Med.* IX, 28: “La reflexión del universo o impulsa cosa a cosa, y si es así, acepta tú su impulso, o impulsó una vez y las restantes son sobrevenidas.”

85 *Med.* VI, 36; VII, 23; VIII, 18.

varios pasajes: como razón generatriz que se encarga de la creación y destrucción⁸⁶; con la personificación de Cloto, la parca tejedora del destino de los hombres⁸⁷; como una razón soberana que gobierna, hace y deshace según un determinado saber⁸⁸; como una naturaleza que simplemente gobierna⁸⁹; o como los designios de un Dios que actúa conforme a la naturaleza⁹⁰.

La física es pues esa faz en donde el conocimiento del sabio nada puede hacer. Porque el conocimiento de las cosas físicas no las cambia, no provocan una transformación en el sujeto tal que reconozca su lugar en el mundo. Porque la geometría, la física y demás ciencias, no miden el espacio donde Marco Aurelio centra todas sus atenciones, es decir, no miden al Sujeto. La Providencia tampoco le mide, sin embargo le otorga a cada uno de sus movimientos, una razón.

2.1.4 Las fantasías, sucesos y opiniones.

Desde Zenón de Citio hay una larga tradición en el estoicismo sobre la fantasía, o imagen como elemento fundamental del modo de conocimiento⁹¹. Sin embargo ya a partir de Epicteto dicha concepción puramente teórica, en la que Zenón veía el modo en que tenían los sentidos de adquirir ‘imágenes’ de lo que ‘es’ –ya que lo que no-es, no puede dar imagen alguna⁹²-, adquiere nuevas propiedades, nuevos quehaceres, ya que se requieren una serie de preceptos técnicos dados al sujeto que permita saber que fantasías son buenas y cuales son malas.

Epicteto nos hace saber distintos métodos por los cuales se pueden realizar dichos ejercicios. El ejercicio del guardia: que nos hace autoprocurnarnos una especie de guardia nocturno apostado en las murallas de los sentidos que permitan identificar las buenas fantasías de las malas⁹³. Igualmente en el *Enquiridión* nos dice que habríamos de establecer dos

86 *Med.* IV, 14: “Surgiste como parte subordinada. Desaparecerás uniéndote al que te engendró, es más, serás devuelto a su razón seminal por el cambio.”

87 *Med.* IV, 34: “Entrégate voluntariamente a Cloto para tejer con ella cualquier acción que desee.”

88 *Med.* VI, 5: “La razón que gobierna sabe cómo está dispuesta, qué hace y sobre qué materia.”

89 *Med.* VII, 25: “Todo cuanto ves lo cambiará ya mismo la naturaleza que gobierna todo y hará otras cosas a partir de su sustancia y otras distintas de nuevo a partir de la sustancia de éstas para que el universo esté siempre recién hecho.”

90 *Med.* XII, 11: Se sigue la versión crítica de Farquharson, que a diferencia de Trannoy, incluye la última frase como parte del fragmento y no encabezando el siguiente: “El hombre tiene la posibilidad de no hacer nada más que lo que va a elogiar la divinidad.”

91 *S.V.F.*, I, 40; 55; 56; 58; 59. Fragmentos 67-83 de la edición de Gredos.

92 *S.V.F.*, I, 59. Fragmento 73 de la edición de Gredos.

93 *Cfr.* Epicteto, *Pláticas*, III, 12, 15-16. Igualmente para un análisis más pormenorizado de estas clases de autoexámenes en los estoicos, *Cfr.* Foucault, M.: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004, p 183-206.

momentos de examen de conciencia, uno en el goce de la fantasía y el otro, en el momento del sufrimiento por dejarse llevar por la misma⁹⁴.

Esta clase de ejercicios sabemos que eran una constante en Marco Aurelio gracias a la correspondencia con Frontón⁹⁵ y aunque el ejercicio que ahí se nombra es, además de un examen de conciencia, toda una concepción ética de la jornada diaria, sigue siendo un ejemplo de lo que el resto de textos de las *Meditaciones* confirman al respecto, es decir: que el propio uso de las representaciones tiene su ingerencia dentro del hacer ético del sujeto.

Representado en varios estados, los ejercicios mentales, los exámenes de conciencia aparecen siempre como una medida de control, de comprensión y por tanto de delimitación.

El movimiento que surge a partir de los muchos pasajes que cuentan con instrucciones éticas del manejo de las imágenes o fantasías, es únicamente uno: el freno ético en torno al pensamiento⁹⁶. Aunque existen otras formas más sutiles, que siempre se encaminan a dicho control:

Algunos ejercicios únicamente invitan a la delimitación:

“Delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en su esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará.” (III, 11)⁹⁷

Que se encuentra profundamente ligado al deseo de la eliminación de todos aquellos amagues estéticos de la música, el pancracio y la danza vistos arriba (XI, 2). Es decir es una voluntad que definitivamente es un deseo de soberanía ontológica, deseo de autarquía. Una voluntad de delimitación, una voluntad de medición del objeto, de delimitación de la fantasía, pero no como un mero conocimiento teórico, sino para nombrarlo, para hacerlo sujeto del nombre, para gobernar las fantasías en la medida de lo posible.

E igualmente ejercicios de comprensión:

“En toda fantasía conserva la capacidad de comprender.”⁹⁸

“Toda imaginación, explícala partiendo de los principios de la naturaleza, de las pasiones, de la dialéctica.”⁹⁹

94 Cfr. Epicteto, *Enquiridión*, 35. Una recomendación similar, aunque no avocada únicamente a las fantasías, sino a toda acción se encuentra en Marco Aurelio, en *Med.* VIII, 2.

95 Cfr. *Lettres inédites de Marc Aurèle et de Frontón*, París, A. Levasseur, 1830, vol. I, IV, 6. Citado en Foucault, M.: *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., 161-162.

96 *Med.* V, 36; VII, 14; 27; 29; VIII, 29; 36; 51; IX, 7.

97 *Med.* III, 11.

98 *Med.* IV, 22.

99 *Med.* VIII, 13.

“En todo ver siempre qué es lo que hace brotar en ti esa tal imagen y tratar de desarrollarla, analizándola en su causa, en su materia, en su finalidad, en su duración temporal, en el transcurso de la cual será preciso que tenga su fin.”¹⁰⁰

Es en la Fantasía en donde la ontología revela su carácter más problemático. Ciertamente, todo el conocimiento que el ‘sabio’ deba reunir en torno a la fantasía, es única y exclusivamente para su aplicación ética. Para no dejarnos gobernar por las imágenes (V, 36), para no imaginarse lo que no depende de nosotros (VII, 14; 27; VIII, 29), para someternos al instante presente y no desviarnos de nuestro objetivo (VII, 29; VIII, 36; 51) y como un medio por el cual nos mantenemos aislados y a salvo de cualquier mal (V, 2; IX, 7).

Es el movimiento más sutil por medio del cual el conocimiento teórico entra por medio de una epistemología, para transformarse, nada más aparecer en la imaginación del sujeto, en una serie de preceptos éticos que ya no se pueden cuestionar. El control que se ejerce a través de la comprensión, a través del medimiento, a través de la identificación, es la burocratización misma de la conciencia, la estipulación de un orden metafísico en las cosas.

2.2 Metafísica y ética: relaciones curiosas. El ‘sí mismo’ y sus límites.

No quiero sacar conclusión alguna del análisis que he presentado aquí. No pretendo hacer derivar la ética de Marco Aurelio a partir de sus concepciones metafísicas, sus maestros o en general, la corriente estoica. Tampoco a la inversa, pretendo deducir que la ética y política, no únicamente de Marco Aurelio, sino de todo el Imperio Romano sumado a las ideologías estoicas y corrientes helenísticas, han engendrado toda la metafísica que puede aparecer en el texto.

La relación es más sutil. Más difícil de describir la interacción que tienen. La relación de causalidad es imposible de hacer intervenir aquí, al menos no sin violentar una parte del análisis.

Sin embargo, si algo podemos extraer de aquí es que no puede existir una fórmula ética que no presuponga caracteres metafísicos; que a pesar de que intente independizarse de la ontología, que procure rebasar lo meramente teórico, para lanzarse a una ‘experiencia’ libre de toda concatenación con la metafísica, fracase irremediabilmente. A partir de Sócrates, hubo una partición de las escuelas, quienes se quedaron con sus doctrinas metafísicas –que siguen la línea de Platón y Aristóteles, y posteriormente los neoplatónicos y Boecio- y quienes intentaron desligar la ética socrática de las concepciones ontológicas –los cínicos, estoicos y, en cierta forma, los epicúreos. La cuestión no es saber si las escuelas socráticas

100 *Med.* XII, 18.

que intentaron desligarse del conocimiento teórico lo consiguieron o no, sino intentar averiguar si realmente, el quehacer ético, al estandarizarse, no se convierta ya en sí, en un hecho metafísico, en un hecho ontológico, en un hecho meramente teórico.

La realidad de la relación entre ontología y ética no puede estar sometida a una mera relación de derivación o de independencia. Sus inclusiones, sus reparaciones, tienen que ver siempre con una concepción de ‘lo que algo es’. El quehacer ético, como el mero arte del zapatero, tiene que ‘contemplar al zapato’ para realizar su labor. Por lo tanto, la ética tiene que ‘contemplar al hombre’, o cuando menos ‘contemplarse a sí mismo’ para desarrollarse completamente. Y si Sócrates se declaró en su momento arrebatado por esa pregunta tan radical y que se mantiene incontestada ‘¿qué es un zapato?’; ¿cómo es que el quehacer ético, puede saber ‘lo que es’ un hombre?¹⁰¹ Ya que la mano, al realizar las tareas de la mano nada hay contrario a la naturaleza, y el hombre al hacer las cosas del hombre, tampoco. Sin embargo para entonces ya tendríamos que tener no únicamente un conocimiento técnico, sino uno ontológico que nos dijera las características esenciales y naturales, tanto de la mano, como del hombre¹⁰².

Por lo tanto, las pretensiones de llegar a una mera manualidad, a una mera tecnificación de los quehaceres, a una instrumentalización radical, siempre tropezará con la necesidad de una introducción metafísica de la teleología, es decir, siempre necesitará de un ‘hacia qué’, ‘un para qué’. Así pues todos los deseos de Epicteto y Marco Aurelio de concebir a la filosofía y el pensamiento un mero instrumento del quehacer ético, queda totalmente anulado¹⁰³.

Incluso en XI, 18, se encuentra un pasaje bastante largo en el que pretende establecer nueve preceptos capitales, que han de tenerse en la cabeza en todo momento, como un escudo contra la cólera e ira hacia quienes no son concientes de las cosas¹⁰⁴, como una especie de manual. Y en una de las metáforas más vivas y más ilustrativas, en XII, 9, nos recomienda

101 Ciertamente la respuesta de Aristóteles a éste dilema intenta, en cierta forma desligarse del platonismo, del mero ‘saber teórico’ como llave al ‘saber ético’ introduciendo la curiosa figura de la ‘prudencia’ o ‘discernimiento’ (*phrónesis*) *cfr. Et. Nic.*, Libro X, sin embargo es difícil seguir el rastro y concebir esta inclusión como una respuesta satisfactoria si la propia noción de ‘prudencia’ presenta problemas en su definición dentro del mismo *corpus*, puesto que no siempre acude como un arte, sino como un conocimiento teórico y práctico cuyo fin era la contemplación del Bien (*Protréptico*) y una ciencia y en la *Ética a Nicómaco* como una ciencia práctica. Además, Aristóteles siempre hace descender la ‘prudencia’ del *noûs*, que descende a su vez de la *phýsis* del hombre, es decir que contiene aún connotaciones metafísicas.

102 *Med.* VI, 33: “No son el dolor de la mano ni del pie contrarios a la naturaleza mientras el pie haga lo propio del pie y la mano lo de la mano. Así, por tanto, tampoco para el hombre como hombre es el dolor contrario a su naturaleza, mientras haga lo propio del hombre.”

103 El *Enquiridión* o ‘Manual’ de Epicteto intentaba cumplir esa función: una mera herramienta. Respectivamente, Marco Aurelio asegura el carácter meramente instrumental del pensamiento en *Med.* III, 13; VI, 40.

104 *Cfr.* Nota 14.

parecernos más al boxeador, al luchador del pancracio, que del gladiador o del guerrero; puesto que el último utiliza una espada que después deja al morir. En cambio el boxeador siempre tiene consigo el instrumento de lucha, su mano ‘y no precisa otra cosa sino cerrarla’¹⁰⁵. La instrumentalización, el aparato técnico y ético no puede ser una mera incrustación artificial, un mero artilugio utilitario como la espada del gladiador, sino que ha de ser un miembro mismo del hombre, debe ser como la mano el boxeador, que se utiliza y forma parte del arte de vivir.

Por tanto, ese grito de “¡Deja los libros!” (II, 2) o “Aparta tu sed de libros” (II, 3), es un mero deseo que quizá no se llega a consumir. En realidad, no es que a través de su renuncia al cocimiento de la física –y la metafísica y lógica-, se esté renunciando al conocimiento teórico, sino que todo lo contrario, la contemplación llega hasta tal punto que se tiene que volver innecesaria. La contemplación, contemplándose a sí misma se pone a actuar.

Puesto que el fin del hombre es la perfección de sí mismo. Pero, repetimos aquella extraña pregunta socrática: ¿Quién es ese ‘sí mismo’? Ser ‘sí mismo’ es justamente el conocedor de la *dihairesis*, es justamente el que el que se resiste a girar al mero azar, cual trompo y se dirigen como flechas a su objetivo¹⁰⁶.

El ‘sí mismo’ como ‘retiro’ (IV, 1), el ‘sí mismo’ como un espacio geográfico que se abre dentro de la carnalidad del cuerpo y le atraviesa, habitado a veces por un espíritu guía y a veces por un espacio terrestre en el que hay que ‘cavar’ (VII, 59) para encontrar la ‘fuente de la vida’ que no para de brotar. El ‘sí mismo’ como trabajo, como objetivo como el movimiento que se realiza a través de la concreción, fijación y seguimiento de objetivos. De hecho en XI, 21 tendrá quizá, el resumen más consistente y conciente de cómo la técnica ética, comporta el hacerse a ‘sí mismo’, el recrear ontológico de la esencia y la identidad:

“Quien no tiene un solo e idéntico objetivo en la vida, es imposible que persista durante toda ella único e idéntico. No basta lo dicho, si no añades eso: ¿Cuál debe ser ese objetivo? Porque, del mismo modo que no es igual la opinión relativa a todas las cosas que parecen, en cierto modo, buenas al vulgo, sino únicamente acerca de algunas, como, por ejemplo, las referentes a la comunidad, así también hay que proponerse como objetivo el bien común y ciudadano. Porque quien encauza todos sus impulsos particulares a ese objetivo, corresponderá con acciones semejantes, y según eso, siempre será el mismo.”¹⁰⁷

Siempre ser el mismo, renunciar al paso del tiempo, al recrear puro de la temporalidad de ‘lo que es’; y no únicamente por medios teóricos o epistemológicos, no con la pregunta,

105 *Med.* XII, 9: “Debes ser en tu trato con las creencias igual que el luchador del pancracio, no como el gladiador. En efecto, éste, si deja a un lado la espada que usa, está muerto; el otro siempre tiene su mano y no tiene que hacer nada más que cerrarla.”

106 La metáfora del trompo se haya en *Med.* II, 7; la de la flecha en VIII, 60.

107 *Med.* XI, 21.

‘¿cómo puedo saber quién soy y si sigo siendo el mismo?’, sino que es a través de una técnica ética, en donde se revela la mismidad de mi ser, la repetición teórica e ideal que nos hacen ser quienes somos a través de nuestras acciones y objetivos.

Esto no puede ser en balde, no es mero accionar y ni siquiera se podría decir que es un derivar la ontología a partir de la ética, ya que la soberanía de ‘lo que es’ es también el someterse, libremente, como el filósofo se somete al amor a la sabiduría, a la razón de lo que es más verdadero. Incluso Marco Aurelio dice en un par de ocasiones, de que, si acaso, se llega a encontrar otra verdad, diferente a todas las que haz creído, hay que volverse a ella con toda la fuerza y con toda la pasión, no hay que tener miedo al sometimiento o al cambio, sino a ‘no cumplir con la naturaleza del hombre’¹⁰⁸.

Es, por supuesto, la continua rememoración del límite último de la aspiración humana, quizá, la enseñanza más radical de Marco Aurelio, allá donde se modifican todas las nociones y la pérdida de conciencia cobra su vital importancia para hacer que todos los resortes éticos, plantados por aquí y por allá, se accionen como una gran máquina al soltar un seguro... Y éste seguro es la muerte. La muerte como límite de ‘sí mismo’. La muerte como disolución, como objetivo que fusiona las características primarias que hacen imperar la ética sobre cualquier cosa y hacerla, aunque sea su postrero estado, parte de ‘uno mismo’. Recuerda la muerte.

Ya se encuentra en Epicteto:

“La muerte, el destierro y todas las cosas que parecen terribles tenlas ante los ojos a diario, pero la que más de todas la muerte, y nunca darás cabida en tu ánimo a ninguna bajeza ni anhelarás nada en demasía.”¹⁰⁹

La muerte como límite. La muerte como aparición de un ‘no más’, que es una delimitación, una comprensión, una medición de la vida. Pensar la muerte es justamente medir la vida y medir la vida (como se miden las fantasías), únicamente puede tener su propósito en gobernarla. Recordar la muerte para no tener apego a la vida¹¹⁰, para pensar en el beneplácito

108 *Med.* III, 6; VI, 21

109 Epicteto, *Enquiridión*, 21.

110 *Med.* IV, 50: “Existe un remedio vulgar, aunque eficaz, de cara a despreciar la muerte: rememorar a los que se empeñaron en vivir hasta ser pegajosos.”; XII, 7: “Piensa en qué actitud de cuerpo y alma tienes que ser sorprendido por la muerte, en la brevedad de la vida, en la inmensidad de la eternidad por detrás y por delante, en la debilidad de toda materia.”

y en el ánimo dispuesto para morir¹¹¹, para vivir perennemente ese fatídico día de la muerte una y otra vez¹¹².

La muerte siempre tiene que estar ahí, como límite de la vida y justamente por eso, la mejor vara para hacer aparecer en toda su esencia a la vida misma, al ‘sí mismo’ que es nuestro ‘puesto’ y nuestra llave para la libertad, que en Marco Aurelio únicamente aparece como un minúsculo punto, como apenas un apoyo, un mero peón del orden universal. Puesto que de la misma manera que el campo y los bárbaros no están ahí sino para formar parte de la ciudad universal del Imperio, la vida no está ahí sino para ser gobernada.

Creo que queda bastante en evidencia, como el intento o el desprecio mismo de la metafísica, es siempre una actitud que le ayuda a germinar en las regiones en las que decidimos no mirar. La ontología y la política (y ética) están más unidas de lo que parecen, y no únicamente por simples relaciones causales, no únicamente por métodos que nos remiten de la una a la otra como simples derivaciones deductivas; sino que por su misma concepción, por su propia esencia, hablando de la una, se habla de la otra; y quizá, en el fondo, sean una sola cosa que apenas se diferencian por el tipo de quehaceres de los que se ocupan, o del vocabulario que se hayan fraguado para hablarse ellas mismas. Pero está claro que todo el movimiento filosófico a partir de Platón que ha buscado siempre la integración de un solo y único ‘saber’ tiene por fuerza que ubicar a la ontología y a la ética, en un único polo desde el cual, el filósofo, lo único que hace es someterse como se somete el amado al amante; y que como amantes buscan la ‘verdad’ de los sujetos y sólo a partir de dicho encuentro se puede resolver el problema de los quehaceres; es decir, de la ética.

Abreviaturas utilizadas:

Med. = Marco Aurelio.: Meditaciones, Madrid, Gredos, trad. Ramón Bach Pellicer, 1977. / Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Cátedra, trad. Francisco Cortés Gabaudán; Manuel Rodríguez Gervás.

S.V.F. = Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig, ed. Von Arnim, 1903-1924.

111 *Med.* X, 36: “Por tanto, en el momento de morir reflexionarás sobre lo siguiente y te irás más conforme si piensas: «me marchó de esta vida en la que los propios allegados, por los que tanto peleé, recé y me preocupé, precisamente ellos, quieren que me aparte con la esperanza de que puedan encontrar alguna comodidad en ello.»”

112 *Med.* VII, 69: “La perfección del carácter supone que cada día transcurra como el último, sin pálpitos, sin cabezadas, sin actuaciones teatrales.”; X, 18: “reflexiona con atención [...] en qué manera cada cosa ha nacido naturalmente para morir.”; 29: “Particularmente ante cada cosa que haces presta atención y pregúntate si la muerte es algo terrible por el hecho de verse privado de esa cosa.”

Pláticas = Epicteto.: Pláticas, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, trad. Pablo Jordán de Urríes y Azara, IV vol., 1947-1973.

Enquiridión = Epicteto.: Enquiridión, Barcelona, Anthropos, trad. Juan Manuel García de la Mora, 1991.

Bibliografía:

1. Ediciones de manuscritos antiguos.

Aristóteles.: La política, Madrid, Gredos, trad. Manuela García Valdés, 1994.

Frontón.: Epistolario, Madrid, Gredos, trad. Ángela Palacios Martín, 1992.

Marco Aurelio.: Pensamientos. Cartas. Testimonios, Madrid, Tecnos, trad. Javier Campos Daroca, 2004.

Marco Aurelio.: Pensées, París, Les Belles Lettres, 1939, texto griego establecido y traducido por A. I. Trannoy.

Platón.: Diálogos, Madrid, Gredos, trad. varios, VII vol.

Los filósofos Presocráticos, Madrid, Gredos, trad. Coronado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, III vol., 1978.

Los estoicos antiguos, Madrid, Gredos, trad. Ángel J. Cappelletti, 1996.

2. Otros textos.

Festugière, A. J.: Epicuro y sus dioses, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1979.

Fernández Liria, C.: Geometría y tragedia, Hondarribia, Hiru, 2002.

Foucault, M.: La Hermenéutica del sujeto, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2004.

Foucault, M.: Discurso y verdad en la antigua Grecia, Barcelona, Paidós, 2004.

Grimal, P.: Marco Aurelio, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Hadot, P.: The inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.

Heidegger, M.: Conferencias y artículos, Barcelona, Serbal, 1994.

Puente Ojea, G.: Ideología e Historia: El fenómeno estoico en la sociedad antigua, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Quevedo y Villegas, F.: Obras, Madrid, 1790.

Rutherford, R. B.: The Meditations of Marcus Aurelius, a study, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Salles, R.: Los estoicos y el problema de la libertad, México D. F., Universidad Autónoma de México, 2006.

Jacques Derrida: Ontología y lingüística

María Esther Zarzo Durá

1. Introducción:

En la década de los 70, surge en Francia un interés aparentemente general por las nociones de *novedad*, *acontecimiento*, *ruptura*, *discontinuidad*, *alteridad*, *repetición*, etc. dándose relecturas de autores como F. Nietzsche, S. Freud y M. Heidegger, quienes si percibían tales nociones, pero no podían explicarlas con sus sistemas.

¿Por qué no las podían explicar? ¿Qué no contemplaban? ¿Cómo se podía pensar lo que se les escapaba?

Varios autores intentarán, desde distintos puntos, atender a lo que escapa al *sistema de la representación* por su propio funcionamiento, a lo “más allá” de lo decible, de lo experimentable, o de lo recibable por él. Describirán lo que consideran el *discurso representativo tradicional* para después ver *qué* queda “más allá”.

Michel Foucault (1926 Francia- 1984) en *Las palabras y las cosas: una arqueología de las Ciencias Humanas* (1966), analiza el *Pensamiento clásico* y el *moderno*, considerando ese “más allá” del sistema con una *arqueología* de las discontinuidades en las sujeciones base de la autoproclamada “continua” Historia de la *ratio* occidental.

Gilles Deleuze (1925 Paris- 1995) en *Mil Mesetas* (1980), describe la imagen del *Pensamiento dogmático* como el *espacio estriado* o métrico de un ámbito doble indivisible del *espacio liso* u ocupación-sin-contar, inter-mantenidos en una *Metafísica de flujos* o fuerzas plurales en tensión, que producen *efectos de identidades* o sentidos excluyentes, permitiendo concebir la inter-contaminación del *adentro* y el *afuera*.

Emmanuel Lévinas, (1906 Lituania- 1995), expone lo que considera el *sistema de la totalidad* en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), y propone ir “más allá” de él, no con una operación del *Pensamiento totalizante*, sino como vacío respecto a tal: una *Heterología pura* en la que partiendo de la *revelación* del otro concreto *infinito*, se da la *relación ética* como *otro modo que ser*.

En cambio, Jacques Derrida (1930 Argelia- 2004), tras explicitar lo que llama la *Metafísica de la presencia logo-fono-céntrica*, considera imposible salir a un *afuera de la representación*, por lo que lo excluido de tal sistema *habita asediadamente*: una *Heterología inter-contaminada*. Su propuesta será el *modo* de abrir espacio a tales *indecidibles*.

Lo que hará es, sin salir del sistema, estudiar las oposiciones base, supuestamente neutrales; cómo se articulan las fuerzas que las mantienen y en base a qué se estratifican. Irá detectando que tales polaridades no son naturales, sino resultado de realizar identificaciones excluyentes y jerarquizarlas arbitrariamente.

En el momento en que las oposiciones base se desvelan no simétricas a la Realidad, se tambalea su supuesta omni-abarcabilidad, abriéndose un espacio dentro del sistema, propicio para la intervención activa de un pensar no limitado a sus categorías, pudiendo atender a la diferencia a través del *valor por oposición*, no sólo en función de identidades excluyentes.

Si se concibiera la identidad como fruto de diferir de si misma, señalando que lo catalogado por el sistema como *radicalmente otro* está dentro, se podría pensar diferencialmente la *diferencia* como desplazamiento y la *repetición*, no como repetitividad tempo-lineal de una identidad, sino como repetición-*acontecimiento* singular irreplicable.

Estos autores no dicen lo mismo, ni hay linealidad entre ellos, pero todos intentan no partir del *sistema de la identidad* tempo-linealmente originaria, que limita toda comprensión a la representación de presencias.

2. Contexto histórico y *testimonio* de Jacques Derrida:

Derrida relata su experiencia como *indecible* francés de origen judío argelino nacido en El-Biar, (Argelia, 1930), en *El monolingüismo del otro* (o del huésped) o *la prótesis de origen* (1996).

Como colonizado, tiene la identidad y la lengua del colonizador (=hegemonía de lo homogéneo auto-proclamada la Ley del sentido, original, transparente y natural), con las que no se puede identificar ni sentir suyas, pues se las dan y se las quitan según el orden vigente.

*“No tengo más que una lengua y no es la mía.”*¹

Se encuentra en la supuesta dicotomía de aceptar la limitación al concepto impuesto y vivir protegido gregariamente con los demás excluidos, o intentar socializarse, sufriendo la inclasificabilidad y exclusión por ambas partes.

En 1952 comienza sus estudios de Filosofía en París, Francia, donde se perfilan dos matices indivisibles de su obra.

Por una parte, comienza su especialización en Edmund Husserl (1859 Alemania- 1938), y la fenomenología, publicando en 1962 *Introducción a El origen de la geometría de Edmund Husserl*, cuyos desbordamientos veremos más abajo.

¹ *El monolingüismo del otro*. Ed. cit. Pg. 1.

Por la otra, cuando llega a Francia, la metrópoli origen del sentido que había dominado Argelia a distancia, descubre que el origen justificador de su identidad no es presente en ningún punto, sino que en el lugar de la “supuesta pureza” hay identidades plurales no homogeneizables. Donde debería estar la *tesis* auto-mantenida, hay *prótesis*, es decir, el sentido originario se erige auto-justificador ocultando que no es presencia pura.

Esta experiencia le da la distancia necesaria para tener identidad y lengua francesas, sin estar absolutamente identificado con ellas o limitado por ellas.

Consciente de que sólo puede hablar desde dentro de esa lengua, pues no hay *afuera neutro* al que salir para empezar de cero, ya que siempre se está hablando en alguna lengua y excluyendo su otro; pero también de que por su propio funcionamiento dice lo decible por ella, y se deja lo indecible por ella, hace siempre el *doble gesto- double bind* de “decir” y “no identificarse con lo dicho”, respetando la *asimetría* entre lo decible por las categorías de su lengua y lo indecible por ellas, que también se da. Tambalea, no elimina, lo dicho, manteniendo un espaciamiento en el *sistema de lo dicho*, que permita la *in-venida* de lo *otro* a lo decible por ese sistema en su forma propia.

Por eso mantiene que la posibilidad de hablar una lengua es la imposibilidad de hablarla de forma pura, pues siempre está contaminada por su *indecible* que la habita como lo excluido que permite la vigencia del *sentido del mismo*.

“Nunca se habla una sola lengua, o más bien no hay idioma puro.”²

En ese *doble gesto*, según Jacques, se es realmente “fiel” a la lengua, no hablando sólo lo presente, sino dando espacio a lo que la asedia, siendo “infiel” o negligente con la *negligencia*.

“Si se quiere afectar a la lengua de algún modo es necesario hacerlo de manera refinada, respetando en la irrespetuosidad su ley secreta. Es eso, la fidelidad infiel: cuando violento la lengua francesa, lo hago en el refinado respeto de lo que considero una inyección de esa lengua, en su vida, en su evolución.”³

Abre espacio al *acontecimiento* singular irrepitible de ser con lo otro que *in-venga*.

Nótese que, si ya el idioma “original”, al decir, se deja lo indecible; en la *traducción*, que es sólo de lo dicho, se traducirían las categorías lingüísticas dichas, no el *acontecimiento* de tratar con lo *indecible*. Sería la segunda reducción de lo *indecible*. Es por lo que la *traducción* no es un tema entre varios para Derrida, sino la preocupación de mantener el espacio a lo otro a lo decible.

3. Hipóstasis: Diferir de la Metafísica de la presencia arje-onto-logo-fono-tecno-antropo-

² *El monolingüismo del otro*. Ed. cit. Pg.20.

³ *Estoy en guerra contra mi mismo*. Ed. cit.

céntrica.

Si hemos entendido la prótesis en el origen, comprenderemos que Derrida no comience por una *hipótesis* plenamente presente a si misma, sino con un “diferir” respecto a la presencia plena, porque está tematizando el espaciamiento. De ahí el término *hipóstasis*: “Hipótesis” pero diferida de si, desplazada internamente de su identidad pura y simple, como un origen *encentado*.

“la presentación de la hipótesis no se presenta. La hipótesis o la tesis no se plantea. Si se planteara o se presentase lo haría, al menos, sin manifiesto ni automanifestación. Sin presentarse en el presente, toma, sin embargo, como suele decirse, posición -su «posición» o más bien su «suposición», a saber, la «responsabilidad» así considerada- como una transformación...”⁴

3.1. La Metafísica de la presencia:

En 1967 Derrida publica *De la Gramatología, La voz y el fenómeno* y *La escritura y la diferencia*, en las que describe lo que considera el núcleo de la tradición filosófica occidental, explicitando sus oposiciones base, lo que él denomina: La Metafísica *onto-teológica* de la *presencia logo-fonocéntrica*.

Según Derrida, la Metafísica del discurso tradicional plantea la pregunta por el ser en la forma, “¿Qué es X?” y se proclama neutral, basándose en la supuesta cesura ontológica natural entre *presencia* y *ausencia* como entidades exclusivas y auto-mantenidas por relaciones económico-restitutivas de sus respectivas identidades.

-“Presencia” entendida como sustancia, punto de existencia “*aquí y ahora*”, con origen pleno tempo-lineal; quedando “ausencia” definida como la no-sustancia, no-existencia, final de la degeneración de la presencia, sólo contemplada como lo in-contemplable.

Se dan entonces las identificaciones de:

-Presencia, vida, origen pleno, sentido originario, lo conocido- cognoscible, lo dicho, el mismo, el sujeto *versus* ausencia, muerte, origen perdido, sinsentido, lo incognoscible, lo no-dicho, lo otro al mismo, lo no-sujeto.

-Un mismo como sujeto, centralización de atributos propios, núcleo de la actividad autónoma, voluntaria, responsable y racional. Y un otro, como el Mundo extra-humano, inevitable, y objetivado.

Surge así, un *Pensamiento del tacto* de un sujeto frente a un Mundo, en el que el sujeto es el origen del sentido, ya que su voz (*foné*), presentifica plenamente la conciencia a si misma, haciéndose consciente del sentido transparente del *decir* y del *querer decir*. La voz emitiría

⁴ Marx e hijos. «Demarcaciones espectrales. En torno a espectros de Marx» Ed. cit.

significantes fónicos representantes de unos significados presentes en la conciencia, cuya referencia directa al Mundo fenoménico (*onto*), por lógica de la identidad (*logo*), fundamenta una noción de Verdad como correspondencia entre significante fónico y significado interior, posibilitando el ataque cogitativo a la Realidad objetivada, buscando la presencia original (*arjé*), garante del valor veritativo.

Posteriormente, los significantes fónicos pueden ser representados por los signos gráficos de la escritura fonético-alfabética, técnica auxiliar acumuladora de información, que por estar sometida al cambio empírico del afuera al sentido interno, y ser susceptible de perderse en interpretaciones, carecerá de valor de verdad.

Esta primacía de la voz (*foné*), por su supuesta relación directa con el sentido interior inteligible (*lógos*), es a lo que Derrida llamará *Logo-fono-centrismo*. Pensamiento antropoteológico, erigido sobre la premisa metafísica de que el Hombre es el centro de presencia del sentido originario o *Lógos* absoluto. Lo que justifica la acción expansiva desde el interior, y el trato imparcial, científico y académico de los propios límites, asimilándolos constantemente, en vistas a alcanzar un sistema enciclopédico omni-explicativo/predictivo como traducción simétrica de la Realidad, del que se puedan deducir la ética (*antropo*) y la política (*tecno*).

Es decir, una ética que relaciona identidades excluyentes económico-restitutivamente; y una política con una democracia de la hospitalidad condicional y economía restitutiva, mantenidas por el Estado soberano y convenciones internacionales, cuya justicia, reducida a hacer cumplir la Ley del derecho, está amparada en el uso autorizado de la fuerza, por un supuesto privilegio ontológico.

Pero, esta supuesta coexistencia pacífica y jerarquización neutral de “presencia *versus* ausencia”, “interior *versus* exterior”, “sentido originario *versus* sinsentido empírico”, ¿es natural?

3.2. Tambaleo de la Metafísica de la presencia.

Derrida sospechará de cualquier jerarquía que se planteé natural.

Hemos visto que en la *onto-teología logo-fono-céntrica*, la cesura ontológica (presencia/ ausencia), la lingüística (voz/ escritura) y la epistemológica (verdad interior inteligible/ pluralidad exterior sensible) se inter-justifican por una supuesta naturalidad. Si se da algún “tambaleo”, la “sacudida” será simultánea en todas las dimensiones.

Dimensiones:

A. *Onto-teológica*:

Tambaleo de presencia original *versus* ausencia: Espaciamiento a la huella presente-ausente *out of joint*.

Cuestionamiento de la pregunta autoproclamada neutral: “¿*Qué es X?*”

- Dimensión ontológica: *La huella*.

Es en *De la Gramatología* (1967) donde Derrida señala que en esta pregunta se está atendiendo al ser del ente en tanto que presencia. Reducción, que al auto-proclamarse pregunta neutral por el ser, ha eliminado todo espacio a imaginar otro tipo de pregunta y por tanto, de respuesta.

Si nos fijamos, la definición de *presencia* es exactamente la relegación de la *ausencia*. No es que se hayan formalizado imparcialmente dos opuestos coexistentes, sino que de una doblez indivisible se ha definido una dualidad, resultado de polarizar una presencia-ausencia que por sí era indecible. Oposición en la que el sujeto, creador de tales efectos de sentido, se ha identificado con la presencia, y se ha auto-elegido, oponiéndose a la ausencia, relegando teológicamente a la muerte, definida como *paso del existir al no-existir*, analítico-existencial bio-ántropo-tánato-teológica, es decir, como lo otro-fuera del sistema. Jerarquización valorativa que, según Derrida, fundamenta del *Pensamiento del origen*.

En un ejemplo. Es como si de una *huella*, marca o traza, se polarizarán la marca y la presencia origen de tal marca, y se implantara “*la subordinación de la huella a la presencia plena*”⁵; siendo que la *huella* “*no se deja resumir en la simplicidad de un presente*”, precisamente “*la presencia-ausencia de la huella, es aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad sino su juego*”.⁶

“*La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí.*”

“*la huella es la différence que abre el aparecer y la significación.*”⁷

Por tanto, los sentidos opuestos son resultado de un proceso de exclusión, en el que partiendo de la percepción de un *otro* respecto a un *mismo*, o de un movimiento de ida y

⁵ *De la Gramatología: El afuera es el adentro*. Ed. cit.

⁶ O.c. *El afuera es el adentro*.

⁷ O.c. *El afuera es el adentro*.

vuelta de lo mismo conocido hacia lo otro incognoscible; una polarización de ese movimiento de diferición originario entre presencia y ausencia inseparables, dando dos definiciones-diferencias enfrentadas, exclusivas y estáticas; y una jerarquización moral por el *deseo* de la presencia plena, disfrazada de jerarquía ontológica.

- Mismo/ otro.
- Presencia/ ausencia.
- Vida/ muerte.

Con estos efectos de sentido trabaja el sistema. No son erróneos, pero no son neutrales, ya que al limitarse a presencia, dejan fuera del sistema, por irreducible a las categorías de presencia o ausencia, al propio movimiento de la diferición entre ellas, y puesto que el sistema se pretende omni-abarcante, queda catalogado como subproducto de la Realidad, siendo que sí se da.

- El mismo *es* el diferir de su identidad plena, su propio lanzamiento al otro. Es el otro diferido o diferente.
- La presencia es la ausencia diferida o diferente y viceversa.
- La vida es la muerte diferida o diferente, y al revés pues la muerte ya aconteció al aparecer la vida. Son indecibles por inter-contaminación.

Crear que los conceptos presentes son neutrales o naturales, es ser presa de la llamada en *Márgenes de la Filosofía* (1972), *Mitología blanca*, identificándose con los límites de un sistema parcial, que no soluciona todos los problemas, anula la posibilidad de imaginar lo que no soluciona y por tanto el abrir nuevas soluciones, dándole a lo no conceptualizable impunidad en la práctica.

Derrida no anula el Pensamiento de la presencia planteando otra jerarquización alternativa, con su consecuente limitación a esa nueva presencia; sino que muestra la no omni-abarcabilidad de las categorías de la presencia y cómo tratarlas con cierta distancia, para seguir el movimiento de diferición y las sendas cuya exclusión ha llevado a la vigencia de esos efectos de sentido. O lo que es lo mismo, abre desde dentro la asimetría entre la *huella* presente-ausente y la Metafísica de la presencia, permitiendo que lo excluido se dé.

“un modo de habitar las estructuras metafísicas para llevarlas hasta su límite: solicitud (en el sentido etimológico de “hacer temblar”) que permitirá que dichas estructuras muestren sus “fisuras””.⁸

Sería la forma de atender a lo que la Metafísica de la presencia conceptúa y a lo que excluye por su propio funcionamiento, pues la primera reducción obliga a un *doble gesto* constante de decir y no reducirse a lo dicho, en un corrimiento general del sistema, ya que de

⁸ *Deconstrucción y pensar en las “fisuras”*. Mónica Cragolini. Ed. cit.

la *huella* presente-ausente siempre *resta* lo irreducible a presencia.

**Resto*:

-Este *resto* irreducible a presencia es inasimilable, inapropiable e im-provocable por incognoscible desde tal sistema. Es, precisamente, lo que hace trascender la noción de mismo, lo que no es “ser mismidad”.

Nunca va a ser presente, por tanto, se puede decir que siempre va a estar *por-venir* a la presencia, pero nunca llegará. Es un *indecidible*.

“El resto no 'es', porque no es lo que permanece,(...) una iterabilidad más bien, que ya no se anuncia sólo a partir del ser o de la enticidad.(...) lo que puede desaparecer.”⁹

Es lo que, sin ser presente, se da asediando el discurso de la presencia como el excluido, que, por un lado, posibilita el sentido pleno de las diferencias; y por otro, resta clamando sentido, aunque sea irreducible a cualquier sentido que el mismo intente darle.

Por tal modo de ser presencio-ausencial, siempre está amenazado por la presencia fagocitadora a ser reducido a ella, pudiendo desaparecer sin dejar rastro presente, pues jamás ha sido presencia.

La preocupación de Derrida es precisamente no fagocitar al *resto* manteniendo su espacio: la asimetría irreducible a la presencia.

Vemos que este movimiento de ir y volver ha tambaleado la noción de tiempo logo-fono-céntrica, lo que nos permite pasar a la dimensión teológica.

-Dimensión teológica: *Out of joint* (=fuera de quicio).

**Out of joint temporal*:

“La huella no es sólo la desaparición del origen; quiere decir aquí — (...) — que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca ha sido constituido más que después por un no-origen...”¹⁰

La *huella* presente-ausente, no se rige por el tiempo lineal de la presencia plena que iba degenerando hacia la ausencia plena, sino que es un tiempo “*fuera del quicio*” de estas polarizaciones. No parte de un origen, ni se reduce a un presente, se da, va y vuelve, asedia, es indecible. Es acontecimiento presente-ausente difiriente del propio darse, auto-espaciamiento y temporalización.

Para referir a ese tiempo inclasificable por las categorías de la presencia, Derrida recurre a

⁹ *El resto, entre Nietzsche y Derrida*. Mónica B. Cragnolini. Ed. cit.

¹⁰ *De la Gramatología: El afuera es el adentro*. Ed. cit.

“*out of joint*”, término auto-horadado que el dramaturgo y poeta William Shakespeare (1564 Inglaterra- 1616) utiliza en *Hamlet* (1600) para referirse:

“*al hecho de que todo no se puede reunir en un presente homogéneo. (...) el tiempo está out of joint, designando de este modo, a la vez, la temporalidad y ese tiempo, ese mundo fuera de sus goznes y, por lo tanto, disyunto. Se trata aquí de hacer que algo suceda al/en el presente, cambiando el orden y el tiempo.*”¹¹

El comentario de Jacques sobre *El instante de mi muerte* (1994) de Maurice Blanchot (1907 Francia- 2003), lo aclara meridianamente.

Cuenta que el protagonista, el propio Blanchot, está frente al pelotón de fusilamiento y en el último momento es liberado:

“*el instante de mi muerte desde entonces siempre pendiente.*”¹²

El que va y vuelve a su muerte se encuentra con que su muerte ya ha *acontecido*. A partir de entonces, está en un contratiempo en el que, siendo presente la vida, la ausencia plena también está asediando a la presencia de una forma no presente, sino constantemente diferida.

El protagonista ya no es clasificable por el tiempo de la presencia, es un presente-ausente indecible con otros presente-ausentes *out of joint*.

* *Out of joint Espacial*:

Como podemos ver, también se ha tambaleado la noción de espacio.

En [La palabra soplada](#) y [El teatro de la crueldad y la clausura de la representación](#), de *La Escritura y La Diferencia*, o en *Sacrificio* (1993), Derrida tambalea la noción de espacio limitado a la representación de la presencia con la *puesta en escena de la dislocación* que ve en el teatro de Antonin Artaud (1896 Francia -1948).

“*Aquel que apuesta por el impacto violento en el espectador. Para ello, las acciones, casi siempre violentas, se anteponen a las palabras, liberando así el inconsciente en contra de la razón y la lógica*”.¹³ La experiencia de Antonin, según Derrida, fue llegar al im-poder seguir pensando en presencia plena y tener que tratar con lo borroso-indecible que habita entre las palabras, que ahora parecen auto-erosionadas en su centro.

Llegó a donde la inspiración falla, a donde no hay musa que sople las palabras del sentido originario en presencia plena y se comprende que ésta era un efecto de polarización de un origen diferido de sí o encantado (=entame). Cosa que se experimenta como el auto-horadarse

¹¹ *Marx no es un Don nadie*. Ed. cit.

¹² *El instante de mi muerte*. Trad. J. Jiménez. Textos, Ed. Nacional, Madrid, 2002. Ed. digital. D. en cast

¹³ *El Teatro de la crueldad. Primer Manifiesto*. 1932.

<http://www.dementioteka.com/web1/teatro%20de%20la%20crueldad.htm>

del sentido o como el robo de una presencia que, en realidad, nunca se ha tenido. A lo que Antonin llama: Crueldad.

De ahí que en el *Teatro de la crueldad* intentara afirmar esa necesidad ineluctable, y producir espacio, no limitado a las nociones del Hombre *logo-fono-céntrico*, ni a la palabra transparente, articulada y lineal, liberándolo de ser la ilustración de un discurso de sentido.

Aprovechaba el *out of joint* del teatro y la indecible actitud del público de creer y no creer lo que acontece, abriendo espacio a un *darse* de la obra sin autor original, sin director tempo-espacial, sin actor instrumental, sin público consumidor pasivo; sólo la *puesta en escena de la dislocación*. Generar efectos de sentido al espaciar, sin necesidad de origen, ni destino presentes, posibilitando un espacio para que *in-viniera* lo otro, donde saber-habérselas-con lo inasimilable e inconsumible.

A pesar de todo, Artaud no consigue tambalear el *deseo* de presencia plena, pues lo que pretendía era precisamente “provocar” lo que se escapa, lo otro, lo atematizable con un gesto absoluto como diferencia pura, sin dejar presencia detrás, restaurando la integridad de lo dislocado, irrepitible, ilegible, del acontecimiento asistemático, im-provocable e irrestaurable. Intento abortado desde el principio, pues no se puede conflagrar la *huella* presente-ausente, ya que no se da de una vez en un punto presente, es un sistema de huellas de huellas, lanzamiento al otro constante, nunca simétrico. Lo que no deja presencia detrás es la ausencia y ésta habita. Es lo impensable desde la presencia y por tanto, improvocable desde ella, sólo se le puede abrir espacio y dejar que in-venga como otro.

Aún así, Derrida *hereda* el no limitarse al tiempo-espacio logo-fono-céntrico de la presencia plena y el partir de la *huella* diferida con su espaciamiento *out of joint* a lo no contemplado por el sistema de la presencia.

“El arte del contratiempo es también un arte de lo político, un arte de lo teatral, el arte de dar la palabra a contratiempo a aquellos que, en los tiempos que corren, no tienen derecho a la palabra.”¹⁴

Estas sacudidas de las nociones de tiempo-espacio en las que transcurría linealmente la presencia plena, va a hacer *temblar* todo el edificio de la Metafísica de la presencia. Como veremos en *La juntura de De la Gramatología*, la linealidad de presencia a ausencia es lo que une la Metafísica y su técnica; la noción lineal de la voz y su escritura, significantes de naturaleza auditiva limitados a la sucesión lineal.

B. Lingüística:

¹⁴ Marx no es un Don nadie. Ed. cit.

Tambaleo del signo logo-fono-céntrico: Espaciamiento al sistema de huellas.

En *De la Gramatología* y en *La voz y el fenómeno* es donde trata el signo logofonocéntrico.

Esta vez explicitará las oposiciones base de la lingüística, para dislocar su proclamada simetría explicativa.

Analiza el signo desde el Estructuralismo y la Fenomenología con F. Saussure y E. Husserl.

El lingüista Ferdinand de Saussure (1857 Suiza- 1913) consideraba que la lingüística del Siglo XIX no cuestionaba el funcionamiento del lenguaje, así que propuso analizarlo estructuralmente.

En su *Curso de Lingüística General* (1917) define “lenguaje” como un sistema formal de diferencias y oposiciones entre signos sincrónicos, cuya significación es fruto de la diferición con el resto de los elementos del sistema.

En el signo se podrían distinguir un componente material o imagen acústica (=significante) y otro mental o idea (=significado), inseparables pero jerarquizados. El primero es arbitrario respecto al segundo, que estaría unido de forma natural al sentido.

Como podemos observar, esta jerarquización es presa de la Metafísica de la presencia y las dicotomías de interior/exterior, motivo por el cual considera al habla expresión directa del sentido, y único objeto de la lingüística, quedando la escritura como mera representación de aquella.

Por eso, Derrida, en *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl* y en *La escritura y la diferencia* atiende a Edmund Husserl (1859 Alemania- 1938) y la Fenomenología que:

“intenta sin cesar conciliar la exigencia estructuralista que conduce a la descripción comprensiva de una totalidad, de una forma o de una función organizada según una legalidad interna, y en la que los elementos no tienen sentido sino en la solidaridad de su correlación o de su oposición, con la existencia genetista, es decir, el requerimiento del origen y del fundamento de la estructura.”

“es una filosofía de las esencias consideradas siempre en su objetividad, su intangibilidad, su aprioridad; pero, en el mismo gesto, es una filosofía de la experiencia, del devenir, del flujo temporal de la vivencia, que es la última referencia.”¹⁵

Husserl siguió varias etapas en su definición de la dialéctica que, según él, mediaba entre historia y estructura buscando el origen de la idealidad.

¹⁵ *La escritura y la diferencia: “Génesis y estructura” y Fenomenología.* Ed. cit.

Finalmente, intentando no caer en génesis psicologistas o fácticas, ni en estructuralismos a lo Dilthey o del tipo Gestalt, recurrió a la *reducción eidética* como neutralización de concreciones. Tal *epojé* permitiría atender a lo que llamó *las cosas mismas* previas a la especulación, tanto sensibles como inteligibles; consideradas intuiciones de las esencias a priori necesarias, fenómenos de la conciencia no empírica; estructura originaria de la intencionalidad trascendental como unidad entre pasividad y actividad y base de toda posible exactitud.

Que la Fenomenología no fuera una ciencia exacta clausurable, demostraba que era la propia apertura: la *hyle* o pasividad no intencional de la vivencia y el contener el *noema*, la objetividad de un objeto, pero que no le pertenece.

La relación pensamiento-lenguaje es que el lenguaje es la expresión de un *adentro* consciente, de un sentido originario por intuicionismo trascendental, a través del signo (=intermedio entre significante y significado) que le permite separarse totalmente de la contingencia que lo constituye, haciéndolo transmisible.

Pero fijémonos en las preguntas iniciales de Husserl.

- ¿Cómo se relacionan la génesis material y la estructura ideal?
- ¿Cuál es la relación entre objetos ideales y transmisión histórica?
- ¿Cuál es el vínculo entre individualidad y universalidad?

Sólo son formulables si previamente se ha definido ese sentido absoluto y la jerarquización entre inteligible y sensible; si ya se ha reducido el problema desde el inicio a “dialéctica” entre trascendental/ empírico, interior/ exterior, dentro/ fuera, presencia/ ausencia, voz y fenómeno.

Abierta esta asimetría, hace notar Derrida que la génesis y la estructura, el pensamiento y la técnica que lo transmite, no se jerarquizan; sino que se inter-influencian y retroalimentan. La “dialéctica” es complementariedad o “diferencia”; lo empírico es lo trascendental diferido o diferente y viceversa.

La voz y el fenómeno mantiene entonces que el funcionamiento de un signo no se basa en que remita a una presencia plena, a una intuición plenamente presente a si misma, sino en que lo habita la ausencia, ya que debe seguir significando en ausencia de emisor, receptor, referencia, intención, etc.

“Esta conclusión la sacamos, pues, de la idea de gramática pura lógica: de la distinción rigurosa entre la intención del querer-decir (...) que puede siempre funcionar «en vacío» y su cumplimiento «eventual» por la intuición del objeto. Esta conclusión es reforzada encima por la distinción suplementaria, también ella rigurosa, entre el cumplimiento por medio del «sentido» y el cumplimiento por medio del «objeto».

*Aquel no exige éste...*¹⁶

Ese poder separarse de su presencia plena y funcionar en ausencia es lo que constituye su *idealidad*, el que pueda ser *repetible*. Repetición no de la misma identidad plena cada vez, sino repetición con *diferencia*, el ser citable o injertable sin original. *La iterabilidad* indefinida en *alteridad* sería la posibilidad de la repetición y por tanto de la *idealidad*.

Se sigue que la supuesta presencia plena es interior e ideal, pero la idealidad es iterabilidad, presencia plena diferida de sí. Lo que permite que se dé presencia plena imposibilita que sea de forma pura.

De modo que, en Husserl la presencia ideal trasciende la caducidad empírica, y en Derrida, la imposibilidad de la presencia plena suscita la necesidad de la idealidad que la constituye.

Ahora se puede abrir espacio a la hipótesis de Saussure del significar diferencial, pues aunque su Teoría del signo seguía presa del *Lógos* absoluto, abrió una asimetría en el *Logofono-centrismo* al definir el signo como arbitrario, y acto seguido, afirmar que la relación entre habla y sentido era natural.

Si en un sistema diferencial los signos, gráficos o fónicos, significan por cuanto difieren de los demás, la identidad de un signo está compuesta de su remitencia a los otros o de la *huella* presente-ausente que los otros han dejado en él. La identidad ya no es una presencia plena, por tanto todo significado es ya un significante. No hay un sentido supuesto natural que justifique ninguna jerarquía. No hay palabra plena, que se adecue a la Realidad simétricamente.

En esta tesitura, la escritura ya no tiene que reducirse a ser fonético-alfabética y lineal, alegando que representa un sentido natural de la voz; pues ésta es sólo una de sus posibles formas:

*“escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo.*¹⁷

Acaba de liberar a la *Gramme*:

*“Se lo puede llamar grama o différance. El juego de las diferencias (...) cada 'elemento' —fonema o grafema— se constituye a partir de la huella en él de los otros elementos de la cadena o del sistema.”*¹⁸

Donde ya no hay jerarquía entre presencia/ ausencia, porque el sentido se basa en el juego de la *huella* presente-ausente.

“La diferencia suplementaria sustituye la presencia en su falta originaria a ella misma”.

*“se des-presenta para re-presentarse como tal, si la fuerza de repetición del presente viviente que se re-presenta en un suplemento porque no ha sido jamás presente a sí mismo.”*¹⁹

¹⁶ *La voz y el Fenómeno: El suplemento de origen. Ed. cit.*

¹⁷ *De la Gramatología: El afuera es el adentro. Ed. cit.*

¹⁸ *Semiología y gramatología. Entrevista con J. Kristeva. Ed. digital. D. en cast.*

¹⁹ *La voz y el fenómeno: El suplemento de origen. Ed. cit.*

De esta forma, llegamos a *El suplemento de origen*.

En el origen no tenemos presencia plena, sino *suplemento*, *indecidible* que Derrida ha heredado *infielmente* de la *Teoría de la suplementariedad* de la escritura de Jacques Rousseau (1712 Suiza- 1778).

Rousseau también subordinaba la escritura a la *foné*, afirmando que aquella era un suplemento de la voz del sentido originario, un complemento añadido y secundario. Pero Derrida, sacará partido de la doblez de ser *suplemento*, pues un suplemento puede ser añadido (com-plemento) y puede ser suplente (su-plemento).

Si el *suplemento* puede tanto ser un suplente, una presencia plena, como un añadido a otra presencia plena, es decir, ausencia de tal; es una *huella* presente-ausente cuya doblez ha sido reducida a uno de sus posibles efectos de sentido, precisamente al que queda relegado a la voz. Se desvela la jerarquía valorativa encubierta de la Metafísica de la presencia.

Lo que hace Derrida es mostrar que la *archi-escritura-huella* ha podido ser relegada a segundo lugar en este sistema de la presencia, porque por principio arbitrario se la definió de forma reducida y secundaria, definición que se proclamaba natural.

Definir la escritura como escritura fonética, alfabética y lineal es jerarquizarla por debajo de la voz, reduciendo el acontecimiento presente-ausente de la escritura a la noción vulgar que ha progresado en occidente, sin dejar espacio.

“Vulgar” u “ordinaria” ya que en otros ámbitos también occidentales, como el científico o el artístico, no es utilizado ese tipo de escritura.

Desvela que se ha erigido como el sentido absoluto una definición etnocéntrica, como leemos en *La violencia de la letra*, en *De la Gramatología*, donde analiza el estudio antropológico de Claude Lévi-Strauss (1908 Bruselas- 2009 París) sobre la tribu de los *Nambikwara*.

Lévi-Strauss mantenía la distinción neutra y universal entre naturaleza/ cultura. Naturaleza como sentido plenamente presente a si mismo, quebrado desde el comienzo de la escritura que da lugar a la cultura.

Al plantearse universal, el etnólogo mantiene su jerarquía arbitraria como si fuera natural, posibilitando clasificaciones, favorables para occidente, del tipo: Pueblos con historia/ pueblos sin historia; pueblos con escritura/ pueblos sin escritura, etc. siendo que si tenían escritura, pero no fonético-alfabético-lineal.

“la energía del grafein como borradura originaria del nombre propio. Existe escritura desde que se tacha el nombre propio dentro de un sistema...”

“lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto.

Pensar lo único dentro del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archiescritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar... ”²⁰

Derrida ha abierto espacio a una noción de escritura no sometida a la voz del sentido originario, una *archi-escritura* como juego de la *diferencia*, (autoespaciamiento-temporalización), condición de la significación, posibilidad del lenguaje en general, anterior (no tempo-linealmente) a la distinción entre la palabra hablada y la escritura fonético-alfabética sin ser tercer término, sino el mantenimiento del espaciamiento para que lo presente-ausente, irreducible a presencia, in-venga.

Tambaleo del lenguaje logofonocéntrico: Espaciamiento al testimonio.

Recapitulando. Si ya no tenemos una presencia plena originaria, *Lógos* absoluto exteriorizado por la *foné* que justifique jerarquías de origen; las distinciones fijas logo-fonocéntricas de un lenguaje veritativo *versus* cualquier otro también se tambalearán, abriendo espacio a un lenguaje de huellas sin origen tempo-lineal.

En *El tiempo de una tesis: puntuaciones* (1980) y en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (1989) Derrida cuestiona las cesuras en el uso del lenguaje.

La jerarquización de lenguaje logocéntrico *versus* lenguaje literario, fundamentada en que el lenguaje de la presencia decía el sentido y el literario no, es de nuevo una polarización y relegación arbitraria que tendremos que tambalear para abrir espacio al excluido asediante. De hecho, el lenguaje literario lo que hace es trabajar con la *metáfora*, cuyo significado más exacto es “inexactitud”; lo que no se puede sustituir por un significado más exacto (= *catacresis*). Es decir, lo indecible entre propio e impropio, lo que escapa y habita a las categorías polarizadas.

Si nos damos cuenta, una metáfora sólo puede darse en un marco de pensamiento donde ya rija la distinción sentido propio/ sentido impropio, pero esta polarización es formalizable si se da la inter-contaminación de lo propio y lo impropio; así que la *metaforicidad* sería la condición de posibilidad de cualquier efecto de sentido polarizado. Es el espaciamiento.

Ya no se puede *desenmascarar* la metáfora buscando el sentido original que oculta, porque el sentido pleno es un efecto de polarización y la metaforicidad es la condición del juego entre presencia y ausencia.

Tal indecibilidad permitirá utilizar el lenguaje con el *doble gesto* de “decir” y “tambalear

²⁰ *De la Gramatología: La Violencia de la Letra*. Ed. cit.

lo dicho” abriendo espacio a que in- venga lo in- decible sin reducirse a la forma de lo decible; asumiendo por principio su forma de *habitar asediante*, la unidad disjunta, la pluralidad de interpretaciones y la irreductibilidad al uno.

Se daría una escritura diferida con textos no idénticos a si mismos, susceptibles de lecturas diseminantes, con movimientos omni- direccionales más allá de la conciencia voluntaria del mismo; desvío retroalimentado que abre espacio a lo inesperable.

Cada lectura es una *lectura-escritura*, porque no sólo lee lo escrito en presencia, sino que abre espacio a lo asediante, tambaleando las categorías, viendo el ir- volver- excluir que las constituye, quitando obstáculos a que se produzcan contrasentidos según ellas, dejando al otro, im- provocable por irreconocible, in- venir.

Así el mismo se deja decir y se hace cargo del síntoma- acontecimiento singular imprevisible de lo que cae. Ha abierto espacio a un lenguaje sintomático incontrolable, un sistema de huellas que da dándose.

Será el lenguaje de envíos, irreducible e indecible entre el logocéntrico y el literario, que utilizará en el *testimonio*.

Nótese que Derrida ha podido tambalear las cesuras logo- fono- céntricas de lenguaje y espacio porque no se ha limitado a ellas. Trataba tanto el tiempo lineal como el *fuera de quicio*; el lenguaje logocéntrico como el literario- testimonial; el espacio representativo y el escénico, y al notar intraducibles entre ellos, se abría una asimetría en el sistema omni- abarcante, posibilitando la venida de lo indecible. Está constantemente hablando más de una lengua, o la misma lengua pero considerando la doblez de lo que excluye del sentido.

Si atendiéramos a otras sendas del *acontecimiento* que han sido excluidas del sentido (literatura, arquitectura, teatro, etc.) veríamos que lo invisibilizado en un polo de la dualidad se ve desde otro y en el sobrevuelo de los dos. Notaríamos la necesidad de un lenguaje no limitado a decir lo dicho y de la apertura de espacialización.

Hablar más de una lengua. Tambalear la única lengua que se tiene para hablar doblemente, decir lo decible y abrir espacio a lo indecible.

C. Dimensión epistemológica:

Tambaleo del pensamiento del origen: Espaciamiento al pensamiento de la diferencia.

Mónica Cragolini utiliza en *Derrida, la escritura y la muerte* (2005), el término

hantologie, homófona de *ontologie* en francés, para referirse a esa manera de estar en la ontología de la presencia difiriendo de su presencia plena, sin reducirse a ella, fluidificando las polarizaciones y abriendo espacio a lo que escapa y asedia a las categorías, a sus “fantasmas” o “espectros”.

Derrida en *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta* (1987) emplea el término *revenants*, traducido por “(re)aparecidos”, para referirse a los excluidos de las categorías. Primero, porque la aparición del excluido ya es diferida de sí, por ser huella como todo acontecimiento. Segundo, porque aunque la presencia los intenta reducir, son infagocitables por ella, siempre re-aparecen de esa forma presente-ausente o asediante. Y tercero, porque estarán por-venir siempre a la presencia, son indecibles fuera del quicio del tiempo lineal.

“indecidibles, es decir, unidades de simulacro, 'falsas' propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan apresar en la oposición filosófica (binaria) y que, sin embargo, la habitan, resisten a ella, la desorganizan pero sin constituir jamás un tercer término”²¹

Abrir espacio a esos indecibles es dejar que se dé la *différance*.

Différance:

En *Márgenes de la Filosofía* (1972) Derrida explicita que el movimiento difiriente de la huella originaria, inter-contaminación espectral entre mismo y otro cuya polarización constituye las diferencias presentes contrapuestas, es el modo de tener lugar el acontecer singular irrepetible. El mismo difiriendo de su presencia plena en su lanzamiento al otro a través de un auto-espaciamento y temporización, como producción de intervalos espaciales y temporales que señalan al otro dentro del mismo.

Por estos movimientos se presentan, se relacionan y se fluidifican las diferencias presentes con sentido pleno, sobrepasándolas constantemente, ya que no hay nada al margen de él. Es a lo que Derrida llama *différance*.

“el movimiento de juego que 'produce', por medio de lo que no es simplemente una actividad, esas diferencias, esos efectos de diferencia. (...)”

Es preciso que un intervalo lo separe de lo que no es él para que sea él mismo, (...) lo que puede denominarse espaciamento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporización).”²²

Inapropiable e irreducible a la representación de presencias, porque es el juego de las diferencias presentes que abre abriéndose, por tanto, indecible e irreconocible desde la presencia.

²¹ *Posiciones*, Ed. cit., Pg. 56-59

²² *Márgenes de la filosofía*, Ed. cit., Pg. 47-49

**Indecible:*

No se puede decir de ello que sea presente, porque es el diferimiento espaciado-temporalización presencio-ausencial para el que ninguna inyección es construcción simétrica.

El otro se da abriendo la relación asimétrica con el mismo, pues el Don de su acontecer, que da dándose, es irreducible a presencia. Se ofrece a ser respondido por la presencia, pero es irresponsible de forma plena por ella, por lo que siempre está expuesto a la injusticia de que se lo reduzca.

No se puede decir una palabra simétrica a ello, porque siempre se habla en presencia y ello es huella presente-ausente, lo cual implica que tampoco es traducible, pues ya sería la reducción de presencia a la presencia de otro sistema de huellas, a otro idioma; la segunda reducción de la huella que no deja resto presente porque jamás fue presencia. Se debería traducir todo el sistema de huellas y éste es irrepitible por sí, e irreducible al sentido del mismo.

**Irreconocible:*

Es un acontecimiento otro al mismo, teórico-prácticamente irreducible al sistema de presencia o de lo pensado; es decir, impensable, inanticipable e improvocable desde él.

“El acontecimiento no se reduce al hecho de que algo acontezca. Es una singularidad absolutamente otra. (...) para el que se Carece de horizonte de espera, (...) Y siempre cabe la posibilidad de que el arribante no llegue (...)”²³

El acontecimiento es precisamente la experiencia de lo calificado como im-posible por la Metafísica de la presencia, que sólo tiene las categorías de ser o no ser y dejan fuera lo presente-ausente.

“el in- de lo im-posible es, sin duda, radical, implacable, innegable. Pero no es simplemente negativo o dialéctico, introduce a lo posible”.²⁴

Vemos que lo predecible desde la Metafísica de la presencia no se puede considerar acontecimiento, sólo la explicitación de algo ya conocido. Es por lo que la calificación de algo como imposible según ella es la condición de posibilidad de que algo acontezca como inesperado al sistema.

Todo lo anterior queda ejemplificado en el propio *término* de *différance*.

Dado que no hay jerarquización entre ejemplo y original, el propio caso de “*différance*”, ya es un acontecimiento singular irrepitible, lo más adecuado para referir un acontecimiento

²³ *La deconstrucción de la Actualidad*. Ed. cit.

²⁴ *Como si fuese posible*. Ed. cit.

singular irrepetible.

La alteración de la “a” de *différance* marca un espaciamiento con la palabra aceptada como correcta en francés: *différence*.

Ya hemos visto varios casos como *hantología* y ontología, o *hipóstasis* e hipótesis, más adelante veremos *hostipitalidad* y hospitalidad, *amancia* y amistad, etc.

La clave del recurso de la homofonía es que, sonando igual en francés, la escritura es diferente, es decir, se ha dado una variación que la *foné* no ha detectado, lo que implica que, por una parte, se ha abierto una asimetría entre la escritura y la *foné*. Hay algo más en la escritura que la voz no ve, luego aquella no es mera representación de esta. Y por otra, que ese algo no constituye un tercer término independiente, sino que habita el considerado correcto, haciendo a la palabra inclasificable por las categorías presentes. *Différance* no es nombre, ni verbo, ni hecho, ni acción; es una ordenación, un acto de ordenar, y un ordenamiento. Dice-desdice la escritura fonética clasificatoria de presencias, las fluidifica y da oportunidad a lo irreducible a presencia a darse de una forma no presente, asediante.

“archi-escritura, movimiento de la différance, archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporización, la relación con el otro y el lenguaje”.

“Archi-escritura, primera posibilidad del habla, luego de la “grafía” en un sentido estricto, lugar natal de la “usurpación” denunciada desde Platón hasta Saussure, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamiento.”²⁵

Des-sedimentación o diseminación.

-Deconstrucción:

Entonces, Derrida dice en *Papel Máquina* (2003) que “*la deconstrucción sería quizá ‘la experiencia de lo imposible’*” según la Metafísica de la presencia.

El “quizá” refiere a que a lo imposible no se lo puede provocar, sólo se le puede abrir espacio a que in-venga. Asimetría dislocada por:

“un pensamiento del origen y de los límites de la pregunta ‘¿qué es...?’ , la pregunta que domina a toda la historia de la filosofía.”²⁶

Que

“analiza y cuestiona parejas de conceptos que se aceptan normalmente como evidentes y naturales”²⁷

Al

²⁵ *De la Gramatología. El afuera es el adentro. Ed. cit.*

²⁶ *“Qu’est-ce que la déconstruction?”*, en *Le Monde*, 12 octubre 2004. Propos recueillis par R.-P. D. Edición digital Derrida en castellano.

²⁷ *No escribo sin luz artificial*, Ed. cit., Pg. 136.

*“pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior pero al mismo tiempo, desde cierto afuera por ella incalificable, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, convirtiéndose en historia por medio de esta represión que de alguna manera es interesada”.*²⁸

Sería la *des-sedimentación* desde dentro de la jerarquía de los sentidos plenos autoproclamados originarios.

Se siguen los límites del concepto hasta que, por su propia lógica conflictual, revierte sobre sí como su otro excluido, del que siempre dependió, mostrando la indecibilidad entre sentido y sinsentido, lo clasificado y lo inclasificable.

El sentido originario se *disemina* señalando su diferición interna. Algo escapa a la construcción.

*“Diseminación no quiere decir nada en última instancia (...) marca una multiplicidad irreductible y generativa. El suplemento y la turbulencia de una cierta ausencia fracturan el límite del texto, prohíben su formalización exhaustiva y clausurante (...)”*²⁹

Es, precisamente, lo que hemos estado haciendo con los sentidos vigentes de la Metafísica de la presencia. Podemos señalar qué es deconstruir observando cada deconstrucción concreta, cada acontecimiento singular de abrirse a lo otro excluido de cada definición; pero no extraer un método presente de la deconstrucción porque es esta forma espacializante de estar en el pensamiento de la presencia sin reducirse a él.

*“Su futuro radica justamente en que la 'práctica' sea transformada, desfigurada. Es obvio que si se somete a una fórmula normalizada e identificable, reconocida ya en un momento dado, entonces no debería tener futuro.”*³⁰

Por eso, en *Carta a un amigo japonés* (1985) donde intenta explicar cuál sería la forma de no traducir “deconstrucción”, la clave es que la traducción simétrica es imposible por ser la reducción del otro al mismo por segunda vez. La palabra japonesa que quisiera mostrar el acontecimiento que señala y es “deconstrucción”, tendría que ser una palabra presente-ausente irrepitible, auto-horadada, diferida de sí, pura-impura, intraducible, al modo de *hipóstasis, différance, hostipitalidad*, etc.

Tambaleo del libro-origen de sentido: Apertura al texto como sistema de huellas:

Si Deconstrucción es:

“Lo que llega o no llega a llegar, a ocurrir, es decir, una cierta dislocación que de hecho se repite con

²⁸ *Posiciones*, Ed. cit., Pg. 15.

²⁹ *Posiciones*. Ed. cit.

³⁰ *No escribo sin luz artificial*, Ed. cit., Pg. 178-179.

*regularidad [...] en lo que se denomina clásicamente los textos de la filosofía clásica, por supuesto y por ejemplo, pero asimismo en cualquier texto (...)*³¹

Ya no rige la lógica de la identidad de un sujeto frente a un escrito-objeto al que ataca cogitativamente para descubrir su sentido, sino una lógica de la contaminación del X sin X.

De la contaminación debido a la indecibilidad de la *huella* del otro en el mismo como otro, no reducido al mismo, desbordamiento constante del mismo por el otro visitante.

Y del “X sin X” dado que la posibilidad de que un X se dé es la imposibilidad de que lo haga de forma pura, pues la pureza era resultado de la polarización.

Vemos que la sacudida de la presencia y del sentido ha tambaleado al *libro* como:

*“una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad.”*³²

Y ahora tenemos *texto*, entendido como una “*red diferencial*”, un “*tejido de huellas*” que remite indefinidamente a algo otro³³. Sistema de huellas del que también forma parte el sujeto, ya no como el centro de la acción voluntaria, sino como el que se abre pasiva y activamente a lo otro.

*“La encentadura de la deconstrucción, que no es una decisión voluntaria (...) arranca de acuerdo con unas líneas de fuerza y con unas fuerzas de ruptura localizables en el discurso que hay que deconstruir.”*³⁴

Toda lectura es escritura, espaciamentos a excluidos en el sistema de huellas.

*“Escribir quiere decir injertar. Es la misma palabra. El decir de la cosa es devuelto a su ser-injertado. El injerto no sobreviene a lo propio de la cosa. No hay cosa como tampoco hay texto original.”*³⁵

Aunque atención, no todo es un espaciamento:

*“El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito pero por la necesidad de un juego, signo al que hay que conceder el sistema de todos sus poderes”.*³⁶

El hecho de que esta estrategia o hábito de lectura-escritura espacializante no salga del *texto* y no tenga solución dialéctica es porque no hay afuera del *texto*, todo es intercontaminación. De aquí que Derrida lo llame Materialismo no dialéctico.

Si nos fijamos se ha tambaleado otra noción a la par que la de *libro*, que es la de *archivo*.

³¹ (El resto, entre Nietzsche y Derrida. Mónica Cragolini. “Une ‘folie’ doit veiller sur la pensée”, en *Points de suspension. Entretiens*. Paris, Galilée, 1992, p. 367-368.

³² *La Gramatología: El fin del libro y el comienzo de la escritura*. Ed. cit.

³³ *Deconstrucción*. Cristina de Peretti. Entrada. Diccionario de Hermeneutica. Ed. cit.

³⁴ *Posiciones*. Ed. cit. Pg. 109.

³⁵ *Se ruega insertar*. Ed. cit.

³⁶ *La diseminación*. Pg. 93-94.

Tambaleo del archivo de presencias: Apertura al archi-archivo.

En *Mal de archivo* (1997) Derrida señala que el archivo logo-fono-céntrico de la presencia, se erige como lugar de la Ley del sentido del mismo, instituyendo, conservando y garantizando la repetitibilidad idéntica de los efectos de sentido.

Los instituye porque los medios de archivación determinan los acontecimientos archivables, y con ello su *herencia*. Si sólo se archiva la presencia y la ausencia no, por inclasificable por tal medio, transmitirá lo tematizado, la segunda parte del gesto de tambalearlo abriéndose a la ausencia no. Si además se mantiene que lo archivado es simétrico a lo que se da, lo excluido desaparece sin dejar rastro presente.

Vemos que no era neutral la técnica de transmisión y almacenamiento de conocimiento como proponía el sistema de la presencia.

Con la *lectura-escritura* que propone Derrida se atiende al archivo de forma no sólo presente, dejando la asimetría a lo que en él aparece como ausencia, como su excluido que permite la vigencia de los sentidos presentes. Ha abierto espacio al *archi-archivo* de *huellas* presente-ausentes, que también es *out of joint*, pues mantiene “archivado” el espaciamiento de lo que jamás ha sido presente y siempre estará *por-venir* a la presencia. Ese espaciamiento es la promesa emancipadora a lo excluido ya venida, el tiempo *fuera de quicio* de una memoria del por-venir, de lo jamás presente. Y, dado que siempre quedan excluidos en todo dicho, porque son lo irreducible a presencia, el *archi-archivo* es abierto y la tarea de atender al *resto*, singular e infinita:

*"[...] sin regla general ni regulada, sin respuesta otra que aquella que va ligada singularmente, cada vez, al acontecimiento de una decisión sin regla y sin voluntad en el transcurso de una nueva prueba de lo indecible"*³⁷

Por eso el *lector* se hace parte del *corpus* del *archi-archivo*. Al no haber jerarquía entre original y suplemento, su lectura-escritura es sistema de huellas indecible con el texto, porque aconteció inseparable a él.

Un heredero que no fagocite al otro en el mismo, es lo que Derrida llama ser *fielmente infiel* al texto o ser *fiel a los varios* que componen el sistema de huellas del texto, no limitándose a la presencia que dice, quitando obstáculos a que se dé otro respecto a las categorías presentes de ese texto, abriendo espacio a la experiencia de lo imposible desde ahí, al acontecimiento impensable.

Esta es quizás la clave de Derrida:

³⁷ *Pasiones*, Ed. cit., Pg. 41.

"Más vale la apertura del porvenir: éste es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual siempre se ha puesto en movimiento, y lo que la liga, como el porvenir mismo, con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, con la justicia. (...) Lo indeconstructible, si lo hay, sería la justicia."³⁸

«La justicia como relación con el otro ¿acaso no supone, por el contrario, el irreductible exceso de una dis-yunción o de una anacronía, cierto Un-Fuge, cierta dislocación out of joint en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia?»³⁹

Es decir, la justicia como el espaciamento mismo a lo que escapa a la construcción, a la de-construcción.

El por-venir de la deconstrucción:

Decíamos que la deconstrucción es el hábito de lectura-escritura interminable de atender constantemente a lo excluido de lo dicho, así que no se da un "tras la deconstrucción", no se llega a la trasgresión definitiva porque no hay linealidad temporal, ni afuera neutro al que salir y empezar de cero; ni análisis final del elemento presente último; ni sistema alternativo, nueva jerarquización de una presencia de lo dicho.

Si hay constante fluidificar petrificaciones presentes. Es imposible desanudar la *huella* originaria, siempre hay lanzamiento a lo indecible.

Lo que proponía Derrida era una Filosofía de lo indecible como forma de escritura que fuera registrando constantemente mutaciones paradigmáticas en la presencia, ya que la definición siempre es asimétrica y tambaleable.

No hay complacencia intelectual, hay dialéctica ininterrumpida, experiencia singular de la no omni-abarcabilidad de la categorización constante y *re-in-venición* (=apertura constante a la *in-venida* de lo otro) singular de la respuesta a cada arribante irrepitible en constante dislocar el centro y descentrar el texto.

Se podría decir que sigue los a-principios de:

-Razón insuficiente: Dado que la asimetría entre explicación y hecho, acto y regla, es irreducible.

-No indiferencia: Respetando lo irreducible, y abriendo espaciamento en el sistema de la presencia al acontecimiento, espacios de trasgresión, incomodidad, inconformismo, con *hospitalidad* incondicional.

-Tratamiento igualitario a los accidentes y a lo excluido.

³⁸ *La deconstrucción de la Actualidad*. Ed. cit., Pg. 70.

³⁹ *Espectros de Marx*, Ed. cit., Pg. 41-42

Para:

-Detectar aporías observando la heterogeneidad constitutiva de los conceptos.

-Comprender las antítesis posibles, con compromiso moral absoluto por la elección ética ante lo indecible y la incompletud sistémica.

-Transgredir la experiencia esperable, desencadenar efectos de sentido: reenvíos inter-textuales, errancia de significado, injertos, suplementos, gestos desapercibidos, elementos marginales, distintos encadenamientos discursivos que envíen al texto a lo catalogado por él como “el afuera” y descubrirle su afuera dentro.

- Auto-sacrificio continuado de la infalibilidad constrictora de la presencia, sin capacidad de anticipación, sin posibilidad de inmunidad. Un antídoto contra el dogmatismo.

Esto hace que un texto des-sedimentante del sentido autoproclamado vigente, al final se *fantasmice* como un límite, pues diga el concepto que diga pertenecerá a lo dicho; lo no dicho siempre resta irreducible a la presencia de lo dicho.

No se termina con un punto de vista, sino que enseña a ser punto de fuga.

Cada deconstrucción es un acontecer singular irreplicable, una estrategia singular de lectura-escritura, en la que lector y texto son indecible sistema de huellas, abriendo espacio a que lo otro in-venga, y si in-viene, que no es algo seguro, ser con lo a-categorizable.

De aquí que, de la deconstrucción no haya conocimiento teórico de una presencia, sino teórico-práctico del sistema de huellas que se es con el *texto, conocimiento testimonial*.

Conocimiento testimonial de la deconstrucción:

Vimos que el uso indecible del lenguaje testimonial era adecuado para señalar la *huella*. Por una parte, porque en él, el sujeto o el uno, que es el otro diferido, aunque utiliza un lenguaje de presencias, al hablar de sí, habla de su remitencia al otro. Se afirma sustrayéndose, haciendo patente la alteridad inapropiable que es, consiguiendo señalar la *huella* sin reducirla a presencia.

En el nombre propio tenemos un ejemplo. Este debe funcionar en ausencia del referente, la posibilidad de ausencia del referente es intrínseca, es decir, apropia y desapropia en el mismo movimiento.

Lo mismo ocurre con la *firma*, que pretende ser un intento de dar validez “*aquí y ahora*” al nombre propio, avalándolo por la presencia plena del firmante. Pero, si el nombre propio de la presencia ya está constituido de ausencia, la firma también. Es una apertura a otra *contrafirma*, un sistema de huellas inter-contaminado desde el principio.

Por otra parte, lo testimoniado no es una verdad objetiva constatable, es algo indecible entre creencia y verdad.

“dar testimonio en tu nombre, hablar de lo que es “tuyo” y de lo que no lo es, no me queda más que creer en tu palabra. (...) No se puede dar testimonio más que de lo increíble. (...) Increíble por ser solamente “acreditable”.”⁴⁰

Y por último, es un pensamiento que no quiere-decir nada, sólo la confesión de la relación del existente con su posibilidad de desaparición, la dilución de la propia vida presente. Abre espacio al sujeto como sistema de huellas, como diferir vida-muerte en contaminación. Se acaba de tambalear la ética *logocéntrica*.

D. Ética:

Tambaleo del sujeto-mismo: Apertura al Mundo mismo-otro.

La Metafísica de la presencia generaba un sistema omni-explicativo del que se podían deducir una ética y una política.

En el caso de la ética se da una retroalimentación con la ontología indisociable. Recordemos que la presencia plena era jerarquizada por encima de la ausencia plena por el deseo de presencia o de vida sobre la ausencia o muerte; deseo sólo formalizable una vez se ha polarizado el diferir del acontecimiento vida-muerte indecible, el sujeto se ha identificado con la presencia, y cree poder elegir entre los efectos de sentido opuestos.

En este sistema, la ética se concebía en términos de uno *versus* otro, relacionados por una lógica de la identidad económico-restitutiva de sus respectivas identidades excluyentes.

La muerte del mismo:

Observamos que al identificarse el sujeto con la presencia plena, o con su conciencia de sí como reflexión continua-fragmentadora, tempo-lineal y acumulativa, queda definido lo otro como lo de afuera de ese sistema, el fin de la continuidad del tiempo lineal acumulativo. De manera que, al desear la presencia plena se desea no morir psicológicamente y esto es el sistema optando por sí mismo.

La ética *logofonocéntrica* es el sistema de la no comprensión de la ausencia-muerte, pues se basa precisamente en su exclusión, en catalogarla de sinsentido; quedando la asimetría originaria, que es el darse del acontecimiento, invisibilizada.

⁴⁰ *El monolingüismo del otro*. Ed. cit.

Intentar usar esta ética para comprender la muerte significaría ser presa de la polarización vida *versus* muerte y querer extrapolar el sentido a lo que el propio sistema acaba de catalogar de sinsentido.

Por eso la pregunta: “¿Cómo afrontar la muerte del mismo?”, no puede ser respondida, porque se está preguntando desde el sistema de la presencia, por algo que no se rige por tales categorías.

Pero una vez tambaleada la presencia y vista la inter-contaminación de que la vida-muerte es un darse ineleable, *out of joint*, se abre espacio al *Aprender por fin a vivir* (2005).

“Aprender” ya no es un aprender teórico de un sujeto respecto a un objeto, sino el testimonio teórico-práctico del acontecer- huella.

“Por fin”, no respecto a linealidad, sino desde la ida y vuelta del diferimiento.

Y “vivir”, ya no como un esfuerzo *versus* muerte, que ya no es vida desgastada, sino el asediante que permite el sentido del Mismo. A lo que se aprende es a supervivir más allá de las categorías vida/muerte, a ser el diferir que no responde a “¿Qué es?”. El saber-habérselas-con particular de un Hombre hiper-complejo sin origen ni destino, *out of joint*, fluidificador de las nociones petrificadas para aprender a ser con lo impensable cada vez.

La muerte del otro:

La muerte del otro tampoco es pensable por el método de la presencia, es la experiencia de lo imposible según este sistema. Si se intenta da contradicción, pues lo que se ha hecho es polarizar el diferir en una presencia calificable como lo otro, creando una idea de muerte petrificada como desaparición analítica de una presencia y el conflicto interno del deseo de continuidad.

Las preguntas del pensamiento de la presencia son: “¿Qué puedo hacer? ¿Cómo puedo aprender a morir?”

La forma de mantener la economía y la estabilidad del mismo es enterrar al otro, hacer *duelo*, neutralizarlo y asimilarlo, eliminando su *hueco* lo antes posible.

“el trabajo del duelo, después de un trauma, la conjuración debería asegurarse de que el muerto no volverá: de prisa, hacer todo lo necesario para que su cadáver permanezca localizado, en lugar seguro, en descomposición allí mismo donde ha sido inhumado...”⁴¹

Pero, la muerte del otro es un acontecimiento singular que se es, no un objeto teórico que un sujeto pueda asimilar voluntariamente con su sistema del mismo. El otro siempre habita como lo excluido, como “*una fantasmal reaparición de la que no consigue deshacerse el*

⁴¹ *Marx e hijos*. Ed. cit.

trabajo del duelo”.⁴²

El mismo-otro indecible:

Para comprender esta relación de habitabilidad hay que entender que el otro, como explica Derrida en *Políticas de la amistad* (1998), es una singularidad que no ha estado ahí siempre y no lo estará. Inasimilable, asimétrico, irreducible, jamás presente por ser *huella* presente-ausente, otro origen del Mundo, otra *entame*, otro arranque diferente. No se puede hablar de él, sólo se puede hablar con él, ya que no es un objeto en frente, es sistema de huellas con el mismo desbordando su sentido. La relación con él es la asimetría. Hace trascender el concepto del mismo haciendo valer la Ley del otro. Por el otro se es el sistema de huellas o Mundo mismo-otro, la supervida no visible sólo desde el mismo (suponiendo que el mismo pudiera ser independiente).

Vemos la lógica inter-contaminada, sin identidades estructuralmente centradas.

Ya no es lógica de la invitación logocéntrica del uno fuerte hacia el otro débil o al menos no desordenador del orden del uno, sino de la *visitación* del otro dándose, desbordando la capacidad de acogimiento del mismo, haciéndole trascender en mismo-otro inter-contaminado.

De aquí que Derrida utilice el término *hostipitalidad*, (“*hostes*” significa tanto rehén como anfitrión) porque el mismo se abre (=anfitrión) a la Ley del otro, al cálculo de lo incalculable, a la venida del otro como otro, a lo excluido inasimilable, para él desordenador (=rehén).

*“Dentro de su pasividad sin arché de la identidad, la ipseidad es rehén. La palabra “Yo” significa “heme aquí”, respondiendo de todo y de todos.”*⁴³

*“fantasma o (re)aparecido, sensible insensible, visible invisible, el espectro primero nos ve. (...) Sobre todo —y éste es el acontecimiento—, porque el espectro es acontecimiento, nos ve durante una visita.”*⁴⁴

Es una relación ya inclasificable en las categorías de amigo o enemigo, que serían diferencias polarizadas de la diferición; el amigo fraternal, viril y virtuoso *versus* el enemigo despreciable, la simple inversión del mismo.

Este indecible entre amor y amistad es lo que Derrida llama diferidamente *amancia*:

“Un amor de amistad (amancia) atraviesa la posible (imposible) comunidad de ultrahombres, un amor sin deseos de posesión y apropiación del otro, que experimenta “la condición de abrirse temblando al quizás”.”

⁴² *Marx e hijos*. Ed. cit.

⁴³ “*Palabra de acogida*”, en *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid, Trotta, 1998, p. 77. Se trata de una cita recogida por Derrida de E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós, 1977, p. 183.

⁴⁴ *Marx e hijos*. Ed. cit

La relación de asimetría es que uno de los dos sobrevivirá al otro. Cuando se sobrevive al otro, se experimenta, por un lado, la falibilidad del sistema de presencia, pues ya no hay presencias entre las que hacer valer la razón económica, sino sinrespuesta absoluta y lo irrestituible; algo no presente an-económico. Momento en que se percibe la asimetría que unía al otro desde el principio, la incolmabilidad de cualquier respuesta, el *hueco* insaturable que estaba dando en su darse, el trascender el mismo, el *Don* irrestituible, la *deuda infinita*.

Y por otro, al ver que el mismo es el otro diferido o diferente y viceversa, se comprende que el mismo sólo vive psicológicamente la muerte del otro; muere en el indecible de él que es otro, allí donde él es otro.

Es decir, el vivir la muerte del otro, es la singular desaparición del sistema de huellas que se *es*, del Mundo irreplicable que se formó entre mismo y otro, y que hizo trascender la noción de mismo, configurando un indecible, sin poder dividirlo en sus partes componentes.

“Por que cada vez, y cada vez singularmente, cada vez irremplazablemente, cada vez infinitamente, la muerte no es nada menos que un fin del mundo”

Aunque una de las partes del Mundo de huellas falte, era indecible; no se puede separar qué partes eran del mismo y cuáles del otro. Por eso, cada sistema mantiene la ausencia que habitaba la presencia del otro, pues el mismo también es lo inasimilable del otro.

“Mi firma también está cortada, antes del da. Lo que se separa -cae por la borda- es también un pedazo del nombre del otro (da)”

En una frase de Paul Celan que Derrida solía citar:

“El mundo se ha ido, te tengo que portar.”

Por tanto, el “se” de *Esperar(se) en la llegada* (1992), que leído desde la presencia plena sería reflexivo, al no tener punto de presencia al que reflexionar sino sistema de huellas, remitiría al Mundo mismo-otro. Y como ya no tenemos un sujeto centro de la acción que realice el verbo, sería el darse.

Al morir el otro, muere el mismo allí donde era otro, es decir, a ese “lugar” no presente, totalmente otro para el mismo, a donde ha llegado el mismo como otro, es donde se da que el mismo se espera a sí como otro. Es la apertura del acontecer *fuera de quicio*.

De esto no hay escritura *logo-fono-céntrica*, sino *testimonio* inseparable del acontecimiento singular que retuerce el lenguaje sin distinguir géneros, valores de verdad o categorías por estar ante lo a-categorizable.

Es el *Don* irrestituible de una escritura intraducible entregada a la des-sedimentación.

Si lo tratamos sólo con la presencia se pierde su doblez, sin dejar rastro presente, pues jamás ha sido presente, siempre ha sido *huella* presente-ausente.

La imposibilidad de controlar ese “objeto” con la presencia, ha dado la asimetría para trascender la noción de mismo, abriéndolo a lo inasimilable.

El abrirse a lo otro no acaba con el Hombre, sino que sacude la noción de Hombre-mismo que regía en ese sistema de la presencia, haciéndola trascender de sí.

Derrida escribe en testimonio, en escritura de la diferencia. Por una parte, crea un *archi-archivo* de huellas; *memoria* de lo que nunca ha sido, ni será presencia; apertura interna a lo excluido por el sistema presente, “creadora” de lo incognoscible por éste. Y por otra, introduce al otro en el mismo (sin dirigirse singularmente al otro, pues hacerlo significaría predecir al lector desde el mismo, no siendo un otro improvocable entonces) desestabilizando el marco divisor entre dentro y fuera (=parergon) desplegando escenas teatrales singulares.

Ha dejado su acontecimiento al alcance de cualquier lector, el cual intentará dar *contrafirma* simétrica a la *firma* de Derrida, pero no podrá, pues lo dado es la asimetría irreducible que su método de presencia no puede tratar, el desbordamiento de su sistema del mismo y la posibilidad de trascenderlo.

Para responder *justamente* debe ser sistema de huellas con él, tambalear las presencias dichas; y seguir quitando obstáculos, manteniendo el espaciamento otro dentro del sistema presente. Dar una *contrafirma* asimétrica e infinitamente exigente. Firma de otra *contrafirma*, dejando espacio a que llegue otro irreducible a las categorías de ahora, ya que siempre estamos dentro de lo dicho, y en su tambaleo concreto, abriendo al acontecer vírico de la des-sedimentación del sentido originario, la pluralidad del efecto, el espacializamiento: *Doble gesto* de decir *ven a otro*.

“Hay que proceder usando un doble gesto, según una unidad a la vez sistemática y como apartada de sí misma, una doble escritura, es decir, una escritura que es en sí misma múltiple” En este sentido es en el que se habla de la desconstrucción como una “doble ciencia”.

Bibliografía:

DERRIDA, J. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Traducción Horatio Pons. Manantial, 1997.

DERRIDA, J. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1998.

DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos, 1985.

DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998.

- DERRIDA, J. *El tiempo de una tesis*. Barcelona: Proyecto A ediciones, 1997.
- BIRNBAUM, J. “*Estoy en guerra contra mi mismo*”. Le Monde 19 de agosto de 2004. Traducción: Simón Royo. Corregida por Horacio Potel. Edición digital: [Derrida en castellano](#).
- CRAGNOLINI, M. *Derrida: Deconstrucción y pensar en las fisuras*. Conferencia en la Alianza Francesa, Ciclo “*El pensamiento francés contemporáneo, su impronta en el siglo*”, Buenos Aires, 30 de septiembre de 1999. Edición digital: [Derrida en castellano](#).
- Temblores del pensar. Nietzsche, Blanchot, Derrida*. Publicado en «*Pensamiento de los Confines*», Buenos Aires, número 12, junio de 2003, pp. 11-119. Edición digital de [Derrida en Castellano](#).
- NEGRI, A. *La sonrisa del espectro*. En: Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Akal, Madrid, 2002, pp. 11-22. Edición digital de [Derrida en Castellano](#).
- PERETTI, C. (Ed.): *Espectografías (Desde Marx y Derrida)*. Madrid: Trotta, 2003.
- DERRIDA, J. El monolingüismo del otro o la prótesis de origen. Traducción de Horatio Pons. Manantial, 1997.
- DERRIDA, J. De la gramatología. México: Siglo XXI, 1998.
- DERRIDA, J. *Márgenes de la Filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998.
- DERRIDA, J. No escribo sin luz artificial. Traducción de R. Ibáñez y M. Pozo, Valladolid: Cuatro ediciones, 1999.
- DERRIDA, J. *Posiciones*. Traducción de M. Arranz. Valencia: Pre-textos, 1977.
- DERRIDA, J. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Paris: Galilée, 1995.
- DERRIDA, J. *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires. Madrid: Amorrortu Editores, 2006.
- DERRIDA, J. *Esperar(se) en la llegada*. Traducción de Cristina de Peretti, en *Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 77-130. Edición digital de [Derrida en castellano](#).
- DERRIDA, J. *El libro por venir*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Edición digital de [Derrida en castellano](#).
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Valladolid, 1998. Edición digital [Derrida en castellano](#).
- DERRIDA, J. *Marx e hijos*. Texto de 1998, en «*Demarcaciones espectrales. En torno a espectros de Marx, de Jacques Derrida*», Michael Spinker (ed.), Trad. de Malo de Molina, A.

Riesco y R. Sánchez Cedillo. Trad. de Malo de Molina, A. Riesco y R. Sánchez Cedillo. AKAL, Madrid, 2002, pp. 247-306. Edición digital de Derrida en castellano.

DERRIDA, J. Pasiones. (“La ofrenda oblicua”). Traducción de Jorge Panesi. Universidad de Buenos Aires. Edición digital: Derrida en castellano.

DERRIDA, J. Como si fuese posible. *Revue Internationale de Philosophie* 3 (1998), «Derrida with his Replies». Traducción de C. Peretti y P. Vidarte. Edición digital de [Derrida en castellano](#).

PERETTI, C. Deconstrucción. Entrada del Diccionario de Hemenéutica dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998. Edición digital de [Derrida en Castellano](#).

VIDARTE, P. (Se ruega insertar) Prière d’insérer. Publicado en: *Volubilis. Revista de Pensamiento*. nº 3, Marzo 1996. UNED. Melilla.

Deconstruir la actualidad. Entrevista con Jacques Derrida (*Passages*, nº 57, septiembre de 1993, pp. 60- 75). Palabras recogidas por Stéphane Douailler, Émile Malet, Cristina de Peretti, Brigitte Sohm y Patrice Vermeren. Trad. C. de Peretti. *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural* (Buenos Aires) 5 (Primavera 1994). Edición digital de [Derrida en castellano](#).

De los amores líquidos

Alberto Matamoros

Reseña de Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Ed.: Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2005. Trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide.

Después de todo, parece que no somos pocos los que nos gustaría decir eso de «antes... antes se amaba mucho mejor», porque ésta es la hipótesis de fondo que defiende Zygmunt Bauman en *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. El autor nos explica que el frenético consumo de una sociedad de mercado ha degenerado nuestros vínculos personales al tratar al otro, ya sea amante o prójimo, como una mercancía más de la que puedes desprenderte, desecharla, desconectarla con cierta facilidad:

«vivir juntos –por ejemplo—adquiere el atractivo del que carecen los vínculos de afinidad. Sus intenciones son modestas, no se hacen promesas, y las declaraciones, cuando existen, no son solemnes, ni están acompañadas por música de cuerda ni manos enlazadas. Casi nunca hay una congregación como testigo y tampoco ningún plenipotenciario del cielo para consagrar la unión. Uno pide menos, se conforma con menos y, por lo tanto, hay una hipoteca menor para pagar, y el plazo del pago es menos desalentador» (p. 48).

Para el autor los vínculos duraderos despiertan ahora la sospecha de una dependencia paralizante, no son rentables desde una lógica del costo-beneficio. Como es natural esto también afecta a nuestra sexualidad, que una vez liberada del amor se condena finalmente a sí misma a la frustración y la falsa felicidad.

Debo reconocer la fácil inclinación en creer lo que, en definitiva, es la responsabilidad de la sociedad capitalista en nuestra específica forma de amar. Y si bien algo de cierto parece haber en ello, sin embargo no encontramos razones verosímiles en el inconexo contenido de este libro.

Desde otro punto de vista, un estudio sobre un tema en cierto modo tangencial, a saber, la gran cantidad de solteros varones en las zonas rurales de Francia¹ Pierre Bourdieu comienza preguntándose por qué en el valle del Bearne el celibato masculino en los años cincuenta podía representar para los propios solteros y para su entorno el síntoma más relevante de la crisis de una sociedad a pesar de que con un mero examen de las estadísticas esa situación no carecía de precedentes. Bourdieu después de un serio estudio de entrevistas personales y estadísticas por sexos, edades y localidades nos señala que en esa sociedad campesina las mujeres volvían la mirada más hacia la ciudad que hacia su entorno donde sólo les prometían

¹ BOURDIEU, Pierre. *El baile de los solteros*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2004. Trad. Thomas Kauf

más de lo mismo, es decir, una lógica de intercambios matrimoniales que dependía estrechamente de la jerarquía social, de eso de lo que precisamente querían escapar. Sin embargo, el celibato se convertía en una oportunidad privilegiada para experimentar la condición campesina. Por eso, quizás nosotros deberíamos detenernos en lanzar otra sugerencia: nuestra general crisis de amor se convierte en un síntoma relevante en el momento en el que el varón, en este caso urbano, tiene problemas de amor. Pero Zygmunt Bauman a pesar de citar a Judith Butler, una importante pensadora feminista, no hace referencia alguna a la desigual distribución del amor, pasa por alto una histórica exigencia social para que las mujeres amen sólido y los varones en líquido, no se detiene en el proceso de explotación que ha supuesto “amar demasiado”². Por eso quizá pueda ser pertinente reformular el problema que Bauman expone en su libro con ¿por qué ahora las mujeres también aman líquido? que en el fondo, parece que es lo que ha cambiado significativamente.

Los varones de la zona del Bearn que no tenían pareja de baile eran normalmente los primogénitos, que al haber sido depositarios del patrimonio familiar se habían acomodado en esa privilegiada situación, la misma de la que los menos beneficiados querían salir. Esos varones primogénitos no querían renunciar a nada: ni al linaje patrilocal, ni a la familia tradicional, ni al patrimonio; pero en lugar de explicarse su situación como acomodamiento la vivían como la crisis de la clase campesina. Quizá sea por eso por lo que antes de proclamar la crisis del amor – que es lo que realmente significa amor líquido—el autor deba investigar previamente si es que no nos hemos acomodado en algún que otro privilegio del que ahora se nos priva.

Más o menos en esa misma época pero en Turín, con un ambiente urbano, M. Antonioni filmaba este fragmento de guión:

«CLELIA: Soy demasiado independiente para ser una mujer tranquila en una casa modesta. Trabajar es también mi forma de ser mujer, de amar, de participar en la vida ¿entiendes? Quizás un día tenga suerte y encuentre un hombre con el que pueda vivir sin que él o yo tengamos que renunciar a nosotros mismos. Pero si tú y yo vivimos juntos, Carlo, estoy segura de que uno de los dos sería infeliz.

CARLO: Tal vez. Yo no consigo imaginar la infelicidad cerca de ti, pero no te pido que arriesgues la tuya.

CLELIA: ¿Crees que es fácil renunciar a ti? Me siento como una mujer en peligro»³

La protagonista lo tiene algo más claro que los varones primogénitos de la zona del Bearn, pierde a Carlo, entre otras cosas, porque no puede renunciar a su forma de ser mujer. Puede que ahora sean los varones urbanos los que se pregunten por las crisis de amor cuando

² Sobre el amor como instrumento de dominación masculina véase Jónasdóttir, Anna G. *El poder del amor*. Ediciones Cátedra. Madrid. 1993. Trad. Carmen Martínez Gimeno. (pag.314 y ss)

³ *Las amigas* (1955), de Michelangelo Antonioni. En este film precisamente las mujeres que aman sólido acaban perdidas, una renunciando a su talento y otra suicidándose.

está sucediendo realmente otra cosa. ¿Por qué Bauman ve una elección utilitarista de los amantes ahora, a este lado de la valla, cuando estamos un poco más lejos de la lógica de intercambio matrimonial como método de ascensión social y patrimonial, cuando no es muy frecuente ver buscar explícitamente un “buen partido” como modo de subsistencia? No debería medirse la crisis del amor por el número de parejas rotas porque podríamos confundir el amor con la dependencia y acabar estudiando lo difícil que es amarnos como seres independientes. La independencia, que a lo largo de la historia han tenido los varones en un contexto de dominación masculina, les permitió amar líquido durante mucho tiempo y en muchos relatos. A Fantina, la pobre mujer que describió Victor Hugo en *Los miserables*, la dejó con una hija y en la miseria Félix Tholomyès, un estudiante insignificante; por no hablar de la Margarita de Goethe que también sufrió de los efectos del frágil amor de Fausto. Para las mujeres ese derecho político es muy reciente. Ser independiente te da la oportunidad de poder renunciar incluso al amor, de estar en peligro –como dice Clelia— poniendo en tus propias manos la causa del intenso dolor de un desamor. No, no es fácil.

A pesar de todo, Bauman intenta, siguiendo la estela de Richard Sennett y Ulrich Beck, ir un poco más allá de de los actuales prejuicios que sobre el amor y el sexo hay en lo que él denomina modernidad líquida pero, a nuestro juicio, no llega a conseguirlo porque mantiene los mismos esquemas de valoración e interpretación que los sustentan. Quizá deberemos aplazar para mejor ocasión lo que nuestro espíritu nostálgico nos repite con insistencia: eso de «antes... antes se amaba mucho mejor».

La ciudad intangible de Santiago Alba Rico

Jorge Polo

Reseña de Alba Rico, Santiago, *La ciudad intangible*, Hiru, Argitaletxe, 2002.

Los textos de Santiago Alba Rico tratan de exponer y mostrar los efectos (y los desastres) antropológicos desatados por la extensión imparable del capitalismo. Ciertamente lo hace con toda la serenidad analítica del mundo, sin melodramáticos aspavientos apocalípticos, pero con una sosegada y penetrante agudeza que pone sobre el tapete toda la contextura de esta sociedad nuestra, una sociedad que presenta unas características sin precedentes en la historia de la humanidad y que parece ser nos está conduciendo al “fin del neolítico”. Ya veremos qué quiere esto decir.

Una pregunta básica que habríamos pues de hacernos es la siguiente: ¿Qué está haciendo la sociedad capitalista con el hombre y con el *mundo del hombre*?

“De este peligro antropológico se ocupan poco los críticos del capitalismo; de él no pudo ocuparse naturalmente Marx”¹.

Ciertamente que la lucha política contra el capitalismo puede ser (y seguramente lo es) más perentoria, pero también es cierto que desde las filas del anti-capitalismo no se puede dejar de pensar y exponer las profundas transformaciones antropológicas que está llevando a cabo esta inaudita civilización, y ello aunque no sea más que por tomar mayor conciencia de qué estamos hablando cuando hablamos de capitalismo.

Porque el capitalismo es un modo de producción, sí, pero es también un lugar estructural en el que todas las cosas adquieren una determinada forma y una específica consistencia, el capitalismo es también una matriz en la que se insertan los acontecimientos de un determinado modo, un molde donde adquieren un perfil concreto todos los fenómenos, un “lugar” donde la realidad cristaliza de una manera muy concreta.

Por ello nuestro autor ha indagado con penetración en este dominio, como muestra el subtítulo de otra obra suya: “Apuntes para una antropología del mercado”². Pues, en efecto,

“[...] el mercado ha pasado a englobar no sólo la tierra y la fuerza de trabajo sino asimismo el cuerpo, el tiempo, el deseo, las ideas [...]”³.

El *Mercado Capitalista*, esa instancia devoradora cuya emancipación totalizadora fue

¹ Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*, Argitaletxe Hiru. 2002 p. 249

² Santiago Alba Rico, *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Anagrama 1995

³ *Ibidem*. p. 125

insuperablemente descrita por Karl Polanyi, se convierte efectivamente en la vertebración misma de todo lo antropológico. No se trata aquí, por lo tanto, de hacer una crítica económica de la reproducción expansiva del capital sino, más bien, de cómo *esa* economía

“produce *conducta*, produce (un tipo de) *cuerpo*, produce (una cierta clase de) *tiempo*, de *evidencias*, de *entendimiento*, de *violencia*”⁴.

El capitalismo produce realidad, erige las coordenadas en las que se ha de mover la comprensión del mundo, construye esquemas de percepción, cataliza ideologías y modos de comportamiento, destila las categorías a través de las cuales nos comprendemos a nosotros mismos y a los otros.

“Que el Mercado sea nuestro ágora, el lugar social por excelencia donde los hombres se intercambian sus signos y se reconocen recíprocamente como hombres, quiere decir ante todo que ha quedado borrada toda distancia entre el mercado y el ágora, que el sitio de comer y el de pensar, el de consumir y el de mirar, son el mismo y que, en definitiva, si construimos todavía una sociedad, primitiva y frágil, no es ni siquiera porque miremos todos al mismo tiempo en la misma dirección; lo que nos *une* es el hecho de que todos, al mismo tiempo, *vemos pasar las mismas cosas*”⁵.

Cuando el Mercado lo domina todo sólo podemos apropiarnos de la cosa a través de la compra; la relación del átomo-consumidor con los objetos del mundo es una relación que Santiago Alba llama “óptico-digestiva”: “la cosa pasa sin transición del ojo a la basura”. En ese paroxismo mercantil el mundo humano es un escaparate en perpetuo movimiento.

¿Se podría pensar que incluso en esas condiciones el capitalismo genera una cosmovisión? Tal vez el capitalismo sea demasiado fluctuante por naturaleza como para permitirse el lujo de construir cosmovisiones estables aunque, en cierta medida, podría decirse que sí edifica su propio metarrelato. Incluso se puede hablar en cierto sentido de una “religión del capital” tal como hizo Lafargue⁶. Sin duda que el capitalismo posee, de la mano de sus apóstoles neoliberales (todos los Hayek y los Milton Friedman) y proyectado en la ideología económica dominante, un cuerpo doctrinal ampliamente enseñado, promulgado y aplicado con docta y conspicua abnegación y credulidad. Posee unos dogmas incontestables, unos artículos de fe que son ley y derecho natural, indubitables. Posee una casta de sacerdotes, diversas iglesias, unos mandamientos y una lista de pecados y arrogancias, lanza sus anatemas y enseña su credo y sus oraciones. Muerto el viejo Dios todos saben ya a que nuevo Dios Todopoderoso hay que rezar, puede que en el más duro y rígido monoteísmo que haya aparecido en la historia de las culturas humanas. Todos los sacrificios son ejecutados en el altar del Mercado.

⁴ *Ibidem.* p. 29

⁵ Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*, Argitaletxe Hiru 2002 p. 235

⁶ Paul Lafargue *El derecho a la pereza* Editorial Fundamentos 1998

El capitalismo, sí, construye conciencias. Pero

“[e]l problema surge, sin embargo, cuando las propias representaciones, bajo el empuje del Mercado, se convierten en comestibles. Esto es precisamente lo que llamo *imagen*: una representación comestible. Las mercancías, en virtud de su propia velocidad de renovación, se convierten en imágenes; pero las imágenes, a su vez (allí done ya todo lo es), son mercancías [...]”⁷.

El régimen del aparecer de las cosas, el marco estético de percepción del mundo, se subsume en ese ritmo vertiginoso de aparición-desaparición, en esa transición permanente y ubicua en el que unos ojos siempre sobreexcitados ven pasar el desfile mercantil que apenas descansa en las manos para reciclarse de inmediato en un basurero rebosante.

“Por eso, si algo hay que reprocharle al capitalismo tecnológico postmoderno no es que haya instituido un régimen de puras apariencias sino, muy al contrario, que habiendo liberado una secuencia infinita de infinitas imágenes invisibles, haya erosionado y amenace con destruir la apariencia de las cosas, es combinación de lentitud y abstinencia que las ha hecho «mirables» mientras ha durado el neolítico”⁸.

Las cosas ya no configuran un mundo con el que chocar, en el que crecer, en el que recordar. Las cosas ya no tienen memoria, y ya no tienen tiempo de envejecer

Por supuesto, hemos de tener mucho cuidado a la hora de no caer en la tentación de convertir al Capital es una especie de Fuerza Providente, en un Principio Absoluto del que se deduzcan todas y cada una de las manifestaciones de lo real. Hacer tal cosa, incurrir en tal tentación hegeliana, sería pretender englobar todas las determinaciones de lo real dentro de un único y mismo Absoluto (llamado ahora “Capital”), sería tanto como buscar un principio totalizador que diera cuenta de todo, que fuera el *todo*, por el que toda existencia finita quedara imbuida en la interioridad inmanente de un único principio panteísta. Nosotros no podemos hacer eso, pues eso es lo que intentan precisamente los apologetas neoliberales del capitalismo, esto es, convertir al Mercado en una instancia totalizadora identificada plenamente con lo real. El neoliberalismo hegeliano sueña con un mundo en el que decir “Mercado” y decir “Realidad” acabe siendo lo mismo. Nosotros no afirmamos que tal cosa ya haya sucedido de hecho, no queremos proceder así en nuestra comprensión de la sociedad capitalista. Ni decimos que ya haya sucedido de hecho ni, por supuesto, apuntamos que sea razonable y benigno que llegue a ocurrir. Más bien todo lo contrario.

El capitalismo, por el momento, no lo es todo, no lo ha ocupado todo, no lo atraviesa todo. El panteísmo capitalista todavía no se ha terminado de consumir, Mercado y Realidad aún no se han terminado de fundir y fusionar en perfecta identidad simbiótica (aunque el neoliberalismo arda en deseos de que tal cosa llegue a producirse finalmente).

⁷ Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*, Argitaletxe Hiru 2002 p. 239

⁸ *Ibidem*. p. 241

“Pero si el Capital no explica todo, eso no quiere decir que no explique nada”⁹.

Si bien es cierto que el capital todavía no lo es todo, no es el *todo* y no lo explica todo (y habría que ver si tal cosa es siquiera posible), sí es cierto empero que el capital es ya muchas cosas y explica muchas cosas.

La modernidad, bien es sabido, podría ser descrita como aquel proceso por el que la mercancía pasa a erigirse en el ser de todo lo ente: la mercancía se convierte en el principio constitutivo de todo lo óntico, se transforma en la determinación estructural de todo *lo que es en cuanto que es*, y

“de la determinación de lo ente como mercancía se siguen todas las categorías de la sociedad moderna”¹⁰.

Ese es el paroxismo ontológico de la mercancía, paroxismo que vertebra toda la modernidad. Dentro de la sociedad capitalista las cosas, todas las cosas, han de aparecer bajo la forma mercancía, esa es la condición trascendental del *aparecer mismo*: lo que no es mercancía, no puede aparecer, no puede llegar a ser. La mercancía se erige en límite ontológico. Las cosas sólo adquieren consistencia ontológica, sólo se introducen en el ser bajo la forma mercantil: o son mercancía, o no son. Para que algo pueda llegar a ser, para que algo pueda llegar a erigirse en el mundo (aunque es éste un erigir blando e inconsistente, como luego veremos), tiene que hacerlo necesariamente bajo la forma mercancía, una forma que se convierte así en el principio trascendental que determina el aparecer mismo de todos los entes. Habrá que desentrañar cuales son las profundas implicaciones de tal proceso revolucionario, proceso que ha trastocado todos los ejes antropológicos.

En eso consiste la modernidad, y de ahí el gradual proceso de modernización inoculado en todo el planeta, proceso en virtud del cual la sociedad capitalista, siempre en expansión creciente, produce una progresiva y brutal homogeneización antropológica, un proceso depredador que consiste en ir allanando todas las orografías culturales con las que se encuentra. El capitalismo tiende a convertir todo el espacio humano en una misma y allanada planicie por la que se desliza con perfecta libertad de movimiento. La abigarrada diversidad de lo humano queda reducida a una superficie sin fisuras, sin recovecos, sin protuberancias: todo se convierte en una lisura idéntica en todas partes. El capitalismo disuelve todas las mallas culturales, pocos tejidos van quedando a salvo de esa ontología mercantil. Se trata de una trituración-disolución a escala planetaria. El capitalismo global se lo va poniendo cada vez más fácil a los antropólogos, cuyo trabajo de campo en el futuro será absolutamente

⁹ Santiago Alba Rico, *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Anagrama 1995 p. 288

¹⁰ Felipe Martínez Marzoa *La filosofía de “El capital” de Marx*, Taurus Ediciones, 1983 p.36

sencillo: la misma lógica funcionando en todas partes, la misma mentalidad, el mismo tipo de subjetividad, los mismos hábitos, las mismas conductas, los mismos sentimientos, la misma ritualidad, los mismos signos, los mismos símbolos. Una brutal simplificación, una brutal igualación. Todo igual, todo lo mismo, el mismo mercado, la misma plataforma, la misma retícula, la misma abstracción, el mismo nihilismo. Todo subsumido en la misma atmósfera, esa por la que circula el capital con la mayor movilidad planetaria.

¿Acaso hay en Santiago Alba cierta “nostalgia roussoniana”? Porque, en efecto, podría parecer que el texto evoca constantemente alguna suerte de *pérdida*, como si el capitalismo estuviese en proceso de aniquilar cierta suerte de vieja “consistencia antropológica neolítica”, como si esta nuestra civilización del capital estuviese llevando a cabo toda una destructiva revolución antropológica. ¿Acaso se impone el “conservadurismo antropológico” frente a los embates homogeneizadores-disolventes de la sociedad capitalista devoradora? ¿Está el capitalismo destruyendo algo que vale la pena conservar? Pero en ese caso habría que analizar qué quiere decir ese *valer la pena*. ¿Qué viejas texturas está perforando y disolviendo la sociedad capitalista, a qué tipo de abismo antropológico nos expele? ¿Acaso toda práctica cultural, por el mero hecho de ser pre-capitalista, merece la pena ser conservada? ¿Acaso el capitalismo no ha destruido cosas que merecían ser destruidas?

Todo lo humano se mercantiliza: el cuerpo y su capacidad de trabajo, por supuesto, pero también se mercantilizan las emociones, los deseos, los gustos, la sexualidad, las ideas, las conductas, la subjetividad y las relaciones con los otros, el tiempo, el espacio, los símbolos, el ocio, la libertad, las tradiciones, los juegos, las fiestas, todos los signos y, sobre todo, la política. Toda la realidad antropológica se ve atravesada y determinada por el Mercado y por la mercantilización. Ahí incide la cosificación galopante: las relaciones mercantiles nos penetran la piel, se extienden a regiones antes exentas, su alcance crece cual metástasis imparable, el mercado opera en dominios cada vez más extensos, pocas realidades van pudiendo quedar al margen de su radio de acción, paulatinamente va extendiendo su dominio sobre una faz exponencialmente ampliada. Apenas quedan áreas protegidas, pocas cosas ya se sustraen a la lógica mercantil. Y los asuntos humanos cada día encuentran menos “huecos no-mercantiles” en los que poder medrar. De hecho, y como apuntábamos más arriba, el Mercado se erige en condición misma de realidad, pues la cosas o existen en el mercado o no existen. La exterioridad del mercado va siendo cada vez un reducto más menguante, el Mercado se va quedando sin un *afuera*, sin alteridad.

Habría que reflexionar, entonces, qué puede querer decir eso de *sociedad de mercado*, sospechar al menos de que tal cosa pueda todavía querer decir algo y no ser simplemente una

fórmula verbal vacía, un sintagma imposible, una contradicción en sus términos.

“¿Cómo puede una sociedad reducida a Mercado seguir siendo eso que desde la Ilustración, al definir el lugar donde los hombres se reúnen, se interpelan y se reconocen a través de ciertos signos comunes, se entiende por *sociedad*?”¹¹

Una sociedad reducida a Mercado, convertido éste en el único “lugar” en el que los hombres actúan, el único marco en el que los hombres pueden desarrollar sus potencialidades, el único parámetro en el que poder edificar lazos, el único suelo en el que germinan las ideas y las concepciones. El Mercado, en definitiva, como el único residuo en el que los hombres actúan, se relacionan y piensan. ¿Qué tipo de sociedad es esa?. Habríamos de apuntar sin duda que

“la sociedad capitalista es una *sociedad débil*, una *sociedad evaporada*; que no es *casi* sociedad [...]”¹².

Espacio público que queda replegado a una mínima retícula mercantil dentro de cuyos límites los hombres se inscriben, no habiendo otro posible lugar de inscripción, de aparición. El *aparecer* social de los individuos se hace únicamente dentro del repertorio de intercambio de signos mercantiles, en la producción, en el consumo. El hombre ya sólo se puede manifestar en el mercado y dentro de sus necesidades de reproducción y expansión, y las “relaciones sociales” no se desarrollan sino como relaciones mercantiles.

Pero si en algo se insiste en *La ciudad intangible* es en mostrar que la “sociedad de consumo” es en realidad una situación antropológicamente inédita, una realidad de destrucción generalizada, un régimen de *apeirón*, un retorno al “expediente puro de la inmanencia de la vida”¹³. La noción de consumo, que evoca la destrucción del fuego, es un bucle infinito de voracidad ininterrumpida que va deglutiendo toda la solidez de las cosas humanas. Nos advierte Santiago Alba que donde las cosas sólo pueden *consumirse*, nunca llegan a *consumarse*; y allí dónde la consumación se torna inviable, la cultura nunca puede llegar a consolidarse, la cultura queda arrinconada, reducida a su más mínima y pírrica expresión. La cultura del consumo apenas sí es la sombra errática de una verdadera cultura humana.

“Allí donde nos limitamos a consumir las cosas, no hay «sociedad», no puede haberla”¹⁴.

Una sociedad *reducida* a la vorágine consumista nos devuelve de nuevo al contexto biológico de la pura reproducción de la vida, a la mera supervivencia, a la rueda del hambre, a la mera inmediatez de la rápida digestión que apenas se para a mirar lo que digiere, apremiada

¹¹ Santiago Alba Rico *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Anagrama 1995 p. 30

¹² *Ibidem.*, p. 31

¹³ Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*, Argitaletxe Hiru 2002 Pag 184

¹⁴ *Ibidem.*

en un raudo y perentorio proceso de sempiterno movimiento de deglución.

No debiéramos abusar de la analogía biológica, pero es inevitable pensar en alguna suerte de cruenta “supervivencia del más apto” a la hora de describir una formación histórica cuyos agentes productivos compiten entre sí para adaptarse a las rápidas transformaciones de un entorno de recursos escasos, resituando a los hombres en un nuevo nivel pre-cultural, en un nuevo nivel de pura supervivencia biológica. ¿Pues qué ponen en juego Adam Smith y Darwin? La lucha descarnada por la supervivencia, la “mano invisible” y la “selección natural” para “decidir” quién es más poderoso en la lucha, quién tiene una quijada más poderosa, quién muerde y degüella más, quién sobrevive a duras penas y quién perece. ¿Es el capitalismo un tipo de sociedad cuyas imposiciones y determinaciones lanzan la historia de los hombres a una extraña “re-biologización”, devolviendo a la humanidad a un estado de competencia pre-política o a-política, un estado donde ya nadie decide nada, donde ya no hay palabra política deliberadora sino un mero dejarse llevar por las “razones” impersonales e impredecibles de las condiciones económicas anárquicas e ingobernables del mercado? De ser así, dichas condiciones se impondrían como una exterioridad ajena e incontrolable a la que sólo cabría adaptarse como se adaptaban los Australopithecus a los cambios del clima; un mercado que funciona cual nicho ecológico y cuyas oscilaciones y crisis son vividas como inexorables cambios ecológicos ante los que sólo caben la adaptación y el exorcizo mágico. El capitalismo nos ha re-naturalizado por completo, nos ha devuelto a la inseguridad inmanente de la mera reproducción de la vida, nos despoja de la ciudad, del mínimo tejido donde medra lo humano.

Tantas discusiones dilucidadoras dentro de la filosofía política moderna en torno al postulado de un *estado de naturaleza* para terminar notificando que a ese estado nos empuja la sociedad capitalista, al miedo hobbesiano. Hemos sido expulsados de la Cultura para retornar a la Especie o, lo que es lo mismo, de “una condición indígena” a una mera y “desnuda condición humana”, a la desprotección absoluta del Hombre con mayúsculas, a nuestra abstracta biología. Con el triunfo imperante de la civilización capitalista volvemos a ser Especie, a ello hemos sido devueltos. La capitalista es, en cierto sentido, la más humanista de las sociedades históricas existidas hasta la fecha, la que más avanza hacia la construcción del *mero hombre*, del hombre desnudo, del hombre abstraído de todo tejido cultural. Sólo hombres, inermes, despojados, expuestos a la intemperie, la sola supervivencia en un entorno re-naturalizado en la que sólo queda el Hombre Universal, con mayúsculas, el mero *Homo*.

¿Qué está transmutando, pues, el capitalismo? Todas las culturas, mientras ha durado el neolítico, han erigido una serie de tabúes, prohibiciones y restricciones para delimitar qué

cosas entran dentro del campo de lo comestible y cuales no. Con esta actividad simbólico-taxonomica las culturas siempre han mantenido un recinto sagrado protegido de la voracidad del hambre, un ámbito de cosas sagradas y maravillosas cuya existencia no podía ser imbuida en el ciclo inmanente del hambre. En definitiva, la franja de las cosas comestibles siempre estaba limitada por ese territorio de cosas no-comestibles, esas cosas en torno a los cuales los hombres han tejido otro tipo de acciones culturales.

“Por eso, frente a lo comestible y frente a lo fungible, todos los pueblos de la tierra, mientras ha durado el neolítico, han delimitado un espacio privilegiado en el que las cosas de pronto [...] aparecían como dignas de ser miradas (mirabilia o maravillas). Pues bien, bajo el capitalismo, y tras un proceso de más de dos siglos que está a punto de completar su bóveda, ese espacio ha sido suplantado por el Mercado”¹⁵.

Y las consecuencias de dicha suplantación son profundas, pues con ello todas las fibras antropológicas quedan hiladas de un modo enteramente nuevo, las junturas se articulan de otro modo, los tejidos se distribuyen y se pliegan en nuevos e inauditos equilibrios.

¿Qué implicaciones tiene lo anterior? Por una parte, el Mercado, al usurpar sin pudor todos esos antiguos recintos sagrados, al violar y desarmar esa distinción neolítica, se convierte él mismo en sagrado.

“Por eso el Mercado, el lugar social por antonomasia de nuestra cultura, se nos ofrece como un ámbito de culto, místico y sobrenatural, sacro y marcadamente estetizado”¹⁶.

Pero el Mercado, a su vez, es ese “recinto” en el que se da el proceso interminable e infinito del consumo, ese proceso por cuya rueda devoradora se mueven todas las cosas por igual, objetos, cuerpos, imágenes, representaciones, símbolos, información, deseos. El viejo régimen de la cosa, las antiguas distinciones, quedan desarticuladas, inhabilitadas. Estamos, pues, ante un doble movimiento: primero el Mercado suplanta el recinto de los lugares sagrados y se convierte él mismo en lo único sacro y, ulteriormente, deglute dentro de su proceso consumidor todas las realidades humanas, convirtiéndolas a todas en comestibles. En la sociedad capitalista todo es comestible, ya no queda ningún recinto de cosas sagradas protegidas contra la voracidad del hambre inmediata.

La “sociedad de mercado” se limita a masticar todas las cosas sin apenas mirarlas, porque para mirar primero hay que poder pararse un segundo, y *pararse* es precisamente lo que nunca permite la sociedad capitalista. La sociedad consumista es una sociedad de pura hambre, y el hambre siempre es “*rápida, repetida y mortal*”, e infinita. No hay tiempo para usar las cosas, para mirarlas, para hacerlas humanas, las cosas no se detienen. Frente a esa esfera del puro consumo está

¹⁵ *Ibidem.* p. 244

¹⁶ *Ibidem.* p. 245

“la del «convivium» o la «sysitia», la vida pública, donde los hombres desarman sus bocas para el mito y el logos”¹⁷.

Pero el capitalismo nunca puede desarmar su intrínseco mastigar, pues en ello consiste.

Buena parte de la argumentación se teje con la mira puesta en el mito del sacrílego Erisictón, que es condenado a padecer un apetito insaciable, a sufrir un hambre que nunca puede saciarse, que nunca se detiene, un hambre infinita que no se puede jamás calmar, que no se detiene (porque no puede, porque en ello consiste) ante nada, que más desea cuanto más introduce en su vientre, digestión sempiterna, metabolismo brutal, “toda comida en él es causa de más comida”, ese es su castigo, ese ciclo infinito del hambre, esa rueda infinita del apetito insaciable siempre renovado y nunca satisfecho, esa ausencia de fin: eso es el infierno para un griego, ese proceso inacabado. Contra ello construyeron la polis, y a ello nos devuelve ahora la sociedad del puro consumo. El capitalismo es un infierno griego.

Nada es suficiente para Erisictón, nada puede saciar su apetito infinito, lo devora todo, sus bosques, sus casas y hasta su propia hija, es un deglutir imparabile que no distingue nada, que no contempla nada, sólo se oye el batir ciego de sus mandíbulas. Finalmente empieza a devorarse a sí mismo entre gritos de dolor, se arranca sus miembros y su carne a mordiscos, “y el infeliz alimentaba a su cuerpo disminuyéndolo”. Ahí queda mostrada la monstruosidad, y con ella la advertencia.

Menciona Alba Rico a Juan de Salisbury, el cual comparaba la *res pública* con el cuerpo humano. Así, en efecto, la gente había de moverse con lentitud y parsimonia en la catedral, porque el cerebro es el órgano de reflexión “y con rapidez en un mercado porque la digestión se produce como un fuego que arde con celeridad en el estómago”. Esa es la metáfora, pero no nos la habemos con un mero lirismo. Se trata de que en la sociedad capitalista quedan diluidas ciertas vertebraciones antropológicas añejas, los espacios simbólicos se despedazan, la rapidez de la digestión anega todos los espacios del hombre,

“puede decirse que en la sociedad capitalista cerebro y estómago se confunden, catedral y mercado son lo mismo. Lo que caracteriza al mercado es, en efecto, la velocidad de Erisictón, la rapidez del hambre, que desprecia las cosas y las formas”¹⁸.

El entramado estructural tecno-económico lleva inscrito en su configuración capitalista una propulsión ínsita que remueve todos los vectores del metabolismo social en des-controladas y alienadas direcciones caóticas.

El capitalismo impide asimismo la aparición de las cosas que sólo han de ser vistas, impide nuestra separación de la pura vida orgánica a través de un reposado tejido cultural. El

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.* p. 223

capitalismo nos devuelve a la permanente lucha darviniana por la supervivencia, a la vida del hambre sin cultura, sin reposo, sin cosas sagradas. El Mercado, convertido en el único recinto sagrado, a su vez profana todas las cosas, las convierte a *todas* en comestibles y consumibles. El Mercado, en su apoteosis, somete toda la realidad humana a un proceso de re-biologización, como ya habíamos advertido, pues

“lo específico del «consumo» es la necesidad de una destrucción sin medida y una renovación sin reposo; el hambre no acaba nunca, tiene que empezar siempre de nuevo, está sometido a las penas de la infinitud [...] No es quizás una casualidad que a esta monstruosidad de un proceso sin límites, inacabado, siempre por constituir (sin *constitución*, por decirlo así) [...] a este antro de ciclos y repeticiones los griegos lo denominaban Infierno”¹⁹.

Esas condiciones que el capitalismo impone son las condiciones de la maldición del Hades, el eterno consumo inacabado, un movimiento incesante e infinito que siempre se repite pero que nunca termina nada, que nunca construye nada, ese es el castigo de los dioses, ese terror de Tántalo, Sísifo, las Danaides.

Ese horror es el *a-peirón*, lo que no tiene fin, lo que jamás llega a completarse, lo que siempre se reanuda sin haberse consumado, el eterno gerundio sin participio, el proceso sin culminación, la labor sin fruto, absurda, siempre empezando de nuevo. Así evocaban los griegos la idea de castigo y de maldición, así nos hace funcionar el capitalismo. El *a-peirón* es la pura naturaleza, el *a-peirón* es el hambre, es el ciclo en el que nuestro esfuerzo es siempre infructuoso porque no logra jamás desprender ningún objeto completo, porque no llega jamás a un término estable. Y precisamente la polis está construida frente a ello, contra ello. La sociedad política, la ciudad, es ese lugar que abrieron los hombres para con-vivir en un nuevo tejido sustraído al eterno ciclo de lo puramente biológico. ¿Estaría el capitalismo destruyendo toda comunidad política para expulsarnos de nuevo a esa situación de esencial des-protección, a esa situación de pura intemperie, a ese miedo?

La situación a-política no es el paraíso adánico, muy al contrario; la intemperie adánica es estar arrojados a unas condiciones vitales de máxima desprotección, a un tráfico a-político lleno de incertidumbre. Cuando nuestros primeros padres fueron expulsados del paraíso no estaban siendo condenados a una maldición. Ese mito ha de ser releído ya que, muy al contrario, estaban siendo salvados de una vida des-protegida, des-ubicada, de una vida sometida a la imprevisibilidad caótica. El capitalismo, por el contrario, al estar deshaciendo todos los tejidos, nos está “devolviendo de nuevo” al espacio adánico de la vida a-política, un espacio que pudiera ser escasamente idílico y paradisíaco. El capitalismo devora las murallas

¹⁹ *Ibidem.* p.28

de la ciudad, esas murallas protectoras tejidas por la malla de la ley, esas murallas que sujetan las investidas de lo absolutamente impredecible y que posibilitan un mínimo de estabilidad, una mínima y necesaria referencia de certidumbre, de ubicación, de seguridad, de lentitud.

El capitalismo derrumba esas murallas, engulle las leyes inutilizándolas, paralizándolas, trivializándolas, deshaciéndolas. Quedamos *inermes* al ser devueltos al desierto adánico, ese espacio en el que el hombre existe sin vestimenta política, sometido a los vientos impredecibles de lo a-nómico, al caos de lo no escrito, de lo enteramente aleatorio. Quedamos “devueltos” y arrojados a un “estado de naturaleza” que es la omnipotencia desnuda del Mercado Absoluto, el cual nos atraviesa con sus vientos caóticos e ingobernables, insujetables, turbulentos, centrífugos, biológicos, que nos zarandea con sus pánicos bursátiles, con sus tormentas financieras, con sus convulsiones impredecibles, con sus recesiones imprevistas, con sus desplomes de bolsa, con sus derrumbes de precios, con sus golpes de inflación, con sus crisis de sobreproducción, con sus caídas de la demanda, con sus devaluaciones monetarias, con sus desaceleraciones repentinas, con sus subidas de tipos, con sus crack. El Mercado es el nicho ecológico y el entorno climatológico en el que los hombres sobreviven desnudos, un nicho y un entorno cuyas condiciones no son controladas, ni decididas, ni previstas, ni discutidas, ni gobernadas: sobrevienen como sobrevienen los cataclismos naturales. Ante ello sólo cabe la fe supersticiosa gestionada por hechiceros y magos, la credulidad atemorizada y trémula de unos individuos que escuchan a los economistas y a los analistas “expertos” del mismo modo que un campesino medieval escuchaba los augurios y auspicios del cura. No entendemos ese lenguaje, no entendemos las fuerzas que hay en juego, las acometidas nos advienen con sobrecogimiento, nada hay que podamos hacer y somos pura impotencia supersticiosa ante los cambios de la economía-clima.

Esta economía no es inhumana, sino más bien sobre-humana: es una fuerza situada más allá de nuestro control, más allá del poder y gobierno de los hombres, una economía cuyos efectos caen sobre nuestras cabezas como los rayos caen del cielo, a la manera de castigos bíblicos. Un funcionamiento económico que se desborda como la furia veleidosa de un Dios cuyos designios inescrutables no nos es posible conocer, más allá del entendimiento de los hombres. El Mercado es como el Dios de los teólogos nominalistas medievales, como el Dios voluntarista y caprichoso de Guillermo de Ockham.

El capitalismo tiende a producir un estado de “antropología cero”, pues apenas deja construir un *mundo*, las cosas ya no tienen tiempo de solidificarse y permanecer en medio de esa tormenta biológico-mercantil, las cosas no tienen ni tiempo de morir, el hambre es rápida, no deja constituirse al objeto, pues para poder mirar las cosas hay que renunciar a comérselas,

y el capitalismo se lo come todo. El tiempo del capitalismo es un tiempo de cataclismo, de renovación catastrófica. Nada tiene raíz, nada arraiga, todo lo que aparece ante nuestros hiperestimulados ojos hechizados sucumbe rápidamente en el desfile mercantil del ciclo aparición-renovación.

“Nada dura. Nada arraiga en el cosmos. En el Mercado, las cosas se suceden a tal velocidad que no nos da tiempo a agarrarlas”²⁰.

Las cosas son siempre una exterioridad efímera, una transitoriedad inconsistente que resbala sobre nosotros sin dejar huella, ni memoria, ni uso, ni vejez, ni relato. Los objetos dejan de ser portadores de cultura, dejan de ser soluciones humanas a problemas humanos.

Los objetos se insertan en un tiempo de espasmo, no tienen tiempo de insertarse en un texto cultural, no nos pertenecen, no tejen un historia con los hombres, son fetiches cuyo origen humano nos es ocultado y cuyo destino no es el uso.

“Si el fetichismo las convierte en cosas de mirar la velocidad de la producción se las come, las devora, las destruye sin que alcancen a ponerse en pie”²¹.

Se trata de un sistema económico “acuciado a vida muerte por la renovación”, lo cual construye un mundo de ontología débil, blanda, fragmentada, pues todo lo que aparece lo hace con el signo inequívoco de la destrucción, con el estigma connatural de la obsolescencia; las cosas aparecen para no durar, para no pertenecernos, sólo lo hacen como fulgurantes mercancías hechizadas que masivamente surgen de la nada para hundirse en la nada. Las cosas no llegan a horadarnos, no nos arañan, no se pegan a nuestro mundo de vida, todo está perpetuamente en un movimiento de renovación,

“la perseverancia en el ser es la ruina del capitalismo”²².

Tal vez en ello enraícen todos los devaneos del pensamiento postmoderno, todos sus simulacros, todos sus pensamientos débiles, todas sus ausencias de fundamento, todos sus vacíos, todas sus fragmentaciones explosivas del sentido, todos sus fútiles juegos de contingencia.

En las cosas no aparece el roce del uso cultural, su rutilante envoltorio no queda “ensuciado” por la huella humana de aquellos que lo han usado. La aceleración de la revolución tecnológica inextricablemente unida a las necesidades de la reproducción ampliada de capital conforman un espacio antropológico inédito y calamitoso, un espacio flotante en el que las cosas pierden toda consistencia neolítica porque todo es continuamente *revolucionado*, donde impera una continua des-estructuración material y simbólica del mundo

²⁰ *Ibidem.*, p. 224

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

de los hombres, pues

“[e]n el marco del capitalismo llamado «flexible», lo sabemos, los hombres mismos, como mercancías que son, deben estar dispuestos a dejarse distribuir a velocidad vertiginosa en las redes del mercado, renunciando a todo aquello que ha constituido la seguridad del neolítico (la casa, la comunidad, la continuidad entre las generaciones)”²³.

Postmodernidad, capitalismo tardío, fin del neolítico.

Los hombres son devueltos, insistimos, al azar del ciclo biológico, a la contextura frágil de la mera reproducción de la vida, al *ponos* en el que nunca puede surgir un mundo estable, a ese automatismo ciego que escapa al control de los hombres. La aparición de todos los objetos bajo la forma mercancía en un “espacio” de permanente y propulsada renovación, el Mercado, reduce todas las cosas humanas a puros “artículos de consumo”, a puras contingencias que se asimilan orgánicamente. El capitalismo es un proceso de digestión totalizadora, todo queda subsumido en su metabolismo acelerado,

“es decir, convierte el «mundo» en un puro medio de reproducción biológica y lo devuelve al ciclo eterno de la Naturaleza”²⁴.

Se trata, claro, de ese Mercado con mayúsculas que ya no es el mercado (o los mercados) que siempre existieron en todas las sociedades humanas mientras duró el neolítico, sino ese Mercado totalizador y devorador que revierte la vida humana en un mero *mundus*, que es la lucha siempre inacabada de la labor del ciclo natural, condiciones éstas que hacen inverosímil la construcción de un mínimo *mundo*.

El *mundus* es ese “lugar” siempre por hacer, siempre en movimiento, siempre inmerso en un in-finito bucle de retroalimentación autótrofa en el que nada permanece erguido, flujo perseverante en el que lo sólido se torna una quimera, en el que los mercantiles jugos gástricos roen toda edificación que quiera erguirse a una lentitud menor de la impuesta por el ciclo irrefrenable del Mercado.

“Al contrario que las sociedades llamadas tradicionales, secuestradas por su pasado, la sociedad capitalista está, así, secuestrada por su futuro: en ella nada «es», porque todo está *en proceso*, ni nada «era» pues todo es todo el tiempo abolido”²⁵.

No es posible el receso, la desaceleración, el descanso, todo nace para de inmediato perecer, todo se lanza a un insaciable crecimiento destructivo que tiende al infinito. El bullicio no puede cesar en una estructura económica inherentemente fluctuante, metabólica, imparabile, propulsada, descontrolada. Ningún mundo puede ser levantado sobre esa

²³ *Ibidem* p. 226

²⁴ *Ibidem* p. 141

²⁵ *Ibidem*.

estructural inestabilidad siempre móvil.

La modernidad capitalista ha “liberado” individuos hambrientos hasta la *hybris*, individuos atomizados en la inmanencia de lo *idiotes*, individuos des-ligados del resto de los hombres, únicamente contactando con los otros en los funcionales intercambios mercantiles, hombres des-encajados que flotan en la transparencia allanada de la mera reproducción acelerada de la vida, que deambulan des-quiciados por la selvática planicie del Mercado, atravesado por sus velocidades digestivas;

“el más puro, bárbaro e ininterrumpido «consumo», en lo que constituye la primera experiencia histórica de una sociedad *verdaderamente* primitiva, como nunca conoció la Economía de la Edad de Piedra: una bulímica, gigantesca –es decir– *cultura de pura subsistencia* que devora material y simbólicamente, junto a selvas y automóviles, animales y casas, *la cultura misma*”²⁶.

Piezas maleables y siempre agitadas, meros vasos comunicantes atravesados por flujos indistintamente consumibles: información, publicidad, propaganda, ocio, espectáculo, un mismo maremágnum convulsionado y disolvente. El mito de la “sociedad de la comunicación”, de la “sociedad de la información”. Toneladas de flujo de información, máxima disponibilidad y accesibilidad instantánea, un paroxismo desquiciado a través de incalculables canales telemáticos, astronómica estructura en red en una apoteosis de la intercomunicación potenciada, circulación maximizada a la velocidad de la luz. Pero esa danza electrónica y audiovisual es sólo un espectáculo multifragmentado, un caleidoscopio disolvente que no para de girar, una hiper-proliferación convulsiva inasimilable, un histrionismo en el que los canales engullen a los propios contenidos, supermercado de mensajes inconexos que no se insertan en perspectivas integradas de sentido, sino un mero marasmo deshilachado, meros jirones sin significado unificado, meros destellos en *flash* que apenas rozan una mínima consistencia significativa. Ese es el hombre contemporáneo, el hombre in-formado, esto es, el hombre sin forma.

Fin del neolítico, nos dice Santiago Alba. Se han desmoronado “lentitudes antropológicas” milenarias, estamos embarcados en un “régimen de catástrofe permanente”, el pasado es cercenado y desgajado de nuestra vida, no pertenecemos a ninguna continuidad, fragmentados en una bulliciosa deriva de velocidad crecientemente ampliada, velocidad en la que no puede configurarse ningún mundo humano a la manera en que esto se ha venido haciendo durante toda la historia de la humanidad. Hombres desnudos y despojados viéndose obligados a empezar de cero a cada momento, sin tradición, desarraigados, lanzados en inercias sin sentido, flotantes biografías descuartizadas deambulando en la rutilante flexibilidad mercantil.

²⁶ *Ibidem.* p. 161

Un nuevo régimen de temporalidad nos ha caído encima, uno en el que las cosas se nos escapan de las manos, uno en el que la “lentitud neolítica”, el tiempo lento de los hombres, el tiempo de nuestra “condición indígena”, ha sido abolido, superado. No queda tiempo ni lugar para construir mundos estables, para la *polis*, para los cuerpos que se relacionan con los símbolos. Todo se diluye en un flujo mercantil rapidísimo, todo se convierte en velocidad, en tránsito continuo, en des-configuración perpetua. “Mundos” que ya no son tales, frágiles, destartados, volatilizados.

Ese régimen temporal que se nos impone es el progreso infinito que promete el capitalismo.

“Ahora el futuro viene hacia nosotros. Se ha dado la vuelta –*strofein*– y avanza contra los cuerpos y las cosas como un tren de carga que no podemos detener. Lo tenemos *de cara*; no nos da tiempo; no nos deja descansar”²⁷.

Acuciados en esta pseudo-sociedad anfetamínica, empujados a ese futuro permanente que es el movimiento imparabile del Mercado en su carrera ingobernable, en el que las cosas no son realmente cosas sino meras entelequias fetichizadas que se deslizan en nuestras manos sin que las podamos asir, en el que las “cosas” no llegan jamás a ser cosas humanas porque son desechadas antes de que pasen a integrar parte de un mundo humano, ciclo de renovación infinita, de caducidad soberana, en la que todo nace con vocación de morir y consumirse, en la que todo se mueve y nada es, revolución constante en la que no hay tiempo para el hombre, desbordado por un sistema que produce una temporalidad inhumana o sobre-humana en el que los propios hombres no son más que una rémora obsoleta.

“El consumidor, por su parte, no mastica el objeto, es atravesado por él; opera únicamente como vehículo o conducto de su circulación como mercancía”²⁸.

Es un tiempo de conquista, de voracidad, nada puede ser puesto en pie, el sistema depende para su subsistencia del total reciclado de todo. Y es que

“el capitalismo de «después del neolítico», con su racionalidad tecnológica, ha acabado por reunir en un solo proceso el hambre y el conocimiento, y ha reducido todas las cosas –las de usar y las de mirar– a puras «cosas de comer»”²⁹.

La maldición de Midas convierte las cosas de comer en cosas de mirar (pues todas las cosas aparecen como sobrenaturales en su envoltorio mercantil, en su epifanía fetichizada bajo la forma-mercancía), pero ulteriormente el bucle se retuerce y absolutamente todas las cosas son declaradas comestibles, sobrevuela el espectro de Erisicón. Es una total guerra

²⁷ *Ibidem* p. 25

²⁸ Santiago Alba Rico *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Anagrama 1995 p. 58

²⁹ Santiago Alba Rico *La ciudad intangible* Argitaletxe Hiru 2002 p. 39

declarada contra la lentitud de la cultura, una situación en la que nada puede ser viejo y venerable, las cosas no envejecen, la vida social no teje hilos simbólicos estables, nada se codifica, todo se deshace y se diluye antes de cuajar. ¿Qué cultura que pueda ser llamada verdaderamente tal puede ser tejida en semejantes condiciones?

Los hombres caminan más despacio que el capitalismo, la política se despliega a una velocidad inferior a la impuesta por las necesidades del capital. El *zoon politikon* no puede vivir a semejante velocidad, Aristóteles ha sido enterrado por el capitalismo. La palabra deliberativa requiere una lentitud, una pausa, un receso, un espacio, una plaza no sujeta a la voracidad digestiva del ciclo mercantil. La velocidad capitalista es pura *anomía*, ausencia de Ley. La palabra, la política, la ciudad, el encuentro con los otros en lo público, los símbolos, las tradiciones, los relatos, el arte, todo ello necesita de un espacio privilegiado robado a la voracidad meramente vital de la Naturaleza, que se mueve en sus meros ciclos de reproducción incesante y siempre hambrienta. Los muros de la ciudad, de la ciudad neolítica, nos han separado siempre de ella. El capitalismo contemporáneo ha derrumbado esas murallas, nos ha devuelto al ciclo natural del hambre, de la voracidad siempre renovada, a la selvática condición de lo puramente comestible, y lo ha hecho propulsándonos además a una velocidad inhumana. La vieja condición neolítica del hombre queda deshecha, nos sumergimos en una ciudad intangible de perpetuo movimiento renovado, en una rapidez sin cosmos en el que las cosas no arraigan, en el que los hombres son desbordados por un sistema que se lanza por una pendiente de velocidad inaprensible frente a la cual la condición indígena del hombre se ve siempre rezagada. Vamos retornando al ulular de la Especie.

Temor y Temblor de Sören Kierkegaard

Maximiliano Kostanje

Reseña de Kierkegaard, Soren. *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.

La siguiente reseña versa sobre el trabajo de Soren Kierkegaard *Temor y Temblor* publicado por Editorial Losada en 2003. La obra se presenta al lector, en lo general, como cautivadora y sugestiva aun cuando a nuestro gusto se lee en ciertas partes repetitiva. El autor plantea como problema los límites de la fe más allá de la angustia y la locura. Se cree que la metáfora de sacrificio abrahámico esconde los propios sentimientos de Kierkegaard hacia la que fuera su novia Regina Olsen y su definitiva separación. El acto de fe, parece estar vinculado en algunos pasajes al amor. Quien ama como quien cree, no reconoce los obstáculos ni los problemas del mundo.

Entonces, tomando como arquetipo a Abraham (a quien le da el nombre de padre de la fe), Kierkegaard sostiene que

“la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es”.¹

Precisamente dice el autor, más allá de los límites de la fe se encuentra el temor. El objetivo de la filosofía no debe ser dar fe, sino darle al hombre la fortaleza para enfrentar los avatares de la vida y trascender los límites de lo conocido. Quien se entrega a ella, sin resquemores se abandona a sí mismo. En uno de sus párrafos más elocuentes, Kierkegaard subraya

“en general se cree que el fruto de la fe, lejos de ser una obra maestra, es una grosera y ardua labor reservada a las más incultas naturalezas; pero eso está muy lejos de lo cierto. La dialéctica de la fe es la más sutil y la más sorprendente de todas, tiene una sublimidad de la cual puedo tener idea, pero tenerla apenas.”

El punto central en la tesis de nuestro autor es que

“la resignación infinita es el último estadio precedente a la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en la resignación infinita donde, ante todo, tomo conciencia de mi valer eterno, y únicamente así puedo entonces alcanzar la vida de este mundo en virtud de la fe”.

Siguiendo este mismo razonamiento, la fe no permite mirar a la imposibilidad de frente ya que su impulso obedece a la naturaleza de lo no estético. Es la propia paradoja de la vida, que presupone la propia resignación ante la desgracia. La fe es una especie de consuelo frente a la

¹ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, pág. 35.

finitud y la limitación; en un sentido, utilizo mis fuerzas para renunciar al mundo y por eso no puedo recobrarlo, pero recibo lo resignado en “virtud de lo absurdo”.

El temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se abandona a lo individual y en consecuencia se desprende de lo infinito.

“O bien tenemos que borrar de un trazo la historia de Abraham o bien tenemos que aprehender el espanto de la paradoja inaudita que da sentido a su vida con el fin de comprender que nuestro tiempo puede ser feliz como cualquier otro, si posee la fe”.

Esta paradoja a la cual se refiere el autor, no es otra cosa que la pérdida de la razón; en efecto, la fe comienza donde sucumbe la razón. En otras palabras, por medio de la misma existe una suspensión teleológica de lo moral ya que el sujeto reivindica su individualidad frente a la generalidad entonces peca. El pecado no es mas que un reclamo por lo propio, que contradice las reglas de la eternidad. En palabras del propio Kierkegaard

“la fe es esa paradoja según la cual el Individuo está por encima de lo General y siempre de tal manera que, cosa importante, el movimiento se repite y como consecuencia el Individuo, luego de haber estado en lo general se aísla en lo sucesivo como Individuo por encima de lo general”.

Esta idea va a estar presente una y otra vez en el texto de referencia; el punto central (conviene aclarar) radica en la siguiente relación conceptual. Lo general regla por medio de la moral a lo individual, en nuestra vida hay cosas que nos son permitidas y otras que no. Si amar al prójimo es un lema máximo, amar el hijo es el más sublime de los lemas. Si Abraham hubiera asesinado (o sólo pensarlo) y se hubiera abandonado a lo individual como fue el caso de la leyenda griega del rey Agamenón, hubiera sufrido terriblemente y su acto hubiere sido considerado un sacrificio. Ésta es, precisamente, la figura del “héroe trágico”, personaje que se diferencia notablemente del “caballero de la Fe”.

Siguiendo este razonamiento, Kierkegaard nos explica

“convengo que el Individuo corre el riesgo de confundir esta paradoja con una crisis religiosa, mas no es ésta una razón para ocultarla. Es verdad también que el sistema de ciertos pensadores es tal que se sientan rechazados por la paradoja, pero no es un motivo para falsear la fe con el fin de integrarla al sistema; que se confiese mejor no tenerla y que aquellos que sí la poseen den algunas reglas permitiendo discernir la paradoja de la duda religiosa. La historia de Abraham comporta esta suspensión teleológica de lo moral”.²

Abraham, a diferencia del rey griego, puede ser considerado un caballero de la Fe; su acción no tenía ningún fin personal, “el patriarca de la Fe” se abandona así mismo para cumplir el designio de Dios mientras Agamenón acude a los Dioses para cumplir su propio deseo. Ambos intentan sacrificar lo que más aman, pero mientras uno se refugia en lo

² Op. Cit. Pág. 68.

individual y se opone a lo general, el otro se ubica por encima de lo general llegando a lo absoluto. El héroe es conducido y admirado por su virtud moral, el caballero suspende la mismísima moral. En consecuencia, el héroe trágico necesita llorar su pérdida por tanto que renuncia a lo cierto por lo más cierto, en cambio el caballero de la fe es grande en su fe y no lamenta su sacrificio. Ésta no desafía a su tiempo en tanto que supera lo general entregándose a la Fe y rehusando la mediación entre lo individual y lo general.

Así, escribe Kierkegaard

“lo moral es lo general y como tal, también lo divino. Por consiguiente, se tiene razón al decir que todo deber en el fondo es un deber hacia Dios; pero si no puede enunciarse nada más, se dirá al mismo tiempo que hablando con propiedad yo no tengo ningún deber hacia Dios”.

Es decir, todo acto de Fe implica una crisis y una fractura del sujeto con su propio entorno y la comunidad. Esta tesis explicaría en parte, como las acciones de ciertas personas en ciertos momentos (las cuales pueden ser consideradas amorales) como inmolarse sacrificando miles de “incontentes” o el sacrificio de los propios hijos entregándolos estoicamente a la guerra, pueden ser hechos conmocionante para algunos y actos de verdadera fe para otros. En todos ellos subyace la misma lógica que denuncia con acierto Kierkegaard, un abandono de lo individual por lo general. No obstante, estos mártires pueden ser muy bien llamados héroes porque su fin es personal renuncian con un propósito que puede ser la defensa o gloria de la propia nación; pero no “caballeros de la Fe”. Estos últimos, no piden recompensas individuales y por ese motivo se ubica por encima de lo general (en lo absoluto). El mismo acto, si no hay una suspensión de lo moral, puede ser catalogado como un simple asesino. En la guerra podemos, entonces, afirmar existe una suspensión temporaria de lo moral aunque no todos sus combatientes pueden ser considerados “caballeros de la fe”; pero sí “héroes”. En toda conflagración bélica parece evidente una pizca de heroicidad y sacrificio, mas también una cuota de egoísmo personal. A diferencia del mártir, el guerrero no busca el bien común sino la gloria personal. Pero entonces, ¿cuál es el principio del temor según Kierkegaard?

Para responder a esta cuestión es menester analizar el capítulo III en donde advierte:

“por una parte la fe es la expresión del supremo egoísmo: ella cumple lo terrorífico, y lo cumple por amor así mismo; por la otra parte es la expresión del más absoluto abandono; ella obra por amor a Dios. No puede entrar por mediación en lo general puesto que de ese modo es destruida. La fe es esa paradoja y el Individuo no puede absolutamente hacerse comprender de nadie”.

La moral encierra dentro suyo dos extremos bipolares, amor y odio. Pero Abraham no odia a Isaac, lo ama y por ese amor lo sacrifica al pedido de Dios, este acto permite a Abraham no sólo a diferenciarse de Caín (quien asesino a su hermano por envidia) sino que lo ubica por fuera del orden moral. Abraham es en el dominio de lo moral un asesino, pero en el absoluto

un hombre de Fe. Cuando el hombre se entrega a los placeres de este mundo, siente con temor y temblor de las funestas e imprevisibles consecuencias que implica el designio divino.

Interesante se torna también el tratamiento que Kierkegaard hace en relación al rol del “falso caballero”; éste sigue un papel sectario, su posición frente a la vida considera la unión como una forma de lograr saltar ciertos obstáculos. Los sectarios no se abandonan a la soledad de lo general, sino que se ensordecen con gran ruido y tienen tras de sí el deseo imperioso de dominar y guiar al resto. Si el caballero de la fe, no tiene otro apoyo que él mismo y no pide devoción (aun cuando se siente incomprendido), el falso caballero (quien siquiera es un héroe) exige devoción para calmar el dolor y el terror que él mismo siente (obligando a todos a pensar como él). El primero, puede ser considerado un hombre extraordinario, el segundo también lo pretende mas es sólo un dictador moral³. Es posible vivir sin Fe más si faltase, no es posible vivir sin amor.

Al respecto, del caballero de la Fe, el autor sostiene

*“su dolor es su seguridad; ignora el deseo vano, su alma es demasiado seria para eso. El falso caballero se traiciona por esa habilidad adquirida en un instante. No comprende absolutamente que si otro Individuo debe seguir el mismo camino debe llegar a ser Individuo exactamente de la misma manera, sin tener por consiguiente necesidad de directivas de nadie y, sobre todo, de quien pretende imponerse”.*⁴

El secreto, es otro de los elementos tratados en el capítulo IV en el cual se observa una tensión entre lo estético y lo ético. Si Abraham hubiese revelado a Sara que iba a asesinar a Isaac en sacrificio, seguramente ella lo hubiera evitado. Así, piensa el autor

“lo moral es, como tal, lo general, y bajo este último título, aun lo manifiesto. Definido como ser inmediatamente sensible y psíquico, el individuo es el ser oculto. Su tarea moral consiste entonces en revelar su secreto para manifestarse en lo general. Cada vez que quiere permanecer en lo oculto comete un pecado y entra en una crisis de la cual puede salir sino manifestándose”.

Es el caso, de aquellos que confiesan un crimen o piden la absolución divina al confesarse. Como en la tragedia griega, el hecho oculto (por ejemplo en el caso de Edipo) es un resto de un principio de fatalidad que adquiere su carácter dramático en cuanto a que se torna público. Edipo mata a su padre, sin saberlo, cuando se entera se ha dado cuenta que es un parricida.

Pero el drama moderno tiene o mejor dicho sigue, otras características pues se ha dissociado del destino. Lo oculto y su posterior manifestación son esenciales también para el drama moderno. En él, se preserva la integridad del grupo. Elocuentemente, el autor confirma

“una joven está secretamente enamorada de un joven sin que ambos se hayan confesado en definitiva su amor recíproco. Los padres de la joven la obligan a otro matrimonio (ella puede por otra parte dejarse llevar por la piedad filial); les obedece, esconde su sentimiento para no hacer desgraciado al otro, y

³ Esa meditación y opinión es nuestra y sólo es abordada por Kierkegaard en forma secundaria.

⁴ Op. Cit. Pág. 95.

nadie sabrá nunca lo que ella sufre”.

La estética premia la heroica capacidad de admitir el propio sufrimiento secretamente en la dama a la vez que la ética no se involucra en la experiencia ni en el tiempo. Para la ética, lo importante es la manifestación y la condena del sentido oculto. El ladrón roba, y por medio de ese acto se oculta de los poderes de la policía que lo persigue, si confiesa cae en terreno de la ética sino lo hace continúa en campo estético.

Específicamente en el caso del héroe trágico, se invierten los roles por medio de un tercero en cuestión. Para una mejor comprensión, es importante citar literalmente a Kierkegaard:

“Agamenón debe sacrificar a su hija. Lo estético exige de él que calle, porque sería indigno de un héroe buscar consuelo en otro; en consideración a las mujeres todavía debe ocultarles su designio durante todo el tiempo posible. Por otra parte, para merecer su nombre, le héroe trágico debe pasar también por la terrible crisis en que lo pondrán las lágrimas de Clitemnestra y de Lfingenia. ¿Qué hace lo estético?. Ofrece un expediente haciendo intervenir a un viejo servidor que revela todo a Clitemnestra”.

Por el contrario al caso citado, la ética no dispone de ningún siervo y exige la propia manifestación. Su coraje se encuentra ligado a la posibilidad de evidenciar él mismo haber sido el responsable del asesinato de su hija.

Ahora bien, si como en el caso de Abraham se calla, entonces pone sobre sí la responsabilidad de un doble sufrimiento por el acto cometido. Lo estético brinda magnanimidad, lo ético humildad. Los dioses pueden entrar en contacto con los hombres por medio de un intermediario, a saber un profeta o un augur quien manifestará la decisión de la divinidad sin que nadie pueda hacer nada para evitarlo. Pero cuando la voluntad divina es anunciada privadamente, sin intermediarios públicos, eso es un acto de Fe. No sólo para el ejemplo que Kierkegaard piensa para Abraham sino también a los Santos, y a la Virgen María. Todos ellos han creído, cuando podrían no haberlo hecho, y ocultaron su secreto de la esfera ética. Cuando afirmamos que nuestro mundo necesita héroes, lo que implícitamente añoramos es la predisposición de la ética por sobre el mundo estético. En este sentido, suponemos que lo ético engloba la pérdida de la Fe y viceversa. La martirización del engañador, en manos del engañado es el despertar de lo “demoníaco”. Al igual que lo divino, lo demoníaco tiene la habilidad de inducir al Individuo en lo absoluto; el arrepentimiento salva al hombre de lo demoníaco y el perdón redime el pecado y lo vuelve a vincular a lo Individual. Por ese motivo, es importante comprender que quien tiene Fe en Dios también la tiene en su rival.

El desarrollo de lo demoníaco en Kierkegaard puede explicarse siguiendo el siguiente esquema analítico: a) una tendencia a rehusarse a ser compadecido por una falta que no es propia, b) un acto predestinado desde el nacimiento, c) siguen una dialéctica paradójal, d)

permite al hombre deshacerse de cualquier responsabilidad por sus actos.

En este sentido, el autor afirma

“el hecho de estar originalmente, por naturaleza o como consecuencia de la historia, colocado fuera de lo general, constituye el principio de lo demoníaco, y el Individuo no es responsable... lo demoníaco puede todavía manifestarse por el desprecio de los hombres y, cosa curiosa, este desprecio no lleva al sujeto demoníaco a comportarse de una manera repudiable, porque, por el contrario, saca su fortaleza de saber que es mejor que todos sus jueces”.

No existe orden ético ni moral sobre los “demonios” y en la mayoría de las mitologías humanas obedecen a figuras de entes revelados y negados ante la posibilidad de acceder a la clemencia. El demonio no pide clemencia ni perdón, porque si lo hiciera perdería inmediatamente su condición de tal y por ese motivo es temido; lo demoníaco encarna las acciones que se ubican por fuera de la jurisdicción humana aun cuando fuese realizada por humanos. Por medio de lo absoluto (paradoja demoníaca) el sujeto se absuelve de la misma manera como el “caballero de la Fe” se hace responsable. Al fin de cuentas, ambos tienen algo en común no son responsables moralmente ante otros hombres por sus actos.

En su Epílogo, el autor considera a la Fe como la máxima pasión del hombre; es posible que su pérdida progresiva haya despertado en el mundo temores que hasta entonces se encontraban dormidos, mas también es posible vivir con amor pero sin fe. El problema, según Kierkegaard puede trazarse en analogía con la jaula de hierro weberiana, la cual no es otra más que “el desencantamiento del mundo” o la pérdida de las pasiones. En la actualidad, la esfera racional ha invadido gran parte de la vida de los hombres; seguramente quien llora de emoción en un tren es tildado “de loco” o de enfermo. No es extraño tampoco, si alguien transgrede las normas sociales modernas expresando sus emociones, la comunidad utiliza mecanismos alternativos de disuasión como la medicina y la policía⁵. En este contexto, quizás sea oportuno preguntarse ¿cual es la relación entre los más crecientes miedos generalizados y la falta de fe?

El texto de Kierkegaard encierra en este sentido una serie de reflexiones que muy bien pueden encuadrarse dentro de la filosofía del derecho, al igual que otros pensadores como Heidegger y Hegel. Por lo demás, consideramos (más allá de las circunstancias personales que hubiere vivido Kierkegaard cuando escribió esta obra) un tratado de gran alcance en cuestiones normativas, útiles no sólo para aquellos que hacen de la filosofía su objeto de estudio sino para todos los estudiosos de las Ciencias Penales. El principio de la

⁵ Hemos visto el caso, de una mujer que durante un viaje largó a llorar desconsoladamente. El pasajero que se encontraba junto a ella, no intento interiorizarse del tema preguntando a la mujer por su pesar sino que llamó a un policía. Como éste último se vio impotente para resolver la situación, en la parada siguiente hizo descender a la joven y atenderla por un médico.

responsabilidad humana con respecto a lo absoluto e individual es uno de las mayores contribuciones del autor en la materia. Por último, aun en su propio escepticismo religioso, también ha sabido nuestro autor entregarse a cuestiones de una mayor reflexión como es el caso de la espiritualidad y la fe aunque solo las utilice como una metáfora.