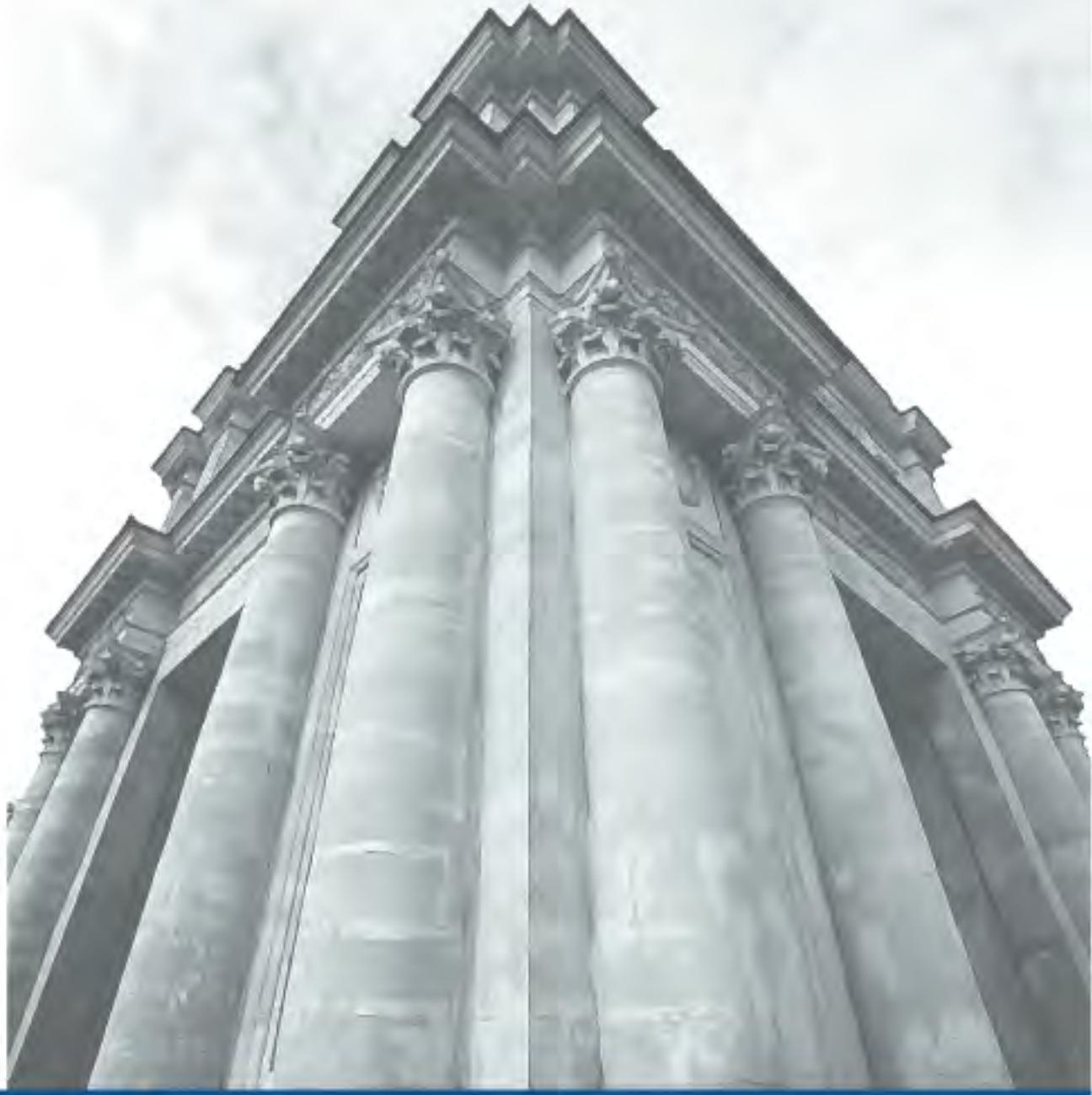


BAJO PALABRA. Revista de Filosofía. ÉPOCA II. N° 3 - 2008



BAJO PALABRA
Revista de Filosofía

ÉPOCA II. N° 3 - 2008 - www.bajopalabra.es

UAM 40 años

REVISTA DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

Dirigida y coordinada por la
Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Tlf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

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

Vicerrectorado de Estudiantes y Extensión Universitaria

Vicerrectorado de Biblioteca y de Promoción Científica

Vicerrectorado de Investigación

Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español.

Departamento de Filosofía.



Edita: ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción

| | |
|--------------------------------|--|
| <i>Directora</i> | Manzanero Fernández, Delia María (UAM) |
| <i>Secretario de redacción</i> | Sánchez Cuervo, Antolín (CSIC) |
| <i>Secretaria técnica</i> | Nogueroles Jové, Marta (UAM) |
| <i>Editor</i> | Prada Urdaneta, Rubén (UAM) |

Comité Científico

Bodas Fernández, Lucía (UAM), Carrasco Conde, Ana (UAM), Carreño Muñoz, Antonio (Universidad de París VIII, Vincennes-Saint-Denis), Díaz Soto, David (UCM), Fernández Peychaux, Diego (UCM), Fondevilla Soler, Melania (UAM), Garrocho Salcedo, Diego (UAM), González Lanzellotti, Florencia (UCM), Gordo Piñar, Gemma (UAM), López Ruiz, Jesús (UAM), Luciana Cadahia, María (UAM), Montes Torralba, Raquel (UAM), Prada Urdaneta, Rubén (UAM), Torres Corominas, Gonzalo (UAM), Vázquez Valencia, José Antonio (UAM)

Consejo Asesor

Alonso González, Enrique (UAM), Aranzueque Sauquillo, Gabriel (UAM), Bello Reguera, Eduardo (Universidad de Murcia), Birlanga Trigueros, José Gaspar (UAM), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Duque Pajuelo, Félix (UAM), Esteban Enguita, José Emilio (UAM), García Alonso, Rafael (UCM), Hermida De Blas, Fernando (UAM), Jagłowski, Mieczysław (Universidad Warmia-Mazury de Olsztyn, Polonia), López Molina, Antonio (UCM), Marraud González, Huberto (UAM), Mora García, José Luis (UAM), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia), Núñez Ruiz, Diego (UAM), Ordóñez Rodríguez, Javier (UAM), Pinilla Burgos, Ricardo (Universidad Pontificia de Comillas), Ramos Sánchez, Miguel Ángel (UAM), Ribas Ribas, Pedro (UAM), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Romerales Espinosa, Enrique (UAM), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Santana Gaitán, Carlota (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Vázquez Romero, José Manuel (Universidad Pontificia de Comillas), Vega Encabo, Jesús (UAM)

S U M A R I O

| | Páginas |
|--|---------|
| EDITORIAL | 9-10 |
| ARTÍCULOS | |
| Historia de la Filosofía Contemporánea | |
| <i>Destino por determinar: Sobre Dirección única de Walter Benjamin</i> Daniel LESMES GONZÁLEZ | 13-24 |
| <i>Stasis, saturación cultural, pérdida de presencia</i> David DÍAZ SOTO | 25-34 |
| <i>Del camino platónico de H. G. Gadamer o la urgencia del diálogo</i> Florencia GONZÁLEZ LANZELLOTTI | 35-44 |
| <i>De epistemología psicoanalítica</i> Antonio CARRERO MUÑOZ | 45-50 |
| <i>Decir Verdad: Transgresión y Libertad</i> Santiago DIAZ | 51-58 |
| Historia de la Filosofía Moderna | |
| <i>Notas en torno a la Ética de Spinoza</i> Jorge POLO BLANCO | 61-71 |
| <i>Diferencia entre los sistemas lógico-racionales y narrativo-históricos en las Edades del Mundo</i> Juan Ignacio ARIAS KRAUSE | 73-84 |

Estética y Teoría de las Artes

- Apariencia y semejanza como categorías estéticas* 87-98
Ricardo PINILLA BURGOS

- Levinas, Arte como Sombra de la Realidad. Mallarmé, Exterioridad que abre el entretiempo* 99-108
Sol Marina GARAY CANALES

- Minimalismo: A vuestas con el concepto de un(as) arte(s): Reflexiones en torno al ciclo “¿Los límites de la composición?”* 109-124
David DÍAZ SOTO

Teoría de la Literatura

- The Ghostly Presence of the Korean Orphan* 127-133
Tracy WOOD

Filosofía del Derecho y Política

- Identidad, diferencia y ciudadanía. Una aproximación desde Chantal Mouffe* 137-146
Laura SUÁREZ GONZÁLEZ DE ARAÚJO

- El cuerpo de la política* 147-156
Patricio LANDAETA MARDONES

- Paradigmas del Ideario Liberal* 157-163
Mayra Yazmín PÉREZ ÁVILA

- Estalinismo y Religión Política: entre la ficción y los acontecimientos históricos* 165-172
Eloísa SUÁREZ LÓPEZ ZURIAGA

Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje

- La ontología-semántica tráctiana en el pensamiento de Quine* 175-183
Jorge RUIZ ABÁNADES

- Bertolt Brecht, la dialéctica y la ciencia* 185-194
Encarna GONZÁLEZ MOLINA

- Revoluciones Científicas y Escepticismo* 195-199
Ricardo Andrés CHAVARRIAGA TRÓCHEZ

- Tecnoficción y realidad* 201-212
Rafael HARO SANCHO

Filosofía Iberoamericana

| | |
|--|---------|
| <i>Actualidad del pensamiento crítico iberoamericano</i> Antolín SÁNCHEZ CUERVO | 215-228 |
| <i>La barbarie o las grietas de lo porvenir</i> Arturo AGUIRRE MORENO | 229-238 |
| <i>Política e intelectualidad. Argentina: causa y efecto del pensamiento iberoamericano (s. XIX y XX)</i> Gabriela NACACH | 239-252 |

RESEÑAS

| | |
|---|---------|
| <i>Javier Gomá Lanzón, Aquiles en el gineceo, (Pre-textos, 2007)</i> Helena GONZÁLEZ VAQUERIZO | 255-258 |
| <i>El grupo de investigación La Europa de la escritura y la revista Escritura e Imagen</i> David DÍAZ SOTO | 259-262 |
| <i>Líneas de investigación filosófica del grupo de investigación “Historia del Pensamiento Español/UAM” (1968-2008)</i> Fernando HERMIDA DE BLAS | 263-270 |

ACTAS CONGRESOS

| | |
|---|---------|
| <i>Repensar la filosofía hoy. XXII Congreso Mundial de Filosofía</i> Ana CARRASCO CONDE | 273-274 |
| <i>Estética y política: el malestar en la imagen</i> David DÍAZ SOTO | 275-178 |
| <i>Filosofía en el Siglo XXI. I Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía</i> Alfonso MUÑOZ CORCUERA y Rocío MARTÍN-CRESPO RODRÍGUEZ | 279-284 |
| <i>Curso Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza</i> Jesús Pedro PAYO DE LUCAS | 285-286 |

| | |
|--|---------|
| <i>Itinerarios de la filosofía española moderna y contemporánea en relación a la filosofía aplicada</i> José BARRIENTOS RASTROJO | 287-292 |
| <i>La plataforma en defensa de la Filosofía de Madrid y Castilla-La Mancha celebra el día internacional de la Filosofía</i> Esperanza RODRÍGUEZ GUILLÉN | 293-295 |
| <i>Fundación de la Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía (RedJIF)</i> Los miembros de la RedJIF | 297-301 |
| NORMAS DE PUBLICACIÓN | 303-304 |
| PETICIÓN DE INTERCAMBIO | 305 |

EDITORIAL

La **Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)** se plantea al amparo de la Normativa de las Asociaciones de Estudiantes de la Universidad Autónoma de Madrid y tiene como fin principal fomentar la investigación y la publicación de textos científicos en el ámbito de las humanidades a través de su órgano: la revista **Bajo Palabra**. Revista que, además de su versión impresa, cuenta con un Portal en Internet dedicado a consolidar su presencia dentro de los medios académicos internacionales; el portal se aloja en la dirección web: www.bajopalabra.es

Los objetivos generales de la Asociación Bajo Palabra pueden resumirse en los siguientes términos: (a). Establecer una red de comunicación y coordinación de los investigadores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM. (b). Fomentar la difusión de los resultados de su investigación en la revista *Bajo Palabra*, tanto en su versión digital como impresa, para su mejor divulgación social. (c). Canalizar las iniciativas de los investigadores y procurar los medios necesarios para promover actividades culturales y seminarios. (d). Promover toda actividad orientada a difundir los contenidos científicos del trabajo de investigación en el área de las Ciencias Humanas y Sociales. Para el cumplimiento de estos fines la Asociación de Filosofía Bajo Palabra emprendió durante el año 2008 las siguientes actividades:

1. El día del libro, la AFBP organizó la presentación oficial del número II de la revista *Bajo Palabra* y de sus proyectos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM. A este evento asistieron filósofos de primerísima talla comprometidos con la investigación y la filosofía, que nos honraron con su presencia y nos enriquecieron con su saber en el coloquio que sucedió al acto inaugural y que trataba sobre el fecundo tema de las “Líneas de Investigación Filosófica en España” en la coyuntura histórica y filosófica actual.

2. Con el fin de dar a conocer las actividades y certámenes promovidos por la Asociación a los estudiantes e investigadores de toda la comunidad universitaria, el día 23 de Octubre se recibieron cientos de estudiantes en el stand de la Asociación Bajo Palabra. Esta Primera Jornada de presentación de las Asociaciones de Estudiantes de la UAM, promovida por Vicerrectorado de Estudiantes y Extensión Universitaria, tuvo un resultado excelente en cuanto a la organización del evento, la difusión de las actividades y la participación de los estudiantes en las mismas, y contribuyó a la importante tarea de lograr que, cada día, el personal docente investigador forme parte más activa de nuestra labor y se sienta directamente implicado en el quehacer universitario de la Autónoma.

3. Con motivo del 40 aniversario de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), se emprendió, con la promoción de la Oficina del plan de Comunicación, el proyecto “**Seminario Virtual de Filosofía**”, donde los contenidos científicos de los trabajos de investigación de los docentes que han colaborado en el desarrollo de la Universidad desde sus años fundacionales, y que siguen haciendo importantes aportaciones en la actualidad, son difundidos dentro de un sitio interactivo disponible en internet desde el cual

investigadores y público en general pueden entrar en contacto con la labor realizada por la UAM en el ámbito de las Ciencias Humanas y Sociales. Las conferencias en formato video se insertarán en el sitio web destinado al Seminario y podrán leerse en castellano e inglés; de este modo se espera que el público virtual pueda acceder al seminario desde cualquier lugar de mundo. En breve estará disponible en la dirección www.seminariovirtual.es

4. Uno de los proyectos más recientes propuestos por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra, que cuenta con el patrocinio de la Universidad Autónoma de Madrid, es la creación de una plataforma-web bajo el lema **Red de Jóvenes Investigadores de Filosofía (REDJIF)**, proyecto que comprende el desarrollo de una página Web destinada a establecer una comunidad de investigadores en Humanidades y Ciencias Sociales, con el fin de incrementar la investigación cooperativa de calidad, mediante la creación del espacio común que abre esta estructura web autoadministrable: www.redjif.org. Más información sobre este proyecto en la reseña publicada en este volumen sobre la REDJIF en las pp. 297-301.

La integración de todos estos proyectos en la comunidad universitaria de la Autónoma, que les ha procurado la libertad y los medios necesarios para su fin, es un factor determinante para que hoy podamos conocer un nuevo número de la revista *Bajo Palabra*, y se sigan articulando nuevas propuestas para el próximo año.

BAJO PALABRA es una comunidad de jóvenes filósofos y humanistas que creen que otra investigación es posible, a ellos está dedicada y se debe la AFBP.

Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Destino por determinar: Sobre *Dirección única* de Walter Benjamin

Daniel LESMES GONZÁLEZ

Academia de España en Roma

Recibido: 15/11/2008

Aprobado: 20/12/2008

Resumen

Este artículo aborda la cuestión de la *multiplicidad* en *Dirección única* (*Einbahnstrasse*) de Walter Benjamin. Por su estructura, este libro supuso un primer intento de Benjamin de incorporar técnicas de la vanguardia literaria a la filosofía, pero también fue el resultado de su contacto con Asja Lacis y con el Marxismo. Intentaremos seguir en sus líneas una temprana pero sólida muestra del pensamiento de Benjamin sobre historia, técnica y sociedad de masas.

Palabras clave: Walter Benjamin, técnica y sociedad de masas, vanguardia de Entreguerras.

Abstract

This article explores the issue of *multiplicity* in Walter Benjamin's *One-street-way* (*Einbahnstrasse*). Because of its structure, this work was Benjamin's first attempt to incorporate techniques of literary avant-garde to philosophy, but it was also the result of his contact with Asja Lacis and his rapprochement to Marxism. We will try to follow in the lines of this text an early, but clear, sign of Benjamin's thought about history, technology or mass society.

Keywords: Walter Benjamin, technology and mass society, Inter-war avant-garde.

Walter Benjamin llegaba a principios de diciembre de 1926 a Moscú, y lo hacía con un ejemplar de *Dirección única* para Asja Lacis¹. El tono vanguardista del libro se hacia manifiesto desde la propia portada de Sasha Stone, un fotógrafo de origen ruso que acababa de abrir estudio en Berlín y se relacionaba por aquel entonces con Piscator. De modo que le había dedicado a su amiga letona una literatura de sesgo innovador, digamos revolucionario, aunque sin demasiado éxito a la hora cumplir con el deseo que verdaderamente le llevó a Moscú².

Benjamin partió dos meses más tarde con una maleta llena de juguetes comprados para su hijo Stefan y otra llena de manuscritos. Se despidió de Asja con un trineo de por medio y la congoja contenida. No había vuelto a mencionar *Dirección única*, pero este librito tenía ya un valor inaugural. Había sido construido por medio de imágenes y según los principios del montaje, lo que le permitía hacerse cargo de una profunda reflexión sobre la temporalidad. Benjamin comprende la relación con el pasado bajo una perspectiva bifocal: desde el presente miramos al pasado, bien, pero el pasado también nos mira. Con la mirada que lanzamos sobre lo ya sucedido organizamos una hilera de momentos eslabonados, el tiempo es así susceptible de ser relatado como linealidad. Pero la otra mirada nos pone en un aprieto, si es que creímos que las cosas suceden efectivamente de forma lineal. Y es que el pasado también lanza su mirada sobre nosotros, también *vuelve* –o más bien debiéramos decir que *nos vuelve*, aunque no ya como sucesión sino en destellos discontinuos. Así, del mismo modo que contamos lo que ha pasado, el pasado también nos cuenta; podríamos quizás decir que *caemos en la cuenta* y en esa caída nos sobresaltamos, como con un chispazo que nos despierta. Ahí, en el *despertar* como intersticio, es donde se produce la imagen dialéctica, como relación que es: “aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación”³.

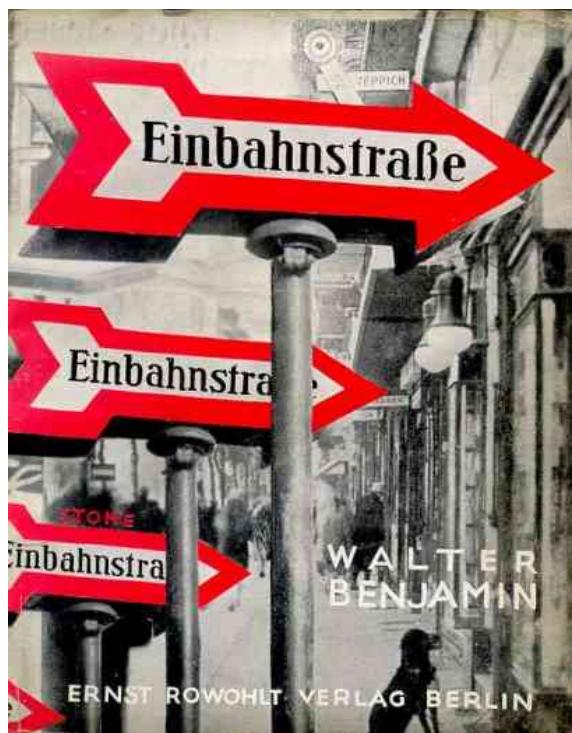
1 Esta fecha tan temprana matiza la influencia de Louis Aragon –cuyo *Paysan de Paris* había sido publicado ese mismo año de 1926– en un libro que contiene aforismos muy anteriores. Este es el caso de “Panorama imperial”, publicado ya en 1923, y que Susan Buck-Morss, comenta con mayor detenimiento en *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor, 1995, p. 33. Sin embargo se podría sospechar que Benjamin haya incluido con posterioridad algún aforismo como el titulado “Armas y municiones” que comienza diciendo: “Había llegado a Riga para visitar a una amiga”, Benjamin, *Dirección única*, Barcelona, Alfaguara, 2005, p. 48.

2 Vid. Benjamin, Walter, *Diario de Moscú*, Madrid, Taurus, 1988. El 8 de diciembre Benjamin le presentó este libro a Asja Lacis. Una lectura atenta de este diario deja patente el intento de llamar la atención de Lacis con estos textos, un intento que se verá frustrado desde su inicio.

3 “No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la

Con esa última palabra –*constelación*– se entiende la idea de montaje que Benjamin trabaja, donde imágenes independientes, a la manera de mónadas leibnizianas, son puestas en relación, del mismo modo que a partir de astros independientes el ser humano ha situado dibujos en la bóveda celeste. Y también permite la estructura de *Dirección única* entrar al libro por cualquier parte, dibujar nuestro propio recorrido, con lo que la constelación aparece desde de la propia lectura. Como ocurría en el laberinto, cada entrada aguarda a que el lector le de legibilidad para convertirse en imagen dialéctica. De este modo el énfasis se ha de poner sobre lo que podríamos llamar el *principio relacional* que hace comprensible la afirmación de que en *Dirección única* se encuentra ya perfilada la propuesta del *Libro de los pasajes*, donde los significados aparecen por relaciones de diálogo entre los diferentes fragmentos.

Sin embargo *Dirección única* parece un título demasiado equívoco como para sostener este propósito de *omnidireccionalidad*. Lo cierto es que la calle comienza en una gasolinera y se dirige al planetario, va del combustible a los astros. Pero se trata de una singular linealidad que evita agudamente lo que Benjamin entendía como la última cornisa del mito: la idea de progreso. Dentro de esta órbita de pensamiento observamos cómo descuellan en el libro dos asuntos sobre los que Benjamin se va a emplear a fondo: lo colectivo, la técnica.



Portada original de *Dirección única* por Sasha Stone, 1928

de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen [...] en discontinuidad. –Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje. *Despertar*”, Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, [N 2 a, 3], Madrid, Akal, 2005, p. 464.

Se abre la calle de un modo ya sintomático con la palabra “*Konstruktion*”⁴. Comienza por afirmar que la actividad literaria ya no se fundamenta en la opinión individual, sino que ha de pasar a la acción desde los nuevos medios, por ejemplo desde los carteles publicitarios. Esta exigencia de acción es lanzada de nuevo hacia la mitad de la obra en uno de los pensamientos más pujantes del autor:

si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química), todo estará perdido⁵.

He aquí que se desmiente toda confianza ciega en que las cosas se resolverán por sí mismas, esa con que la socialdemocracia pretendía seducirnos, la molicie de creer que el desenlace de la lucha de clases esté ya cantado. La acción –la responsabilidad– comienza entonces por dar la señal de alarma, y ésta saltó a la vista de la última guerra, la Primera Guerra Mundial, cuando “nuevos astros se elevaron al cielo, el espacio aéreo y las profundidades marinas resonaron con el estruendo de las hélices”⁶. Aquí desemboca *Dirección única*: “Hacia el planetario” donde se recuerda esa guerra que “fue un intento por celebrar nuevos e inauditos desposorios con las potencias cósmicas”, un intento desde luego pervertido. La técnica responde a una añeja conversación entre el hombre y el cosmos, la emergencia no es otra que su reconducción, pues aquella idea, según la cual la técnica se define en el dominio de la naturaleza, se debe a la misma lógica imperialista que vertió *mares de sangre*. Esto ya se movía en el mismo vientre del Modernismo; se gestaba en él un mundo desnaturalizado, hechizado por el desarrollo técnico y sobre el que más tarde el Futurismo añadió un inequívoco matiz destructivo hostil a la naturaleza⁷.

La técnica, dirá Benjamin, se debe al dominio de la relación entre la humanidad y la naturaleza.

Esa relación con el cosmos, originaria de lo humano, tenía sobre la mesa de la *embriaguez* todos sus vasos comunicantes: no hay aberración moderna como la de individualizar la experiencia de la embriaguez, llamada desde lo más remoto a la fiesta, a la reunión, al colectivo. De este modo también se introduce aquí el otro de los problemas que más interesarán a Benjamin: la sociedad de masas.

La relación con el cosmos pasó de estar fundamentada en el cuerpo y su embriaguez, a basarse, con Kepler y Copérnico, en la observación. Eso se nos ha dicho en este último aforismo “Hacia el Planetario”⁸. En este binomio, que es el de la embriaguez y la observación, nos parece reconocer los términos con que Benjamin abordará años después el

⁴ Esta palabra había sido usada –como estandarte y propósito– por la vanguardia berlinesa más radical de principios de los años veinte, aquella que se enfrentaba a los postulados expresionistas y de la Grosz, que en los esos años tituló así a gran parte de sus pinturas– era un ejemplo (vid. Grosz, Georges, “Zu meinen neuen Bildern” (“Sobre mis nuevas pinturas”), en *Das Kunstmagazin*, V, nº1, Berlín, 1921, pp. 10-13, trad. cast. en Gómez, Juan José, *Critica, tendencia y propaganda: Textos sobre arte y comunismo, 1917-1954*, Sevilla, Círculo de cultura socialista, 2004, pp. 5-7).

⁵ Benjamin, Walter, *Dirección única*, op. cit., p. 64.

⁶ Ibid., p. 97.

⁷ Benjamin, Walter, *Libro de los Pasajes*, [J 67, 6], op. cit., p. 355.

⁸ Recuerda esto lejanamente a la sentencia de Leonardo da Vinci, “la pittura è una cosa mentale”, que habría emprendido una paulatina intelectualización del arte en detrimento de su carga de sensualidad. A Benjamin le interesó, como inmediatamente veremos, el cuerpo humano. Y esto en varios sentidos. Quizás el que ahora resulta más oportuno recordar es aquel que se centra en la adaptación del individuo a las condiciones físicas que impone la moderna ciudad, la necesidad de desarrollar ciertas habilidades en lo que inmediatamente se volverá costumbre un buen ejemplo sería el de vigilar el tráfico antes de cruzar la calle.

tema: lo táctil y óptico. Al fin y al cabo ¿no tiene la embriaguez un tanto así de ceguera? La correspondencia entre este aforismo y el famoso ensayo *El arte en la época de su reproductibilidad técnica* queda por lo demás patente en el siguiente fragmento de dicho aforismo, donde se pone de relieve una de las ideas que aún dan que hablar en los foros⁹:

La técnica: no es el dominio de la naturaleza sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. Si bien los hombres, como especie, llegaron hace decenas de miles de años al término de su evolución, la humanidad como especie está aún al principio de la suya. La técnica le está organizando una *physis* en la que su contacto con el cosmos adoptará una forma nueva y diferente de la que se daba en los pueblos y familias. Baste con recordar la experiencia de velocidades gracias a las cuales la humanidad se está equipando para realizar vertiginosos viajes hacia el interior del tiempo y toparse allí con ritmos que permitirán a los enfermos recuperarse como antes lo hacían en la alta montaña o los mares meridionales. Los parques de atracciones prefiguran los futuros sanatorios.

El cuerpo, su aparato perceptivo, entra en juego, pues las condiciones de vida que la técnica produce y posibilita ¿no requieren de nuestra adaptación? En el trabajo sobre *El París del Segundo Imperio en Baudelaire* esta idea se apoyaba en una cita a Simmel (“antes del desarrollo de los ómnibus, y los ferrocarriles y los tranvías a lo largo del siglo XIX, la gente no se había visto en la situación de tener que mirarse mutuamente durante largos minutos, y hasta horas, pero sin dirigirse la palabra”¹⁰), pero Benjamin se venía haciendo cargo de esta idea desde tiempo atrás. Estaba, como hemos visto, en *Dirección única*, pero será en el ensayo sobre la obra de arte donde Benjamin le da un mayor desarrollo. Se expone aquí un cambio de paradigma en la relación con lo artístico, un tránsito del *recogimiento* –como penetración del individuo en la obra– a la *disipación*, donde la ésta es sumergida en la masa. Pero también son recorridas otras mudanzas equivalentes: la sustitución de la contemplación (óptica) por el uso (táctil), la suplencia de la atención por la costumbre. El siguiente párrafo resulta un buen ejemplo de estas observaciones:

Las tareas que en las épocas de cambio se le plantean al aparato perceptor humano no cabe en absoluto resolverlas por la vía de la mera óptica, es decir, de la contemplación. Poco a poco irán siendo cumplidas, bajo la guía de la recepción táctil, por la repetición y la costumbre¹¹.

Con todo esto se pone de relieve una actitud del conjunto (en principio proletario) sobre el individualismo burgués. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* posee un profundo calado político que quizás tuviera su origen no en la sala de un cine, sino en el paseo por los pasajes parisinos. La idea de introducirse en la obra de arte, el ensueño del pasaje, no parece poca cosa si se tiene en cuenta las alusiones que Benjamin hará a ese *atravesar la obra*. De algún modo surge además un estrecho paralelismo entre el pasaje y la cinta cinematográfica. Comencemos por señalar que en ambos casos la presencia de la masa se hace patente.

9 La idea benjaminiana de que la técnica influye en las formas de percepción, es decir, que organiza una *physis*, ha sido una de las más comentadas en los últimos años a propósito de nuevas formas de arte. A este respecto un buen ejemplo es el trabajo de Brea, José Luis, *Cultura_RAM. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*, Barcelona, Gedisa, 2007.

10 Cit. en Benjamin, Walter *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*, Obras, Libro I / vol. 2, Madrid, Abada, 2008, p. 125.

11 Benjamin, Walter, *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (tercera redacción), en *Obras*, Libro I/vol. 2, Madrid, Abada, 2008, p. 82.

Las masas y la técnica

Resulta significativo que a Benjamin le haya llamado tanto la atención la primera descripción que Proust hizo sobre la masa: “No sabían levantar una pierna sin mover al mismo tiempo el brazo, girar los ojos, enderezar sus espaldas, compensar con un movimiento equilibrado de un lado el movimiento que acababan de hacer en el lado opuesto, y congestionar la cara”¹². Se diría que parecen autómatas como aquellos que Grosz había pintado a principios de los veinte. La dificultad de ocupar, una masa de individuos, un espacio reducido, eso exige cuanto menos una buena coordinación. Y he aquí la treta que sospechamos en Benjamin: la masa ha aprendido a moverse como un solo cuerpo, y el potencial que eso supone es sin duda considerable. Con la costumbre –esa habilidad que nos pasa desapercibida y que hemos desarrollado por imposición de la técnica– se apela a un asunto cuyo interés detonó a lo largo de los años veinte, y cuya perentoriedad se hizo alarmante a principios de los treinta. La masa como cuerpo articulado –toda ella–, funcionando como un solo individuo –por sí misma– tal como se había mostrado en los levantamientos inmediatamente posteriores a la guerra: la masa en perfecto funcionamiento, como si hubiera asimilado una secreta técnica que le permitía convertirse, como dijo Piscator, en *un nuevo y potente Yo*¹³.

Cambiamos el orden: la técnica, las masas. Tras el levantamiento, la técnica se convertía de nuevo en el punto clave de ese pensamiento revolucionario, y cómo abordarla era el problema que Asja Lacis le plantearía a Benjamin en Moscú:

Poco a poco, [Asja] se había ido dando cuenta de lo que estaba sucediendo allí [en Rusia]: la transformación del trabajo revolucionario en trabajo técnico. En la actualidad, cualquier comunista comprende que el trabajo revolucionario del momento no es la lucha, la guerra civil, sino la electrificación, la construcción de canales, la creación de industrias, mencionando ella misma, en esta ocasión, a Scheerbart (...): ningún autor, dijo, había sabido poner de manifiesto tan bien como él el carácter revolucionario del trabajo técnico¹⁴.

Esta alusión a Scheerbart nos permite continuar en los pasajes, introduciéndonos esta vez en el material que, aún en el tiempo de Benjamin, hizo confluir arquitectura, técnica y pensamiento: el cristal. Dos características de la obra scheerbartiana llamaron especialmente la atención de Benjamin: de una parte el hecho de que en sus novelas de ciencia ficción los personajes tuvieran nombres sin historia, nombres que denotaban una total transparencia, sin huella, hombres y mujeres, pues, totalmente nuevos. El otro tema que le interesó a Benjamin del trabajo de Scheerbart respondía a la materialización de este anterior: sus casas de cristal, en tanto que este material es “enemigo del misterio y también de la propiedad”¹⁵.

12 Proust, Marcel, *A la sombra de las muchachas en flor*, Madrid, Alianza, 2002, p. 447, citado por Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., [M 21-1], pp.456-457.

13 Vid. Piscator, Erwin, *Teatro político*, Madrid, Ayuso, 1973, pp. 169-171.

14 Benjamin, Walter, *Diario de Moscú*, 13 de enero, op. cit., p. 104.

15 Este interés de Benjamin aparece con claridad en el artículo “Experiencia y pobreza” en *Obras*, libro II/vol. 1, Madrid, Abada, 2007, pp. 219-222. Sobre ello remitimos al magnífico ensayo de Cacciari, Massimo, *Hombres póstumos*, en concreto a su capítulo “La cadena de cristal”, en Barcelona, Península, 1989, pp. 96-99.

Scheerbart, cuyo editor lo era ahora de Benjamin, había publicado en 1914 *Glasarchitektur*, un ensayo de arquitectura que desde su propia dedicatoria a Bruno Taut se revela expresionista. Sorprende que Benjamin pasara por alto el tipo de cristal que propone Scheerbart, pues lejos de ser transparente disponía de maravillosos colores, de lo cual el mejor ejemplo fue la *Glashaus* que Bruno Taut le dedicó en contrapartida. Curiosamente, cuando Taut comentó esta *Casa de cristal*, habló de una arquitectura caleidoscópica, multiforme, rasgos que de hecho interesaban a Benjamin pero que no son precisamente los destacados en su texto “Experiencia y pobreza”, donde escribe, después de haberse referido al novelista, que “el cristal es un material duro y liso, en el que nada puede ser fijado. También es un material muy frío y sobrio”¹⁶. Es por esta confusión que Massimo Cacciari amonesta en cierto modo al crítico: “a Mies [van der Rohe] y no a Scheerbart debería Benjamin haberse dirigido”¹⁷.



Mies van der Rohe, proyecto de rascacielos de cristal de la Friedrichstrasse, fotomontaje 1919

16 Op. cit., p. 220.

17 Op. cit., p. 98.

Benjamin no era demasiado cuidadoso con ciertas referencias, y no sólo Cacciari ha reparado en ello¹⁸, sin embargo aun siendo éste un despiste, podría orientarnos sobre el tema que tratamos. No sin cierta malicia nos quedamos con que Scheerbart era uno de los autores favoritos de Asja Lacis, por eso resulta cuando menos curioso que Benjamin haya hecho referencia al cristal, además en estos mismos términos, poco después de haber vuelto de Moscú y justamente a propósito del Surrealismo, sobre el que redactó en 1928 lo siguiente:

Vivir en una casa de cristal es una virtud revolucionaria por excelencia. Pero es también una embriaguez, un exhibicionismo de carácter moral de los que hoy nos hacen mucha falta¹⁹.

En esta relación entre el *cristal* y la *embriaguez* nuestro propio itinerario va perfilándose, cuando la embriaguez ha sido ya relacionada aquí con una percepción de tipo táctil, que a su vez responde, en su contraste con lo óptico, a la *disipación* frente al *recogimiento* contemplativo, como ya se dijo, a la atención frente a la costumbre. La arquitectura de cristal ha de ponerse en relación con lo público frente al estuche de la privacidad burguesa. Esta arquitectura que encontró en los pasajes parisinos su primera expresión, permite a la masa de individuos un singular entrenamiento, y si la muchedumbre proustiana resultaba torpona, tras recorrer los pasajes ya no lo parecería pues había adquirido habilidad, costumbre, fluidez, y ahora realizaba su recorrido distraídamente²⁰.

Los pasajes parisinos, con su techumbre acristalada, enlazan en este punto con la calle de *Dirección única*, que dispone, todo lo largo que es, de pequeños letreros, epígrafes que centellean como carteles publicitarios. A la luz de esta afinidad se entiende que Benjamin haya solicitado en una carta a Hofmannsthal que se viera esta obra como un primer intento de abordar la ciudad de París desde sus pasajes²¹. Es sabido que en estas construcciones decimonónicas depositó Benjamin intenciones que se referían a su propio presente, pues los pasajes se encuentran en el más remoto interior de la sociedad de masas²².

18 La opinión de Gerald Raulet resulta aquí particularmente acertada “La cohérence de la pensée de Benjamin tient finalement moins à la solidité de ses références qu'à sa propre conséquence”, Raulet, Gérard, *Le caractère destructeur*, Paris, Aubier, 1997, p. 149.

19 Benjamin, Walter, “El Surrealismo”, en *Obras Libro II/VI. 1*, Madrid, Abada, 2007, p. 304.

20 Vid. *La obra de arte en la época...*, op. cit., p. 82.

21 Esta carta tiene fecha de 8 de febrero de 1928 y aparece recogida en la edición citada del *Libro de los Pasajes*, op. cit., pp. 131-132.

22 A este respecto volvemos a remitir al inestimable trabajo de Buck-Morss, “El *Libro de los Pasajes* de Benjamin: redimiendo la cultura de masas para la revolución” en Buck-Morss, Susan, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, op. cit., pp. 79-116.



Escaparte en el passage Véro-Dodat y vista del passage de l'Opéra (1822-1823)

Benjamin tiene la astucia del navegante, que frente al viento de la historia pone en práctica el arte de colocar las velas²³. Buen estratega, pues el viento, cuyo principio es lo cílico, siempre vuelve a soplar; lo relativo entonces reside en el modo en que coloquemos esta vez las velas. Aquellos acostumbrados al mar sabrán cuán rápido se puede navegar aun con el viento prácticamente en contra. De igual manera Benjamin trata de poner de su parte la reproductibilidad técnica, el empobrecimiento en la experiencia, y desde luego las nuevas estructuras arquitectónicas, urbanísticas, desde los propios pasajes, donde lo múltiple queda envuelto bajo un mismo cristal y no sólo los carteles publicitarios sino también los escaparates sirven de entrada a diferentes espacios de ensoñación. De algún modo el cristal no sólo ha de ser tenido en cuenta como cubierta sino como pantalla sobre la cual fluye la mercancía (ebria como el *flâneur* en la multitud) y cambia rápidamente la moda, esa precursora del Surrealismo²⁴.

Se barrunta aquí una doble posibilidad sobre *Dirección única*: la cubierta y el escaparate –una mirada cenital y otra lateral–. Es lo propio de la primera el golpe de vista desde el cual podemos abarcar todo el paisaje; la segunda requiere mayor entrenamiento pues nuestra mirada irá y vendrá de un lado al otro. La combinación de estas dos formas de mirar sugiere la posibilidad de abordar la principal cuestión que nos atañe y que aún queda por resolver: el tiempo en *Dirección única*.

23 Vid. *Libro de los Pasajes*, [N 9, 2], [N 9, 6], [N 9, 8], op. cit., pp. 475 y 476.

24 Ibid., [B 1 a, 2], op. cit. p. 93

Cenital, como que una línea (*Dirección única*) corre por el libro, y al ser recorrida por nuestra lectura se produce una suerte de superposición de tiempos:

Las historias previa y posterior de un hecho histórico aparecen, en virtud de su exposición dialéctica, en él mismo. Más aún: toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en ella. Y así es como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior. Y lo hace fuera de sí, en la actualidad misma, al igual que una línea, dividida según la proporción apolínea, experimenta su división fuera de ella misma²⁵.

Es conocida la interpretación de Giorgio Agamben sobre este pasaje: sustituyó la palabra “apolínea” por otra referida al pintor Apeles²⁶: “apelínea”. La cita quedaba así referida a la visita de Protógenes a Apeles cuando éste se encontraba ausente, y a las conocidas líneas superpuestas unas sobre otras que los pintores ejecutaron con asombrosa habilidad para indicar su paso por el lugar²⁷. Cada línea pintada, siempre más fina sobre la anterior, supone un tiempo sobre otro, de suerte que lo interior y lo anterior se interrelacionan.

Unas cosas dentro de otras: la calle atraviesa a su autor, pero el lector ha de atravesar la calle ¿Y qué diremos de aquél pintor chino que se metía en su propio cuadro, lo recorría alegre y desaparecía tras la puerta que había dejado pintada al fondo? Ese cuento fascinó a Benjamin en su infancia e ilustra muy bien el valor de la absorción, de la introspección, del ensueño, el *recogimiento*²⁸. Pero es la mitad del camino.

La otra parte, dijimos, corresponde a la *disipación* –táctil, por el uso / permitida, por la costumbre–, recordémoslo una vez más: aquí “la obra de arte es sumergida en la masa”.

Esta ambigüedad le ocupa a Benjamin en otro de los aforismos de *Dirección única*, “Porcelana china”²⁹, donde se explica el modo más pertinente de lectura: aquel que se asemeja a recorrer a pie el camino en contraste con sobrevolarlo. Es el modo de los copistas, que escriben sobre lo escrito, que recorren cuidadosamente las palabras que en otro tiempo fueron trazadas, que obedecen por completo al texto. En contraste se nos señala al lector, que se caracteriza por obedecer “al movimiento de su Yo en el libre espacio aéreo del ensueño”.

25 Ibid., [N7 a, 1], op. cit., p. 476.

26 Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006 pp. 56 y ss.

27 Vid. Plinio, *Historia natural*, Libro 35, 81-83, en *Textos de historia del arte*, Madrid, A. Machado, 2001, p. 98 y 99: “Es conocido lo que sucedió entre Protógenes y él (Apeles). Aquél vivía en Rodas y cuando Apeles desembarcó allí, deseando conocer la obra de éste, de quien tanto había oído hablar, no paró de buscar su taller. Protógenes se hallaba ausente, pero una vieja sola guardaba un cuadro de gran tamaño apoyado sobre el caballete. Ella le dijo que Protógenes estaba fuera y le preguntó a su vez ‘¿quién le digo que ha preguntado por él?’, ‘esta persona’, dijo Apeles, y tomando un pincel trazó por el cuadro una línea de color sumamente fina. Al volver Protógenes, la vieja le contó lo que había pasado. Dicen que el artista, tan pronto como contempló la delicadeza de la línea, dijo: ‘ha venido Apeles; ningún otro es capaz de producir algo tan acabado’. A continuación trazó él con otro color una línea aún más fina sobre la primera y al marcharse, ordenó que si aquél volvía, se la mostrara y añadiera que éste era a quien buscaba. Y así sucedió. Volvió Apeles y, enrojeciendo al verse superado, con un tercer color recorrió todo el cuadro con líneas de modo que no dejó ningún espacio para un trazo más fina. Protógenes, entonces, reconociéndose vencido, bajó presuroso hasta el puerto a buscar a su huésped y se complació en transmitir a la posteridad aquel cuadro tal como estaba, para la admiración de todos, pero especialmente de los artistas”.

28 Vid. Walter Benjamin, “La Mummerehlen” en *Sobre la fotografía*, op. cit., p. 58.

29 Benjamin, Walter, *Dirección única*, op. cit., pp. 21 y 22.

Es la mano la que hace copista, son los ojos los que hacen lector: el uno camina, el otro sobrevuela, planea. Lo táctil y lo óptico. Puede suceder incluso que el copista se deje atravesar por el texto de tal manera que, una vez asimilada la tarea, una vez convertida en costumbre, se disipe en las palabras que copia, se pierda por completo a sí mismo en la página. No deja por ello de ser ésta una lectura de acción frente a la propia del que visiona desde lo alto, visionario quizás, arrebatado por su propia ensoñación. El lector atraviesa la calle, el copista se deja atravesar por ella. Digámoslo todavía de otro modo: en su ensoñación (áerea), el lector es envolvente del texto, mientras que el copista está completamente envuelto en él.

¿Diremos finalmente que ambas lecturas se complementan: el lector tras la techumbre acristalada y el copista a pie del pasaje? Posiblemente el modo en que se articula esta compleción tenga mucho que ver con aquello que Benjamin entresacó de “la tarea del traductor”, pues no debiera éste tratar de reducir la lengua extranjera a la propia, sino dejar que aquélla atraviese su lengua materna. Conque hablamos de una interpenetración entre ambas maneras de relacionarse con la obra, o con la calle³⁰.

Pongamos un pie sobre la acera como la estilográfica se lanza sobre el papel, pero ahora, atravesar el pasaje es también obedecer a sus escaparates que nos llaman, sus indicaciones, sus anuncios y carteles. Siempre en los límites de esta metáfora, podemos entender aquí la interrupción, la ruptura de toda linealidad: “las citas son como salteadores de caminos que irrumpen armados y despojan de su convicción al ocioso paseante”³¹, escribirá Benjamin en otro rincón de este libro. De modo que se despierta al lector de su ensueño: el cartel publicitario lo atrae, el escaparate lo detiene. Llevado al terreno que a Benjamin le interesa, la cita ¿no puede funcionar como *eslogan*? Podremos caer entonces en la cuenta de un viejo sueño, que teníamos quizás en ese momento bien asido, que una de esas frases salteadoras de caminos ha sabido despertar. Así comienza a funcionar *Dirección única*: cada cartel supone una entrada nueva, un espacio y por ende un tiempo, y cada escaparate es también un fotograma adherido a la cinta cinematográfica que es su recorrido.

Detengámonos aquí, pues es en este punto donde se abre la fisura que separa a Benjamin del Surrealismo, tal y como escribirá en el *Libro de los Pasajes*, sospechamos que en una fecha muy temprana, quizás 1927:

Mientras que Aragon se aferra a los dominios del sueño, se ha de hallar aquí la constelación del despertar. Mientras que en Aragon permanece un elemento impresionista –la ‘mitología’–, y a este impresionismo hay que hacerlo responsable de los muchos filosofemas amorfos del libro, aquí se trata de disolver la ‘mitología’ en el espacio de la historia. Lo que desde luego sólo puede ocurrir despertando un saber, aún no consciente, de lo que ha sido³²

No parece asunto baladí el de disolver la mitología, que como se ha dicho tenía en la idea de progreso su expresión más elaborada. Su destino: el futuro, como paraíso laico, no secular, pues se halla fuera de todo siglo: un tiempo que no es, un tiempo vacío, pues, uno que hay que llenar.

30 Vid. Panesi, Jorge, “Walter Benjamin y la Deconstrucción”, en VV.AA., *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*. Edición a cargo de Gabriela Massuh y Silvia Fehrmann, Buenos Aires, Alianza / Goethe-Institut, 1993, pp. 57-68.

31 Benjamin, Walter *Dirección única*, op. cit., pp. 85-86.

32 Benjamin, Walter, *Libro de los Pasajes*, [N 1, 9], op. cit., p. 460.

Ésta es la noción de temporalidad que Benjamin pone en crisis en favor de una *Urhistoria* que no culmina en el progreso sino en la “actualización”³³. El concepto benjaminiano de *Jetztzeit*, tiempo-ahora, es formulado como base de una temporalidad que rehusa ceñirse a la idea de una carretera que hay que ir llenando a medida que se avanza por ella, pues de ser recorrida tal calle, la encontraremos llena de un pasado que a nuestro encuentro se actualiza, siendo arrebatado del *continuum* de la historia. Así habían vivido los surrealistas ese “férretro de cristal” del Pasaje de la Ópera, y así pasearía Walter Benjamin por lo que de él quedaba. Despertar del sueño, zafarse del mito, esa tarea se efectúa en el propio *shock* que provoca el reconocernos en un pasado que es ahora, en una lucha que nunca ha dejado de ser ahora.

Esta idea de historia rechaza la forma lineal del relato tanto como exige la técnica del montaje: el encuentro de tiempos (en imágenes dialécticas) evidencia el tiempo-ahora. Y una vez comprendido esto, *Dirección única* nos devuelve la mirada convertida en laberinto. Pero como el hilo se ha roto, su último extremo ha dejado también de ser un destino. Ése que las quiromantes escudriñan en el laberinto de la mano, ese destino –mítico sin duda– se disuelve en cuanto la mano se pliega en un puño: comienza ahí el laberinto de nuestras decisiones.

33 Vid. Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, VI, XIV, XVI, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile: ARCIS-LOM, 1997.

Stasis, saturación cultural, pérdida de presencia

David DÍAZ SOTO

Universidad Complutense de Madrid
daviddesoto@hotmail.com

Recibido: 24/09/2008
Aprobado: 15/12/2008

Resumen

Planteamos una comparación entre dos autores, el filósofo y teórico del cine Stanley Cavell y el musicólogo y filósofo Leonard B. Meyer, que desde perspectivas análogas reflexionan sobre transformaciones en la cultura reciente, particularmente, la atomización y saturación del espacio cultural, debida a la actividad de producción y clasificación operada sobre el mismo, así como la degradación de las relaciones interpersonales, y que las vinculan a una pérdida de intensidad de la relación de la civilización occidental con el presente, arrinconado por un pasado inmediato cada vez más denso y por un futuro inmediato cada vez más adireccional. Ello se mostraría en la reciente producción artística y cultural. Las diferencias entre ambos autores muestran la distancia entre el esteta “integrado” (Meyer) y el moralista “apocalíptico” (Cavell).

Palabras clave: *Stasis*, filosofía de la cultura, filosofía de la historia, percepción del tiempo, formalismo, teatralización, postmodernidad.

Abstract

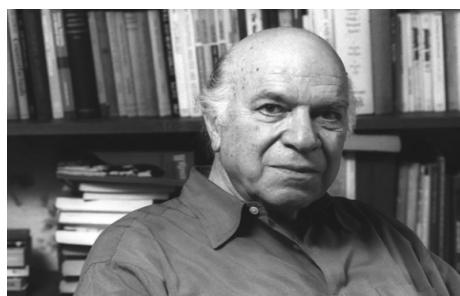
We propose a comparison between two authors: philosopher and film theorist Stanley Cavell, and musicologist and philosopher Leonard B. Meyer. Both reflect from similar perspectives on recent general cultural transformations such as the atomization and saturation of cultural space, caused by the productive and classificatory activity performed upon it, as well as the degradation of interpersonal relationships. They relate them to a loss in intensity of the link of the Western civilization to its own present, cornered by an ever more dense past and by an ever more motionless future. The recent cultural and artistic productions manifest these effects. The coincidences and discrepancies between both authors show the distance between an “integrated” aesthete (Meyer) and an “apocalyptic” moralist (Cavell).

Keywords: *Stasis*, philosophy of culture, philosophy of history, time perception, formalism, theatricalization, postmodernity.

Introducción

Es mi propósito, en esta ocasión, realizar una breve y modesta reflexión sobre la relación que el pensamiento y la cultura actuales de Occidente (“Occidente” en un sentido razonablemente amplio) tienen con su pasado, su presente y su futuro. Es decir, con el pensar y hacerse cargo de su propio pasado, el afrontar, entender y vivir su propio presente, y el proyectar y pensar su propio futuro (o la incapacidad o ausencia de una o varias de estas tres acciones). Ahora bien, mi actividad investigadora en estos últimos años como doctorando se ha centrado en ciertos aspectos de la Estética y la teoría de las artes. Intentaré aquí, pues, aportar algunos elementos para estimular una eventual reflexión, desde esta perspectiva.

Para ello, voy a tomar como guía las observaciones de dos autores que reflexionan sobre aspectos cruciales de la relación del Occidente actual con la historia y el tiempo, con su propio tiempo. Se trata Stanley Cavell (nacido en 1927), en sus ensayos tempranos recogidos en *Must we mean what we say?*, y de Leonard B. Meyer (1918-2007) en su libro *Music, the arts, and ideas*¹. Aunque desde luego, no es mi propósito hacer un “comentario de texto” de las citadas obras.



Stanley Cavell

1 Stanley Cavell, *Must we Mean what we Say?: A Book of Essays*, New York: Scribner, 1969; reimpr. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1976; Leonard B. Meyer, *Music, the arts and ideas*, University of Chicago Press, 1967; nueva edición, ampliada con un “Poststudio” añadido por el autor, en University of Chicago Press, 1994 (en adelante seguiremos la paginación de la nueva edición).

Cavell es un filósofo y teórico del cine (y un alumno díscolo de J. L. Austin) y Leonard B. Meyer un musicólogo y esteta de amplias miras. Los dos tienen cosas en común: los textos suyos a que me refiero son estrictamente coetáneos (ambos fueron escritos por sus autores a lo largo de un intervalo prolongado de tiempo que comienza en torno a fines de la década de 1950 y comienzos de los años 60, y fueron publicados en 1967, el de Meyer, y 69, el de Cavell; pero en lo que a nosotros aquí nos interesa, conservan toda su actualidad); ambos reflexionan sobre problemas semejantes desde perspectivas de época idénticas, y comparten algunas inquietudes y formación (pues Cavell inicialmente tuvo aspiraciones a compositor “serio”). Pero sus posiciones personales con respecto a los fenómenos que describen son bien distintas. Parafraseando términos que Umberto Eco puso en circulación, Cavell se muestra “apocalíptico”, mientras que la actitud de Meyer es la de un “integrado”.



Leonard Meyer

Pero, ¿de qué fenómenos se trata? Pasemos, sin más dilación, a habernoslas con nuestro asunto.

1

Sin duda, nuestra época es una época de comentario histórico. La filosofía parece presa de una obsesión por reconstruir y reescribir una y otra vez su propia historia: cerrados los grandes debates, quizás ya en tiempos de Hegel y Nietzsche – dicen algunos –, no nos queda más que reinterpretarlos; toda filosofía ahora no es sino hermenéutica. Y hermenéuticas de todo tipo, en efecto, son buena parte de las filosofías que hoy hacemos (aunque no lleven tal nombre).

Pero esta obsesión no es exclusiva de la filosofía. Es un estigma de nuestra tan “postmoderna” contemporaneidad, en cualesquiera de sus frentes culturales, empezado por las artes. En lo que hace a las artes plásticas, muchos piensan que hoy *el* elemento más imprescindible del utilaje de un artista en ejercicio (ya practique la pintura o la más cibernetica y virtual de las transmedialidades) es “un buen conocimiento de la Historia del Arte”. La autoridad de esta inveterada disciplina ha sido puesta en duda por otras más recientes: los “Estudios culturales”, la sociología, la antropología, y diversas perspectivas “postcoloniales”, “raciales” y “de género”; pero no faltan quienes siguen otorgándole la

máxima autoridad como discurso sobre el arte. Incluso, las nuevas disciplinas intrusistas no hacen sino multiplicar la profusión reinterpretativa y de modelos históricos y genéticos alternativos que ya de por sí la historiografía reciente plantea.

Muchos practicantes del arte plástico más actual se dedican al comentario autoalusivo a la historia de sus propias prácticas (tal como quedó canonizada en museos y otras instituciones, y reducida luego a series de iconos característicos en el imaginario cultural colectivo), ya sea para recrear, denigrar o adjuntar un comentario cultural al canon. Los historiadores del arte, por su parte, revisan y reinterpretan una y otra vez los grandes esquemas, períodos y figuras de la historiografía; aunque poco parece que éstos vayan a sufrir grandes cambios, ya sea respecto a su esquematización general o a hallazgos fácticos concretos.

Y en el campo musical, no es muy distinto. Las ocupaciones y tribulaciones de los musicólogos son cada vez más similares a las de sus colegas historiadores del arte: revisión y reinterpretación; añadir tal o cual oscura figura olvidada a la nómina de compositores históricos censados. En la creación musical contemporánea “culto”, o “de concierto”, a la desaparecida era de la vanguardia formal radical le sucedió hace tiempo la era prudente del mesurado eclecticismo de los Schnittke o Adams, cuando no el neorromanticismo de los Pärt, Górecki o Rihm. Los sucesores de un Minimalismo descafeinado en música repetitiva han ido virando, a partir un neoclasicismo “de peluca”, para tirar ahora también hacia ese lado. La corriente principal del Jazz desde los años 80 no es sino un historicismo dentro del marco general de una *koiné* del lenguaje *Hard Bop*. El Rock nos tiene acostumbrados a *revivals*, cada 4 o 5 años, de alguna de sus principales tendencias históricas desde sus orígenes hasta la época de la *new wave*. Y en festivales de música electrónica de rabiosa actualidad, encuentra uno cosas que unas veces suenan más a Tangerine Dream y otras más a Can o Kraftwerk (aunque en los numerosos libritos recientes de “historia” de esta música no siempre se recuerden los nombres de éstos). Y eso, cuando no se trata, en definitiva, de variantes diversas de los mismos estilos de *rap*, *techno* o *house* que se vienen escuchando desde hace al menos 15 años (de hecho, los propios “D. J.’s” han hecho de la cita y el comentario su medio artístico).

¿De dónde esta obsesión con la historia y el pasado? Y, ¿qué le sucede a nuestro presente?

2

Leonard B. Meyer dedica varios capítulos de su *Music, the arts, and ideas* a caracterizar la cultura contemporánea como un estado de *stasis*, o movimiento suspendido: un estado de pluralismo ideológico, cultural y estético, de fragmentación y dispersión cultural, en que múltiples tendencias e ideologías coexisten, y tal vez se alternan en el predominio en sucesivas oleadas, sin que ninguna llegue a hacerse totalmente dominante, ni a orientar el movimiento hacia dirección evolutiva definida alguna. Un estado de fragmentación en múltiples subculturas, con frenética producción de cosas “novedosas” en cada una, pero sin innovaciones o cambios de impacto general, que afecten a todas. Un estado, en suma, de “movimiento browniano”: como en un fluido, cuyas moléculas se mueven en todas direcciones, todas las partes se mueven rápida y constantemente, pero la totalidad permanece siempre inmóvil².

2 Meyer, *Music, the arts and ideas*, pp. 98-103.

Meyer vincula este estado de *stasis* con cambios a lo largo de la primera mitad del siglo XX, cuya consecuencia sería que la práctica totalidad de la cultura del pasado “histórico” occidental (“histórico” en un sentido peculiarmente occidental), así como la mayor parte de las culturas “étnicas” no occidentales, quedan puestas a disposición para su recepción, consumo y reutilización cultural: “el gusto de hoy es ahistórico y acultural”, dice Meyer³. Asimismo, el desarrollo artístico de las vanguardias radicales habría terminado poniendo en juego la totalidad de posibilidades, tanto por lo que hace a recursos artísticos como a modalidades de atención y valoración de los mismos; dejando lugar ya sólo para combinaciones y variantes de los ya disponibles, y sin lograr establecer ninguna de sus propuestas como “el” estilo o tendencia único, principal, y dominante de la época y para el futuro.

El resultado, según Meyer, sería una situación de saturación cultural que es también de “cierre de fronteras”: no parece quedar nada absolutamente nuevo que descubrir. También sería una pérdida de credibilidad del supuesto de la unidad cultural de cosmovisión, cultura y espíritu de cada época, o *Zeitgeist* (pues, según Meyer, la única forma de “unidad” de nuestra época es justamente la dispersión), y un descrédito de la idea de unos ideales, aspiraciones y “exigencias” de nuestra época a los que hayamos de responder.

Ello se habría visto acompañado del “final del Renacimiento”: una pérdida de capacidad de convicción de las filosofías teleológicas de la historia heredadas de la Edad Media cristiana y derivadas de San Agustín (en las que el tiempo es un proceso evolutivo con un sentido y un “final feliz”), y del ideario humanista que sanciona la creatividad singular del individuo excelente y le premia con un lugar en la posteridad. Avances teóricos en ciencia habrían desacreditado la concepción determinista de la realidad, la idea de que en todo ámbito de ella hay modo de predecir lo que sucederá y construir el futuro, y la esperanza de encontrar una verdad “única y última”. En consecuencia, pierde su justificación la ética protestante del trabajo, según la cual merece la pena aguantar un esfuerzo prolongado y diferir la recompensa, porque esta será tanto mejor cuanto mayor el esfuerzo y la espera. El futuro, además de incierto, no ofrece ya perspectivas halagüeñas. Quizás, por ello, tampoco merece la pena dar estímulo a la absoluta originalidad de genios privilegiados que inauguran épocas nuevas, sino a una más modesta capacidad creativa de individuos que hacen pequeñas aportaciones para mejorar la época presente.

Lo que así se viene abajo es toda una estructura psicológica de atención y expectativa característica de la mentalidad occidental. En la actual situación de *stasis*, la mentalidad se caracteriza por una nula disposición a mantener su atención durante un lapso de tiempo prolongado y a atender al desarrollo de procesos cuya fase de cierre está distante de su comienzo. También por una escasa disposición a plantearse metas más que a muy corto plazo⁴.

La saturación del espacio cultural y clausura de sus fronteras, y los cambios ideológicos, habrían producido dos fenómenos en el plano de la recepción y la audiencia: Primero, una pérdida de intensidad de la recepción artística (Meyer la relaciona con los medios fonográficos y de reproducción), que es inconstante y distraída⁵. Y segundo, lo que Meyer denomina “una cultura mundial dividida en «tribus» ocupacionales”⁶: la atomización (en términos actuales, “balcanización”) de la esfera cultural en una multiplicidad de subculturas aisladas, de temas, estilos, productores y públicos diversos, de creciente especialización,

3 Op. cit., p. 177.

4 Ahí conduce el argumento de Meyer en op. cit., pp. 72-84.

5 Op. cit., pp. 318-321.

6 Ibid., p. 185.

donde “las audiencias varias de las diversas artes no son ni coherentes respecto de la clase [social], ni consistentes respecto a sus gustos y estilos”⁷. Dos ejemplos que nos habremos encontrado a menudo vienen muy al caso. El primero: un mismo individuo puede visitar asiduamente ferias de arte plástico contemporáneo y detestar toda clase de vanguardia musical, no asistiendo a otros conciertos que los de repertorio clásico-romántico. El segundo: el catedrático de Metafísica del Departamento de Filosofía de una cierta universidad no tiene nada que discutir seriamente con el profesor de Filosofía de la Ciencia. Una misma persona puede, sin duda, pertenecer a varias subculturas, pero pertenecerá a ellas como individuo, sin que dejen de ser esferas separadas: es improbable que dos o más subculturas vengan a coincidir. De nuevo un ejemplo: el público de música renacentista o barroca no es el de los conciertos de repertorio clásico-romántico, aunque puede que haya alguien que pertenezca a ambos. Y sería absurdo pretender que coincidan, pues la cantidad de materiales e información a absorber en cada una de esas subculturas es demasiado grande para mantenerse bien al corriente de varias de ellas.

Esto provoca una disminución de la intensidad de las relaciones interindividuales entre personas que, aún compartiendo el mismo espacio físico y vital (o residencial, laboral, académico...) no pertenecen a la o las mismas subculturas. Como expresa Meyer:

Ingenieros y hombres de negocios, profesores de universidad, científicos y artistas se comunican por regla general más eficazmente con sus equivalentes a miles de kilómetros de distancia que con sus vecinos del bloque o con sus colegas del fondo del pasillo⁸.

También esto conduce a la predicción del “declive del nivel de la comunicación cultural general”: puesto que los individuos separados por sus subculturas no tienen nada de verdadero interés personal que compartir, toda comunicación entre ellos ha de ser de muy bajo nivel de contenido: banalidades, obviedades, chistes y chismorreos de pasillo. Lo mismo ocurrirá con los contenidos culturales producidos específicamente por los *mass media* para su consumo por un público general: tenderán a descender al nivel de las pocas cosas que ya todo el mundo tiene en común y que ofrecen un estímulo bastante fuerte para llamar la atención: violencia, sensacionalismo, superstición, cotilleos. He aquí, de nuevo, Meyer:

A medida que las tribus ocupacionales se hacen más agudamente diferenciadas, el nivel del discurso cultural tenderá a caer: los temas de fondo serán explorados superficialmente, cuestiones banales recibirán respuestas prolifas, y, lo que es más triste, el humor se hará crecientemente genérico, crudo y cargado de clichés⁹.

De este modo explica Meyer fenómenos que parecen contradictorios: la escasa duración de la atención (“psicología impaciente”, la llamaré) parecería ser una entrega al presente, al aquí y ahora; y lo es, sólo si entendemos esa “entrega” en una cierto modalidad, de “baja intensidad”. Pero, por otro lado, la saturación del espacio cultural y la pérdida de la temporalidad proyectiva producen una obsesión por la reinterpretación del legado histórico, puesto que queda poco nuevo que descubrir, pero hay mucho que interpretar y reinterpretar. La “ahistoricidad” de la nueva época, lejos de suponer un eclipse de la “memoria histórica” y un cese de la actividad historiográfica, supondría, por contra, una extraña hipertrofia de

⁷ Ibíd., p. 177.

⁸ Ibíd. p. 185.

⁹ Ibíd., p. 185.

ambas: una hipertrofia reinterpretativa. Y así, comenzamos a vivir nuestro presente como si pudiéramos llenarlo con nuestra comprensión e interpretación de nuestro pasado.

3

Stanley Cavell, en dos ensayos recogidos en *Must we mean what we say*, caracteriza la contextura de la acción ética e histórica humana bajo la modalidad de la contingencia y el primado del momento presente; pero dentro de una temporalidad orientada por la proyección anticipativa (sería ésta, un “hecho de la vida”, e incluso, el “medio” del arte musical, del que Cavell tiene una concepción narrativa). Es además un contexto de radical opacidad epistémica; no porque haya nada ónticamente intrínseco a los hechos y situaciones de la vida que sea de por sí inaccesible o esté hecho para ocultársenos (muy al contrario: según Cavell, todo se nos ofrece y se abre a nosotros plenamente a cada instante), sino porque el agente inmerso en esas situaciones no es capaz de atender a todos los aspectos de cuanto está ocurriendo en un instante determinado, ni estar cierto de cuáles son los verdaderamente relevantes para lo que ocurrirá después. Cavell asocia el término *presentness* a la actitud personal que es moral y ontológicamente adecuada a tales condiciones de acción: una actitud de máxima intensidad de atención y de cuidado a todos los detalles del momento presente de la acción, que acepta la contextura propia de ésta; actitud consistente, según Cavell, en:

...dejar al pasado alejarse y permitir que el futuro se tome su tiempo; de modo que no dejemos que el pasado determine el significado de lo que ahora sucede (pues de él se podría haber seguido algo distinto), y que no anticipemos lo que vendrá a partir de lo que ha venido¹⁰.

Pese a lo que pueda parecer, ello no supone condena alguna de la proyección y anticipación de futuro: ésta es humanamente constitutiva, éticamente necesaria; pero lo que hay que evitar son pretensiones deterministas de certeza predictiva. El deber del individuo es asumir toda la responsabilidad de sus decisiones y anticipaciones ante la posibilidad del fracaso y el error. Cavell exige una actitud heroica de total entrega de la atención al presente, consciente de que éste está lleno de aspectos que compiten por nuestra atención, y por ello (porque a todos no se puede atender) se nos ocultan unos a otros, sin que nunca podamos estar ciertos de que no se nos escape justo aquél que tendrá consecuencias futuras decisivas¹¹.

Presentness es término ambiguo y complejo en Cavell: designa también la presencia del mundo (el mundo de nuestra vida, la cotidianidad, aquello que Cavell denomina “lo ordinario”, *the ordinary*) a nosotros. Cavell detecta un deterioro de la presencia del mundo, de nuestra capacidad de entregarnos a él, que correría parejo a la incapacidad del hombre moderno para la actitud moral “heroica” que las condiciones humanas de la acción exigen de él (deterioro análogo a los fenómenos de disminución de la calidad de la atención y del nivel e intensidad de la comunicación interindividual, de que habla Meyer).

Como Meyer, Cavell cree que la contemporaneidad es “el fin del Renacimiento” (de la cultura humanista, optimista, creyente en la posibilidad de construir un futuro y en el valor de la capacidad original del individuo genial para cambiar el presente). Pero su explicación, difieren ligeramente de la de Meyer. Para Cavell, esto es el resultado de un proceso de

10 Cavell, *Must we mean what we say?*, p. 322.

11 Op. cit., pp. 321-322, 324.

deterioro ontológico que se inicia con la Modernidad misma (el comienzo del “Renacimiento” y sus valores es para Cavell, paradójicamente, el comienzo del fin), con Descartes y la tradición escéptica de la filosofía moderna, que exigió al sujeto moderno tomar distancia reflexiva respecto a su mundo dado, en busca de una certeza, y aspirar a conocer la vida primero, para poder calcularla y resolverla, en vez de simplemente vivirla. Estas ambiciones estaban destinadas al fracaso: no a causa de las innovaciones culturales, ni de descubrimientos científicos, sino porque suponían una incapacidad de asumir la responsabilidad ética de vivir la finitud de las condiciones humanas de existencia y de conocimiento (“hechos de la vida”). El moderno hombre escéptico pierde así su mundo, reducido para él a *sense data*, percepciones, ilusiones, sueños.

Este deterioro afecta también a la contextura de la vida ética y las relaciones humanas (deterioro que Cavell tematiza en términos de “teatralización”). El moderno hombre escéptico y desconfiado, igual que cesa de creer en su mundo, deja de creer en la sinceridad de los otros, incluso en su misma condición de seres personales dotados de valor ético, humano (es el problema de la realidad de las “otras mentes”: ¿y si fueran sólo cuerpos que se mueven?). Duda de la genuina expresividad intencional de las acciones y la palabra de los otros: ¿y si estuvieran fingiendo?; ¿y si no tuviéramos el mismo tipo de pensamientos? Duda también de la capacidad de su propia palabra y conducta para comunicar a los otros su propia vivencia interior: ¿y si sólo consiguiera provocar equívocos? Los otros se le presentan como entes opacos, con una interioridad extraña e inescrutable. Cuerpo, conducta y lenguaje se tornan objetos significativamente opacos para él, sin capacidad de expresar, de comunicar.

El hombre moderno adopta así una actitud de desconfiada reserva en su trato con los otros. Adopta una pasiva actitud de inactividad ante el drama del dolor ajeno: era contingente, luego debería haberse evitado; pero no sabe con qué acción suya podría haberlo evitado, luego era necesario. Convertido ya en un espectador de su propia vida, lo es también de la vida de los otros, y así, convierte a los otros en actores, a sus vidas en una tragedia, y a su mundo en el escenario de un teatro.

Cavell, como Meyer, aunque con argumentos distintos, fue un severo crítico de la vanguardia musical radical de esa época (aunque no de cierto tipo de música y arte modernos, que Cavell aceptaba bajo el nombre de “Modernistas”), en la que vio la expresión de esa teatralización. Tanto el constructivismo extremo de las técnicas del serialismo integral de un Boulez o un Krenek, como las técnicas aleatorias y el uso de la improvisación y las “partituras abiertas” de Cage o Stockhausen; así como el arte Pop, las instalaciones y *performances*, el arte *Minimal*, los veía Cavell como fenómenos artísticos igualmente nihilistas, de huida de la responsabilidad y pérdida de la autenticidad, la seriedad y la “voz” personal. Su fallo, y también su impostura, consistiría en pretender hacer de la novedad un absoluto y crear valor a partir de la nada (o mejor: sustituir el valor ausente por la nada).

La innovación es un valor para Cavell, pero sólo si presupone la *autenticidad*: sólo se justifica si parte del compromiso interpretativo del artista individual, consciente del estado de crisis cultural contemporáneo, con la necesidad de recrear en tales condiciones adversas los logros más altos de valor de su tradición, y de asumir interpretativamente el legado de ésta y los problemas y exigencias que plantea a su situación presente. Esa novedad ha de ser un producto artístico capaz de suscitar convicción y de ponerse a la altura de los logros cumbres de la tradición canónica, en que el artista expresa la autenticidad de su intención. Las vanguardias “radicales”, en cambio, carecen de autenticidad: serían manifestaciones de la actitud reduccionista y materialista (“literalista”), consecuencia del escepticismo, que

niega toda componente de valor humano a la realidad y que desprecia toda tradición; y su “objetivismo” estético sería sólo la falta de coraje de los vanguardistas para asumir el compromiso ético con sus decisiones creativas y de expresar en el producto de ellas una “voz” personal.

4

Como hemos notado, hay divergencias tanto de detalle como de principio en la descripción que Meyer y Cavell proponen; pero más aún en sus posiciones. La actitud de Cavell, en terminología de Meyer, es la de un “tradicionalista” y humanista: cree en la figura singular y heroica del artista genial, en los cánones de la tradición, y en la necesidad de proyectar un futuro con sentido, y los cree aún más imperativos precisamente ante la propia crisis de toda creencia teleológica: su exigencia es afrontar heroicamente la incertidumbre (para Meyer esta posición, más exactamente, es “existencialista”). Cavell concibe el arte como expresión de la individualidad, y ve el objeto artístico cargado intencionalmente, como expresión de una voz.

Para Cavell, encontrar esa voz exige la lectura de la obra en clave interpretativa, histórico-contextual: identificar, más allá de su aspecto y configuración sensible, el problema al que su autor se enfrentó, su aportación a la historia del arte, y la integridad de su compromiso personal con las exigencias del presente. También el propio acto creativo del autor exige una interpretación histórica de la tradición y de su propia situación ante ella. La interpretación histórica no es para Cavell mero síntoma de saturación y clausura del espacio de posibilidades culturales y de la imposibilidad material de toda verdadera novedad: es una exigencia derivada del imperativo ético de no dar nada por sentado. Como nada se ha de tomar como hecho bruto, todo ha de tomarse como objeto de una apuesta interpretativa personal en búsqueda de su incierto significado, que a cada momento se ha de descubrir; apuesta de cuya falibilidad el intérprete debe asumir la responsabilidad. Por cierto, que Cavell y alguno de sus discípulos se han mostrado proclives a todo tipo de excesos hermenéuticos en el comentario de obras artísticas presentes y del pasado.

La sensibilidad de Meyer, en cambio, sería para Cavell “teatral”, o “literalista”. Meyer, nada nostálgico de los ideales individuales heroicos del Renacimiento (no digamos ya los del Romanticismo), o de la escatología en versión cristiana o marxista, y tampoco muy amigo de los rigores ascéticos de la vanguardia musical radical (con sus apelaciones autolegitimadoras a las “exigencias del presente”), adopta una actitud pluralista adecuada al signo de los tiempos; una actitud de apreciación de las cualidades particulares de casos concretos, que pueden responder a opciones heterogéneas y opuestas (mientras que para Cavell sólo hay en cada momento *una* manifestación auténtica de la cultura de la época – aunque no se identifique necesariamente con un “estilo” concreto –; el resto son para Cavell todas fraudulentas, y el pluralismo, una evasión de la responsabilidad). Tal pluralismo meyeriano rechaza la mirada antropomorfista que ve la obra de arte como expresión individual, y los excesos ético-hermenéuticos que conlleva: sólo se trata del disfrute de sus cualidades sensibles y estéticas.

Cavell ve en la vanguardia radical una pérdida de autenticidad, que para él procede de las pretensiones metafísicas que arrastran el pensamiento al escepticismo, y de la incapacidad para aceptar las condiciones de finitud de la vida, el conocimiento y la acción

humanas. Meyer critica la vanguardia y sus pretensiones porque ve en ellas residuos de pasadas creencias metafísicas en el “espíritu de la época moderna”, y actitudes autoritarias que pretenden establecer una línea estética como la única auténtica y válida, como la “verdadera” expresión genuina del espíritu del presente.

Meyer hacia además una predicción que, según creo, es la única que no se ha cumplido: puesto que la distancia histórica o étnico-geográfica dejaría de ser relevante para dar atractivo a un producto cultural, y la autenticidad personal o la consistencia con el espíritu y exigencias de la época dejarían de serlo para su valoración, el único criterio contemporáneamente relevante sería “la significatividad de la forma” (pero ojo: “significativo” ha de entenderse aquí en el sentido formalista de un Clive Bell¹² y su noción de *significant form*, que no es el de un significado extra-artístico y cultural en sentido general, sino el de un “significado” específico e intraducible del fenómeno artístico), así como “la perfección de la factura”. Es decir: según Meyer la ideología predominante en la nueva época en ámbito estético (y no sólo) sería la “formalista”, que analiza las propiedades formales sensibles de los objetos artísticos sin preguntarse por su “significado”, su autenticidad, o su relevancia histórica; pues para un formalismo coherente, dice Meyer, “la historia no existe”.

Pero no ha sido así, y en el epílogo de Meyer a la reedición de 1994 de su libro, omite toda referencia al asunto; señalando, en cambio, el predominio actual de ideologías estéticas y culturales bien distintas a la del formalismo. Ideologías tales como el igualitarismo (o populismo) que denigra toda tendencia “elitista” a un arte excesivamente elaborado y cuyo acceso exija un esfuerzo intenso o una educación especializada; o el pensamiento “crítico”, que afirma la efectividad práctica del arte, desenmascarando sus supuestos políticos ocultos (según Meyer, se trata de una manera de reivindicar la importancia vital del arte; pero, supuesto que sea ese su fin, es un arma de doble filo).

Por último, Meyer comparó el movimiento adireccional de nuestra época con el zumbar de una abeja. Como éste, causa incertidumbre y angustia. Cabe, sin duda, adoptar la actitud moralista y heroica (y también crispada ante la impostura) de un Cavell. Pero también cabe adoptar la de Meyer; he aquí el consejo que éste nos da, parafraseando a su abuela de edad centenaria: “deja a la abeja tranquila, y ella te dejará en paz a ti” [*let the bee be, and the bee will let you be*].

Post-scriptum: Quisiéramos dedicar este breve ensayo a la memoria del profesor Leonard B. Meyer, que falleció el 30 de diciembre del pasado año 2007, muy poco antes de que emprendiéramos la redacción de nuestro escrito.

12 Cfr. su célebre *Art* [1914]; ed. J. B. Bullen, Oxford: Oxford University Press, 1987.

*Del camino platónico de H. G. Gadamer o la urgencia del diálogo**

Florencia GONZÁLEZ LANZELLOTTI

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 24/09/2008
Aprobado: 15/12/2008

Resumen

Observando los derroteros por los que nos han llevado las corrientes filosóficas posmodernas, se propone indagar, en el presente artículo, de qué manera Gadamer ha intentado desmarcar de la concepción académica-estática la noción de encuentro, a través del estudio del diálogo socrático-platónico. Ante las posiciones aporéticas posmodernas que van dislocándose cada vez más del «mundo de la vida» y de la búsqueda del acuerdo comunitario, se hace urgente revitalizar el concepto y la praxis del diálogo, resultado directo de la rehabilitación platónica que realiza Gadamer. Si dicha rehabilitación sustenta

* Parte del artículo fue presentado como ponencia en el I Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en el mes de octubre de 2008. La autora es alumna del Máster en Estudios Avanzados en Filosofía de la UCM. Actualmente continúa trabajando esta línea de investigación bajo la tutela del Departamento de Filosofía III, Hermenéutica y Filosofía de la Historia de la misma universidad.

la asunción del otro como aquello que nos saca de nosotros mismos, se podrá dilucidar, a partir de allí, si esta síntesis *gadameriana* nos propone una racionalidad interpersonal, que reubique al hombre como intérprete de su realidad en un movimiento dialógico permanentemente inconcluso.

Palabras clave: Gadamer, diálogo, Otro, platónico-socrático, dialéctica, pregunta, experiencia.

Abstract

Noting the ways by which the philosophical postmodern trends have taken us, sets out to explore in this article, how Gadamer has tried to uncheck the conception of academic-static notion of the encounter, through the study of the Socratic-Platonic dialogue. Given the postmodern aporetical positions dislocated increasingly of the «world of life» and the pursuit of common agreement, it is vital to revitalize the concept and practice of dialogue, a direct result of the platonic rehabilitation performed by Gadamer. If this assumption underlies the rehabilitation of the Other as that which takes us from ourselves, may be elucidated from there, whether this *gadamerian* synthesis is proposing to us an interpersonal rationality, which relocated the man as an interpreter of its reality in a dialogical motion permanently unfinished.

Keywords: Gadamer, dialogue, Other, Socratic-Platonic, dialectic, question, experience.

*Por eso en mi vida y en mi filosofía,
la búsqueda existencial lleva el nombre de Platón*
H-G. Gadamer

A partir del “giro antropológico” acontecido en la filosofía contemporánea, queda preparado el terreno para el surgimiento de la Escuela Hermenéutica, cuyas bases se consolidan en la gran obra de H. G. Gadamer. De este modo, la hermenéutica contemporánea se va erigiendo paulatinamente como una visión mediadora entre el objetivismo antiguo y el subjetivismo moderno. Y puesto que el *medium* en el que se desarrolla todo “lugar de la verdad” es el lenguaje, la hermenéutica filosófica coloca a éste en una función *re-ligadora* como diálogo del ser y el hombre.

En este marco, las diáfanas huellas que la filosofía contemporánea de la existencia y el personalismo dejaron en Gadamer, trazan en cierto modo un itinerario filosófico que lleva al autor a detenerse frente al diálogo como teoría y praxis ineludibles para la filosofía actual. De este modo, el encuentro, lo ecuménico -entendido como lo universal extendido-, la reciprocidad, la confianza, elementos éstos indispensables para un auténtico diálogo, reubican sus posiciones tradicionales en el pensamiento *gadameriano*, para aventurarse a dar un paso más: el diálogo se sitúa, ahora, más allá del encuentro yo-tú, para ingresar en la estructura de la pregunta y la respuesta, de la llamada y de la escucha, sustancialmente unidas.

De ahí que el interés fenomenológico de Gadamer se centre en escudriñar las raíces del diálogo en la propuesta dialógica socrática con el objetivo de definir la dialéctica propia de la experiencia hermenéutica. Prueba de ello es cómo, de este análisis fenomenológico del diálogo, el autor, vigilado por el propio pensamiento de Heidegger, deduce la estructura esencial del comprender que la meridiana claridad del hermeneuta sintetiza en tres puntos: 1) el diálogo es el “lugar” de la verdad; 2) en él es la “cosa misma” la que se erige en sujeto verdadero; 3) en el diálogo los interlocutores participan en el acontecer de verdad que se despliega en un proceso infinito.



The Lovers (1928), René Magritte.

Puesto que en el arte socrático de “conducir un diálogo” se encuentra la posibilidad humana de aspirar a la verdad y, al mismo tiempo, de obtener la conciencia de su finitud, se observa que la tradición platónica ofreció grandes posibilidades para el desarrollo de una hermenéutica que se había fundamentado sobre la propia ontología *heideggeriana* de la finitud¹. De este modo, en la medida en que el diálogo *aporético* representaba una estructura de búsqueda permanente del saber, exigía a su vez como punto de partida el “saber que no se sabe”. La *docta ignorantia* socrática, por consiguiente, es asumida por la

¹ Acerca de la sustancial relación entre los presupuestos filosóficos de la Hermenéutica y la Ontología de la finitud propuesta por Heidegger, Cf. DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique. *Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer*, en www.uma.es/gadamer. Universidad de Málaga; y GADAMER, H. G. *Los caminos de Heidegger*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme. 2001. *Passim*.

hermenéutica de Gadamer como estructura esencial de la experiencia humana del mundo, en la que se integran dos aspectos de gran relevancia: la apertura y la negatividad de toda experiencia en general, cuya forma lógica es la pregunta que abre la dirección de sentido de toda experiencia. La dialéctica socrática, por tanto, representa para Gadamer un “camino” (*póros*) y no un método en el sentido de la *techné* griega, dentro del cual acontece el entendimiento comunitario, es decir, el resultado escalonado del diálogo auténtico, cuyo *télos* es el acuerdo racional.

Desde esta perspectiva, Gadamer habría intentado una suerte de rehabilitación del pensamiento platónico capaz de desvelar semillas de una conciencia de la historicidad, que se vincula con la concepción dialéctica del lenguaje y del quehacer filosófico, conectados así con el “mundo de la vida”². Del mismo modo, la forma literaria del diálogo colocaría al lenguaje en una orientación originaria hacia la conversación, en la que la palabra debe ser defendida ante toda tergiversación o uso dogmático (sofístico). Los diálogos platónicos, en este sentido, serían más bien el movimiento constantemente oscilante de la sabiduría socrática y no la simple exposición sistemática de un pensamiento. “La teoría de las Ideas de Platón no es ciertamente una teoría en el sentido moderno de la palabra, sino un avanzar más allá; y en este sentido, se entiende realmente como un andar hacia el ser”³.

De ahí que la propia experiencia de leer a Platón sea un aprendizaje poético-filosófico, desde el cual Gadamer coloca al lenguaje como núcleo de la actitud hermenéutica. Y ello porque la poesía es un modo del lenguaje, esto es, otro modo del pensar, pues

Hay que aprender a leer a Platón en sentido mimético [...] reconducir con precisión los enunciados conceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la que derivan. Ahí radica la ‘armonía dórica’ de acción y discurso, de *ergon* y *logos* de la que se habla en Platón, y no sólo con palabras. Esa armonía es la verdadera ley vital de los diálogos socráticos. Es el saber del no saber⁴.

Por otra parte, Gadamer sustenta su rehabilitación platónica en otro punto fundamental que muestra a la filosofía como una forma de vida. Ésta produce una transformación en el alma, por cuanto el fin del diálogo no intenta demostrar sino mostrar el largo camino interno que aún debe transitar el alma hacia sí misma. En este sentido, los diálogos platónicos, a los ojos de Gadamer, en ningún caso apuntan a un saber definitivo aunque sí al establecimiento de la búsqueda del saber verdadero, en la cual el filósofo se manifiesta no tanto como un sabio sino más bien como un erótico, cuya mayor virtud es la disposición para seguir buscando.

En consecuencia, Gadamer afirma la necesidad de atender a la ironía socrática que no dice todo y en la cual lo “no dicho” es lo que todavía debe ser pensado. Desde esta interpretación, la vuelta hacia el lenguaje es también un giro a la dialéctica que aparece en ese mismo lenguaje. Giro de gran significado hermenéutico en la medida en que pone en

2 A lo largo de su extensa obra, Gadamer ha otorgado diversas acepciones a la expresión “mundo de la vida”, cuyas variaciones se sostienen principalmente en los diferentes contextos del discurso, así como en los distintos campos semánticos en los que el autor la incluye. En cualquier caso, y reconociendo continuamente el valor que el pensamiento de Husserl tiene para él, Gadamer ha explicado su interpretación de dicha expresión en GADAMEN, H.D. “Sobre el oír”, *Acotaciones Hermenéuticas*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito. Madrid: Ed. Trotta. 2002, pp. 67-76.

3 Cf. GRONDIN, J. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder. 2000. También véase su “Autopresentación” (1977) en *Verdad y Método II*, traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sigueme. 2004. pp. 365-403.

4 Cf. GADAMER, H.G. “El significado actual de la filosofía griega”, en *Acotaciones hermenéuticas*. *Ibid.* pp. 125-143.

evidencia el valor del carácter originario dialogal del «mundo de la vida». De este modo, la filosofía griega todavía es, para Gadamer, ese pensar desde y para la vida, donde se mantiene una inmediatez con la experiencia vital a partir de la cual los conceptos se construyen en el “lugar de la verdad”, en el lenguaje mismo⁵.

En este punto podría pensarse la reelaboración *gadameriana* de Platón como marcada fundamentalmente por dos ideas: la actualidad de la figura socrática o, en términos hermenéuticos, la “conciencia socrática de la finitud”, y el llamado al autoconocimiento. Dichas ideas, que aparecen transversalmente en toda su hermenéutica, contribuyen a desarrollar un diálogo ininterrumpido con la tradición filosófica, que configura al mismo tiempo una hermenéutica que se entiende a sí misma como una “experiencia” de la tradición, fundamentalmente dialógica.

Así, la injerencia efectual de la diádica Sócrates-Platón que “hace su trabajo” en el pensamiento de Gadamer, podría resumirse en cuatro palabras clave: *logos*, *ethos*, *dialéctica* y *phrónesis*. Dichas claves ponen de manifiesto la urgente vigencia en nuestros días del pensamiento del filósofo alemán, quien con sus intervenciones y prácticas ha promovido que “la conversación de la humanidad continúe”.

Ahora bien, cabe aquí preguntarse por qué Gadamer dedica grandes capítulos de su vida a la filosofía clásica. Según sus propias palabras, “si he volcado mi interés hacia la filosofía griega, es con el fin de reanimar los elementos positivos desaparecidos en el curso de la destrucción científica de la experiencia de la comunicación⁶. En este sentido, se pueden puntualizar ciertas tematizaciones realizadas por la tradición griega, de las cuales Gadamer rescata una urgente actualidad para la tarea filosófica de hoy:

1. Relación entre palabra y concepto, ya que tanto nuestro lenguaje como nuestros conceptos nos contienen y nos pertenecen. Y las palabras son un camino abierto entre la lengua viva y su uso filosófico. Esta cercanía entre palabra y concepto nos posibilita una comprensión viva de su dimensión pedagógica y filosófica, que nos hace padecer una experiencia de extrañamiento por la cual nos pensamos.

2. El pensamiento griego relaciona intrínsecamente ética y política. Esta relación se manifiesta en una determinada manera de pensar lo bello, el bien, la educación, la amistad y la felicidad de modo que éstos configuren y delineen un concepto de virtud (*phrónesis*). El *ethos* se convierte así en un preguntar inacabado sobre la vida comunitaria de los hombres, cuya forma es fruto de su experiencia existencial y su propia conciencia histórica.

3. La pregunta por el ser, puesto que la actualidad de la filosofía griega se manifiesta en tanto que mantiene abierta dicha pregunta. Y aquí Platón es el paradigma: su pensamiento no es una mera elaboración de la Teoría de las Ideas, sino una “dirección de

5 El interés de Gadamer por la filosofía griega se manifiesta claramente desde su temprana iniciación a la vida académica, no sólo como filósofo sino también como filólogo clásico. Un irrefutable ejemplo de dicho interés es la dedicación exclusiva a Platón del Tomo VII de sus *Gesammelten Werke*. Empero, esa admiración no se clausura en el estudio y análisis del pensamiento presocrático, platónico y aristotélico, sino que se expande y enriquece con la constante puesta en relación de tal pensamiento con la realidad actual de la filosofía. Para el autor, a las corrientes filosóficas desarrolladas en la última mitad del siglo XX, les urge volver sobre la filosofía clásica para poder hacer frente a los cambios vertiginosos de nuestro tiempo, y construir así un discurso propio apoyado sólidamente en la tradición. Para verificar la potencialidad que Gadamer reconoce a la filosofía griega en sus propias obras, Cf. entre otros, GADAMER, H.G., «El terreno sólido: Platón y Aristóteles», *El inicio de la filosofía occidental*, traducción del italiano de Ramón Alfonso Díez y Ma. del Carmen Blanco. Barcelona, Paidós. 1995. pp. 37-47; así como GADAMER, H. G., «El significado actual de la filosofía griega», *Acotaciones Hermenéuticas*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito. Madrid: Ed. Trotta. 2002, pp. 125-143 y GADAMER, H. G., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, traducción al inglés y notas de Christopher Smith. Yale, Yale University Press, 1980.

6 Ver *Le Monde Diplomatique*. Entrevista con H. G. Gadamer, 2 de enero de 1995.

búsqueda”, un movimiento hacia la pregunta por el Ser. Quizás porque Gadamer sostiene que Platón inicia un camino hacia el mundo de los *lógoi*, esto es, hacia un mundo interpretado. Dicha interpretación es el derrotero de la tarea filosófica, puesto que mantiene abiertas nuestras maneras de comprender el mundo y, de este modo, pensar nuestro ser en él⁷.

En este sentido, la dialéctica platónica -cuyo núcleo dialógico nos interesa particularmente revitalizar-, es caracterizada por Gadamer en su obra fundamental (*Verdad y Método*)⁸, así como en publicaciones aisladas y conferencias, del siguiente modo:

a) Esta dialéctica habilita otro modo de comprensión de la teoría, puesto que en Platón *theoría* puede ser concebida como un modo de participar, de “estar en la cosa”. En el diálogo que indaga sobre el ser de las cosas, el hombre participa del desvelamiento de la verdad como espectador activo en una celebración trágica. Produce una presencia de lo que le alcanza y en lo que participa, asiste a lo que es. El pensar en el diálogo tiene algo de la experiencia del arte, que se actualiza en el juego mismo de su acontecer celebrativo y temporal⁹.

b) La dialéctica pone en juego otro modo de ser de la verdad, contrapuesto al modo científico moderno, así como a su movimiento mismo de afirmación y refutación.

c) Desde la dialéctica, los temas platónicos se comprenden cuando se gana el horizonte del preguntar, esto es, cuando dichos temas abren el pensar a otras respuestas posibles. Así, un diálogo platónico va más allá de lo que en él se dice, nos hace participar de la lógica abierta de su pregunta¹⁰.

d) La dialéctica es un trabajo dialógico del pensamiento y su experiencia lingüística es “un diálogo que es un constante trascenderse, una reflexión sobre sí mismo y los propios juicios y opiniones, en actitud de duda y objeción [...] es nuestra experiencia lingüística la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a la vez el diálogo anticipado con otros, la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de la experiencia”¹¹.

e) Asimismo, es el fluir de un pensar que da a la palabra el carácter de discurso. La dialéctica expresa la unidad de una referencia a través de la integración de una multiplicidad de palabras, desarrollada a su vez como estructura dialéctica del *logos*.

f) Puesto que el pensamiento acontece dialécticamente, como una suerte de ir y venir entre reposo y movimiento, entre identidad y diversidad (Uno y Dos), se manifiesta como el devenir de la forma del uno a la diádica, del *eidos* a la multiplicidad¹².

7 Con el fin de ampliar estos puntos fundamentales puede consultarse GADAMER, H. G. “La filosofía y su historia”, *Acotaciones Hermenéuticas*, Op. Cit., pp. 91-125.

8 Utilizamos en este caso *Verdad y Método I* (en adelante *VMI*), traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca, Sigueme. 2003 y *Verdad y Método II* (en adelante *VMII*), traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sigueme. 2004.

9 Ver GADAMER, H. G. *VMI*. Op. Cit. pp. 169 y ss.

10 Con respecto a la lógica de la pregunta-respuesta, se sugiere ver GADAMER, H. G. “La primacía hermenéutica de la pregunta”, *VMI*, Op. Cit., p. 443 y ss.

11 *Ibid.* p. 507 y ss., así como “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”, *VMII*, Op. Cit., p. 196.

12 Cf. GADAMER, H. G., “The proofs of immortality in Plato's *Phaedo*”, *Dialogue and Dialectic: Eight hermeneutical studies on Plato*. Op. Cit., pp. 21-39.

g) La dialéctica platónica se construye sobre la estructura dialogal del lenguaje. La rígida estructura monologal de la conciencia científica, así como los meros recursos filosóficos, no permiten que el pensar nos afecte y nos alcance en su verdadero acontecer transformador¹³.

h) La dialéctica es un “mirar juntos en la unidad de una intención”¹⁴. En el diálogo platónico no hay refutación por contra argumentación, sino proceso de comprensión y acuerdo, puesto que, en última instancia, “...no se refuta el alma del hablante”¹⁵.

Ahora bien, si la dialéctica platónica conlleva la necesidad del diálogo como praxis del conocimiento, podría señalarse la posibilidad hermenéutica de que dicho diálogo acontezca en una determinada experiencia. Por consiguiente, y evitando perder de vista el paradigma dentro del cual fluctuamos, cabría preguntarse qué es la experiencia para Gadamer.

Así, podría afirmarse que el autor concibe la experiencia como constitutiva de la historicidad humana. La experiencia como *erfahrung* –entendida no sólo como experiencia cotidiana sino también como sabiduría– es cierto conocimiento del mundo y de sí mismo que, en tanto saber, se produce a través de lo vivido, transitado y pensado para sí¹⁶. La experiencia es una suerte de padecimiento de y en el tiempo, dentro del cual el pensar inaugura un espacio dialéctico de apertura y conciencia de finitud. De este modo, la experiencia misma se constituye en una posibilidad de acceso a un conocimiento como medio, como autorreferencia y como historia efectual. Empero, la experiencia hermenéutica no es posible sin un verdadero estado de apertura. La alteridad del tú y de la historia, por consiguiente, sólo son tales en tanto puedan oírse. Comprender la alteridad, dice Gadamer, es dejarse hablar por lo otro. Sin embargo, el reconocimiento de la alteridad no es suficiente, puesto que para que acontezca la experiencia hermenéutica es preciso oír aquello que con la alteridad se nos da a pensar, lo que se pone en movimiento por la palabra en diálogo como un *querer-decir*.

Asimismo, es en el terreno de este horizonte en el que aparece la experiencia hermenéutica del diálogo platónico. En efecto, el juego de posibilidades que la conciencia de la historia efectual patentiza mediante la experiencia, es descripto por Gadamer bajo un signo estrictamente filosófico: la pregunta. Así, el autor analiza la estructura hermenéutica de ésta en los movimientos propios del diálogo platónico, describiendo la lógica de pregunta-respuesta como acontecer auténtico de la experiencia hermenéutica¹⁷. Dicho

13 Cf. GADAMER, H. G., “Lenguaje y comprensión”, *Antología*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti. Salamanca, Sígueme. 2001, pp. 91-117.

14 GADAMER, H. G., *VMI. Op. Cit.* p. 446.

15 Platón. “Carta VII”, *Diálogos VII*. Madrid: Gredos. 1992. 343a.

16 Para Gadamer, en la experiencia hermenéutica se muestra de modo concreto la estructura de toda experiencia, esto es, la apertura hacia la cosa. La experiencia auténtica está caracterizada negativamente, ya que adquirimos experiencia sobre algo cuando nos damos cuenta de que no es como habíamos pensado. La negatividad de la experiencia no es un mero desengaño. Más bien el carácter negativo es productivo, ya que transforma nuestro saber acerca del objeto. La experiencia es el camino por el que la conciencia se reconoce en lo extraño y lo ajeno para asumirlos dentro de sí. La negación determinada que conlleva toda experiencia muestra un mejor conocimiento del objeto respecto al conocimiento anterior, pero no un conocimiento definitivo. De ahí que toda experiencia refiera siempre a otra experiencia, porque permanece abierta. El experimentado es aquel que es consciente de que cada experiencia es única e irrepetible. Una consecuencia de esta comprensión de la propia finitud es que la experiencia se adquiere realmente cuando se cumple la negatividad, esto es, cuando se frustran las expectativas. La negatividad de la experiencia no es el sufrimiento o el dolor que ésta pueda acarrear, sino la conciencia de finitud que la experiencia transmite. Cf. GADAMER, H. G., *VMI. Op. Cit.* pp. 421 y ss.

17 Las notas sobre lo que la pregunta (ya platónica ya como específicamente hermenéutica) es para Gadamer, se despliegan en muchos de sus escritos. En particular Cf. “La primacía hermenéutica de la pregunta”, *VMI. Op.*

análisis se nutre continuamente de una doble vertiente conceptual: a) la pregunta como origen de la situación hermenéutica del diálogo platónico; y b) la lógica de pregunta-respuesta como elemento hermenéutico del método dialéctico.

A su vez, la lógica pregunta-respuesta es soportada por dos hilos –horizontes de comprensión– que se entrelazan continuamente: por un lado el del texto (y su pasado); y por otro, el de quien dialoga (en el presente) con ese texto. Esto confirma la condición histórica de la pregunta, que como tal no se pregunta en y para sí misma, sino para su tiempo.

De este modo, y para comprender la importancia que la pregunta posee en el pensamiento *gadameriano*, cabría inquirir qué elementos la caracterizan. En un somero resumen, podríamos señalar las siguientes notas:

1. La pregunta tiene un sentido o dirección, una orientación o perspectiva. Produce, de esta manera, una grieta en el ser de algo al preguntar sobre ese ser, quebrado por el *logos* que, en esta medida, es ya una respuesta.

2. La pregunta abre. La apertura de lo preguntado consiste en que la respuesta no se encuentra fijada. Dice Gadamer: “...el sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta”¹⁸. La apertura de la pregunta se dirige hacia el modo de ser de algo, produce un quiebre en un saber mediante una suspensión de lo sabido.

3. La pregunta no se plantea en el vacío, sino en un horizonte de condiciones, presupuestos y límites que demarcan el sentido de lo preguntado. Así, se orienta hacia la indeterminación pero desde el supuesto de otras determinaciones. “Todo preguntar y todo querer saber presuponen un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta”¹⁹.

4. La pregunta quiebra los límites del método: hace de la dialéctica un juego que supera el esquema *pregunta-refutación-indagación-conclusión*. Es un trabajo de quiebre y sospecha de todo método. No sólo porque en la dialéctica platónica no existe tal concepto según la concepción científica moderna, sino también porque el método singular de la pregunta crea los supuestos desde donde ésta nace, es decir, desde ese no saber que inaugura la pregunta misma.

5. La pregunta, como emergente de la ocurrencia, es un padecer. El padecer de la pregunta es propio de la condición de aprendizaje de la experiencia. No pregunta quien cree en sus seguridades y certezas sino quien es movido a preguntar en el quiebre mismo de sus saberes.

6. Como arte del pensar, la pregunta es un juego múltiple de sentido abierto a la palabra en sí y a la del otro, actuando ésta como transformadora del modo de ser de aquello sobre lo que se pregunta. En este sentido, la pregunta –y la dialéctica como arte del preguntar– puede ser definida por vía negativa: no es una *techné* en sí que conlleva la imposibilidad de transmisión; tampoco es una refutación *per se* de la opinión y de los supuestos; ni es el arte de la argumentación.

Cit., pp. 439-458 (ver *supra* Nota 9); “La hermenéutica como tarea teórica y práctica”; y «La universalidad del problema hermenéutico», VMII, Op. Cit., pp. 213-225 y 293-309.

18 GADAMER, H. G. VMII. Op. Cit. p. 440.

19 *Ibid.* pp. 442-3.

En este sentido, comprender la cuestionabilidad de algo significa, para el autor, preguntar siempre²⁰ “...la estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión [...] este poner en suspenso es la verdadera esencia originaria del preguntar [...] comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar”²¹. Por tanto, la posibilidad de ganar el horizonte de la pregunta implica un modo de comprender bajo determinadas condiciones históricas, esto es, comprender la pregunta preguntándola. Gadamer denomina a esta dinámica de (auto) comprensión “fusión de horizontes”, la cual hace posible dos hechos de la experiencia hermenéutica: el comprender mismo, que acontece como “rendimiento genuino del lenguaje”²²; y la latencia de respuestas a la indagación que se busca completar, en tanto verdad de la historia efectual.

Esta fusión de horizontes como experiencia hermenéutica hace posible, entonces, la conciencia efectual de nosotros mismos en el tiempo y el lenguaje; en la acepción de nuestro modo de *ser-en-diálogo*. El diálogo platónico, por consiguiente, pone en situación hermenéutica el problema del lenguaje, puesto que todo entendimiento se manifiesta como un problema lingüístico y su éxito o fracaso se produce a través de la *lingüisticidad* y el uso de los códigos comunes.

De este modo, lo que nos sale al encuentro en esta experiencia lingüística de *ser-en-diálogo*, es algo que se hace presente, que nos reubica en el espacio de otra verdad por la vía del acuerdo. Es un camino de “transformación hacia lo común”, hacia un lugar donde ya el propio *ser-ahí* ha sido modificado. Ha sido afectado por el presente de ese querer-dicir que nos interroga desde la lógica singular del texto que se comprende. Esto tiene como correlato que las preguntas de los diálogos platónicos sean una verdadera experiencia hermenéutica, puesto que todo diálogo que tienda al logro de un acuerdo racional deberá empezar por quebrantar el ser de las cosas a través de las preguntas.

Sin embargo, no todo postulado filosófico ni toda cristalizada línea de pensamiento está dispuesta a realizar ese quiebre de sentido en las cosas de las que se ocupa. Como se ha mencionado, la pregunta misma es un padecer, es decir, un transitar por un determinado *pathos* que implica una cierta audacia –unida en un *ergon* y un *logos* simultáneos–. En este sentido, y por mediación de Gadamer, hemos recorrido la dialéctica platónica y verificado su actualidad, ya que de sus notas esenciales se desprende la importancia de la alteridad, no ya como elemento integrante de una retórica *à la mode*, sino como verdadero desafío dialógico de nuestro tiempo. Como consecuencia, nos ha salido al encuentro el hecho de que el Otro *gadameriano* aparece transversalmente en aquellas preocupaciones sociales que ocupan los primeros puestos de nuestras agendas, e. g., los derechos humanos y las variopintas crisis que nos afectan como comunidad.

Por consiguiente, y observando los derroteros por lo que nos han llevado las corrientes filosóficas posmodernas, podría ciertamente señalarse cómo Gadamer ha intentado desmarcar de la concepción académica-estática la noción de encuentro, a través del estudio del diálogo socrático-platónico. Ante las posiciones *aporéticas* posmodernas que van dislocándose cada vez más del “mundo de la vida” y de la búsqueda del acuerdo comunitario, ante la experiencia de la soledad individual en el corazón mismo de la hipertrofia de la comunicación, y gravitando sobre el estrepitoso silencio de la ausencia del sentido, se hace urgente revitalizar el concepto y la praxis del diálogo, resultado directo de la rehabilitación platónica que realiza Gadamer.

20 Cf. GADAMER, H. G., *VMI. Op. Cit.* p. 453.

21 *Idem.*

22 *Ibid.* p. 456.

Asimismo, dicha reelaboración sustenta la asunción del otro como aquello que nos saca de nosotros mismos, puesto que como dice Gadamer “será preciso que tomemos conciencia de que el Otro también nos considera como Otro. [...] El Otro no me devuelve sino lo que nos preocupa a ambos: el secreto de un intercambio auténtico reside en tal convicción”.

En consecuencia, y a partir de la experiencia hermenéutica del diálogo, se podrá dilucidar si esta revitalización *gadameriana* a la que hacíamos alusión, nos propone una racionalidad interpersonal e integradora, que reubique al hombre como intérprete de su realidad en un movimiento dialógico permanentemente inconcluso. No olvidemos las palabras de Gadamer: “La hermenéutica consiste antes que todo, en comprender que jamás encontraremos palabras capaces de expresar algo definitivo”.

BIBLIOGRAFÍA

- DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique. *Heidegger y la tradición filosófica en el pensamiento de H.-G. Gadamer*, en www.uma.es/gadamer. Universidad de Málaga.
- GADAMER, H. G. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002.
- Antología*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, traducción al inglés y notas de Christopher Smith. Yale: Yale University Press, 1980.
- El inicio de la filosofía occidental*, traducción del italiano de Ramón Alfonso Díez y Ma. del Carmen Blanco, 1995.
- El inicio de la sabiduría*, traducción de Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Paidós, 2001.
- El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Los caminos de Heidegger*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Studi platonici*. Collana: Marietti, Tomos I y II, 1983 y 1984.
- Verdad y Método I*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Verdad y Método II*, traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2004.
- GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder, 2000.
- Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003.
- LE MONDE DIPLOMATIQUE. Entrevista con H. G. Gadamer, 2 de enero de 1995.
- PLATÓN. *Diálogos* (OC). Madrid: Gredos, E. V.
- REALE, G. *Para una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder, 2003.

De epistemología psicoanalítica

Antonio CARRERO MUÑOZ

Universidad de Paris VIII

acmaef@hotmail.com

Recibido: 24/09/2008

Aprobado: 15/12/2008

Resumen

El texto reflexiona sobre las consideraciones gnoseológicas que impone la naturaleza lingüística del inconsciente partiendo del texto de Lacan llamado televisión para interrogar a Platón en su texto llamado Parménides.

Palabras clave: Inconsciente, conocimiento, lenguaje, epistemología.

Abstract

The text reflects on the gnoseologic considerations imposed by the nature of the linguistic unconscious on the text of Lacan called television to interview Plato in his text called Parmenides

Keywords: Unconscious, knowledge, language, epistemology

El secreto es sagrado, de ejercicio fugitivo y aun clandestino y los adeptos no hablan de él. No hay palabras decentes para nombrarlo, pero se entiende que todas las palabras lo nombran o mejor dicho, que inevitablemente lo aluden. El secreto, al principio, los pareció baladí, penoso, vulgar e increíble. No se avenían a admitir que sus padres se habían rebajado a tales manejos. Alguien no ha vacilado en afirmar que ya es instintivo.

Jorge Luis Borges¹

“Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirla toda, no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible: faltan las palabras. Precisamente por este imposible, la verdad aspira a lo real”²: así comienza Lacan su aparición en la televisión. Es la única ocasión que tiene para dirigirse a una cantidad enorme de telespectadores y no hace ninguna concesión al público. Rehusando toda vulgarización del psicoanálisis cifra su mensaje hasta hacerlo incomprensible. ¿El psicoanálisis es elitista, incomprensible, sectario? La conclusión del público puede ser ésta o muchas otras. Más allá de disimular lo revulsivo del mensaje analítico, Lacan grita espasmódicamente y tranquilo a la vez toda suerte de frases yuxtapuestas donde cada una apunta a un sentido. Alimenta sin miedo el rechazo de los enemigos del psicoanálisis y lejos de todo intento de explicitación, de facilitación, Lacan utiliza el estilo de la cosa misma, el discurso caótico del inconsciente. La organización desarreglada de las ideas recuerda la sobre determinación del sostén significante, la lógica de caucho con la que da cuerpo a su doctrina.

En Lacan, y por su particular estilo para hablar y escribir del psicoanálisis, el lector puede tener la sensación de que siempre hay gato encerrado. Así es su particular uso de los tropos, de los juegos de palabras, de los efectos homofónicos y de las inercias de sentido. Da la sensación, como leí en *El libro negro*³, de que Lacan intenta explicarnos las leyes de funcionamiento del inconsciente utilizando éstas mismas para su explicación, así cuando el lector consigue comprender a Lacan, sin darse ni cuenta, ya está listo para leer el inconsciente. Digamos que el efecto es el mismo que al final del propio análisis, cuando el bien-decir consiste en un adecuado decirse, un decir sobre la naturaleza del goce propio y las fórmulas del mismo. De igual forma cuando conseguimos bien-leer a Lacan, estamos listos para el descifrado de las formaciones del inconsciente, ya que ésta es a veces la deformación que introduce en sus fórmulas. Las convierte en una suerte de formaciones del inconsciente, no aptas para idiotas. Ninguna función de desconocimiento que se precie permitirá el acceso al lenguaje lacaniano, para ello es precisa una buena motorización, ya sea la angustia, el trabajo analítico o alguna otra propedéutica.

Este primer párrafo con el que Lacan comienza pone sobre la mesa de un golpe el eterno afán de la gnoseología. “La epistemología es la disciplina filosófica que estudia los principios materiales del conocimiento humano. Los problemas epistemológicos clásicos son la posibilidad del conocimiento, su origen o fundamento, su esencia o trascendencia, y el criterio de verdad”⁴.

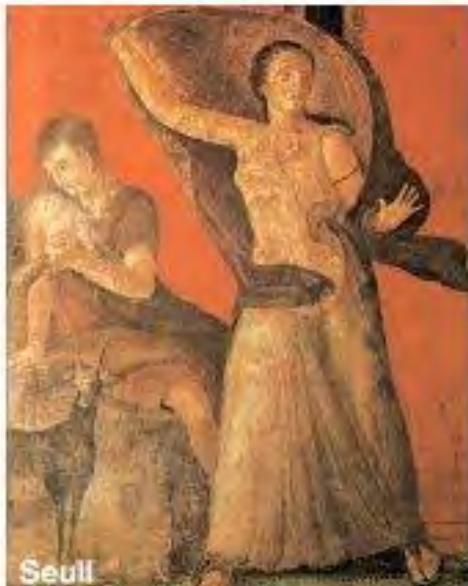
1 Borges Jorge Luis. *La secta del fénix, Ficciones*, Barcelona, Emecé editores, 1989.

2 Lacan Jacques. *Psicoanálisis radiofonía & televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 83.

3 Meyer Catherine. *Le livre noir de la psychanalyse*. Paris, Éditions des Arènes, 2005.

4 "Epistemología", *Enciclopedia Microsoft® Encarta® 99*. VOX - Diccionario General de la Lengua Española, © 1997 Bibliografía, S.A., Barcelona.

En estas tres líneas primeras encontramos ya muchas preguntas abiertas. La verdad en su intento de decirse fracasa por la misma imposibilidad del lenguaje, es la heterogeneidad del instrumento lo que le impide conseguir su objetivo. La aspiración a lo real es el anhelo de la verdad, pero cómo formularlo con lo simbólico, con el lenguaje. Ahí late la esencia del psicoanálisis.



Tenemos entonces tres elementos, la verdad como anhelo, el lenguaje como medio y lo real como objeto.

En otro pasaje Lacan dice: “*Yo la verdad hablo*”.

¿Cuál es la máxima aspiración de la epistemología del analizante? Decir la verdad de lo real de su goce por medio del lenguaje. Como vemos en esta última fórmula Lacan introduce al Otro al desdoblar al sujeto de la enunciación del sujeto del enunciado y proponer la verdad como inherente al humano uso del código. Sólo con la presencia elíptica de una alteridad es posible sostener esta proposición. Si el lenguaje en su ejercicio por el hablante contiene la verdad en sí, aunque el sujeto no es consciente, entonces la verdad habita otra escena, aunque viaja disfrazada por entre las palabras que se afanan en significar.

Con respecto a la búsqueda de la filosofía, convendremos que su anhelo de objetividad gnoseológica está, a partir de Lacan, afectado de cierta ingenuidad. ¿Cómo interrogarse por el conocimiento más allá del sujeto cognosciente? Para responder a esta pregunta utilizaré una referencia insistente en la obra de Lacan, el diálogo platónico llamado como el filósofo presocrático de Elea “Parménides”.

En el psicoanálisis solo hay un amo que establece los límites del trabajo analítico a partir del cual se organiza la acción. Este amo es la clínica, es decir lo real en juego en el caso por caso. Es por esto que si desde el psicoanálisis nos preguntamos por la verdad, no puede ser más que una, la verdad individual.

En el capítulo cuarto Lacan nos habla del fastidio (*ennui*), palabra que al jugar con las letras nos da Uniano (*Unien*), con que designa la identificación del Otro al uno⁵.

Para guiarnos mejor tomaremos otra referencia de Lacan en Televisión: “...a la vertiente del sentido que en la palabra nos fascina –mediante lo cual el ser hace pantalla a esta palabra, este ser del cual Parménides imagina el pensamiento–, nos recuerda que a la vertiente del sentido, concluyo, el estudio del lenguaje opone la vertiente del signo⁶”.

Siguiendo la pista de la “verdad” llegué al poema del mismo Parménides. Alegóricamente nos habla de la verdad. Nos dice el filósofo “Y lo mismo es pensar y aquello por lo cual es el pensamiento. Pues sin el ser, en el cual ha sido dicho, no encontrarás el pensar”⁷. Estamos en el siglo V a. de C y ya tenemos la indicación de la coexistencia necesaria del pensamiento y el lenguaje. Pero no solo esto, Parménides hace equivaler al pensamiento con el ser y con la realidad, diciendo que la realidad es continua con lo uno, y el pensamiento es uno y lo mismo que esta realidad, pues sólo existe lo uno, que es a un tiempo lo ente. El paso que da Parménides, como nos recuerda Lacan, no solo es decir que ello es Real, sino que el único factor común de toda sustancia de la cual se tratará, es que es decible. De aquí al “pienso luego existo” cartesiano, sólo hay un pequeño salto. La diferencia en este caso es que en Parménides el objeto del pensamiento es la misma realidad, la realidad la hace el pensamiento y el pensamiento es continuo con esta realidad. En Descartes, la certeza no es de la realidad, sino del sujeto; el sujeto gracias a su ejercicio de cogitación obtiene la sola certeza de su existencia, le sirve como garantía de su existencia dubitativa, pero carente de toda predicación, es un puro soy, sin S1, sin nada que venga del Otro.

Dejamos a Parménides en Elea, para reencontrarlo ahora un siglo después en Atenas. Engendrado por la pluma de Platón, asistimos a la aventura lógica que se da entre él, Zenón su discípulo, el joven Sócrates y el jovencísimo Aristóteles. En este diálogo que lleva su nombre “Parménides”, Platón analiza el problema de “lo uno” y “lo múltiple”. Unidad y multiplicidad se excluyen recíprocamente. La imposibilidad de la explicación de la multiplicidad desaparece con la introducción de la forma como unidad que da razón de cada conjunto de múltiples. En este entrenamiento lógico al que someten al viejo Parménides, se trata de llevar hasta las últimas consecuencias las posibilidades lógicas del lenguaje, en una dialéctica infatigable que apura los sentidos posibles de las nueve hipótesis: 1) si lo Uno es uno; 2) si lo Uno es; 3) si lo Uno es y no es; 4) si lo Uno es, qué serán los otros; 5) si lo Uno es, qué serán negativamente los otros; 6) si lo Uno no es, cuáles serán las consecuencias para él; 7) si lo Uno no es, no hay ninguna determinación; 8) si lo Uno no es, qué serán los otros; 9) si lo Uno no es, qué negaciones se desprenden para los otros.

Lacan nos dice en televisión “¿Qué puedo saber? Respuesta: nada que no tenga la estructura del lenguaje en todo caso, de donde resulta que es cuestión de lógica hasta dónde iría yo en ese límite”⁸.

5 Lacan Jacques. *Psicoanálisis radiofonía & televisión*, op. cit., p. 106.

6 Ibid., p. 91.

7 Kirk. G.S., Raven. J.E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1999, p. 375.

8 Ibid., p. 536.

Según esto los antiguos lógicos no estaban del todo descaminados. Se preguntan entonces por el ser, por lo uno, por los otros. En un esfuerzo que toma como límite la lógica, exactamente como dice Lacan. A partir de la proposición de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, donde además de la dimensión lingüística está la dimensión lógica, este entrenamiento lógico sobre el ser y lo uno apunta directamente a la estructura del inconsciente. Para ilustrarlo tomaremos las tres primeras hipótesis.

Si lo Uno es uno. En este juicio de atribución, tras seguir el desarrollo lógico, se concluye que lo Uno no participa de ningún modo en el ser. La disyunción entre lo Uno y el ser es tal, que no permite que participe de ninguna esencia. Lo Uno entonces no es.

Si lo Uno es. Tenemos ahora un juicio de existencia. Con esta segunda hipótesis lo Uno se torna susceptible de todos los predicados. Lo Uno así es, será, se hizo, se hace y se hará. Según la lógica del texto.

Si lo Uno es y no es. Con esta tercera hipótesis se completa la tríada fundamental de los neoplatónicos, con inversión y continuidad. Lo Uno es, lo Uno no es, lo Uno es y no es. Los neoplatónicos decidieron que lo Uno que es representa al ser, lo Uno que no es representa lo inefable y a la tercera le corresponde lo Uno.

Para llegar a nuestro álgebra, Miller propone para lo Uno que no es, el sujeto tachado, es decir la alienación. Para la segunda hipótesis donde participan lo Uno y el ser situamos el S1. Para la tercera hipótesis que abre el espacio a los otros, pues son nombrados por fuera de lo Uno, tenemos el S2.

Es difícil saber hasta qué punto Platón intuía algo de esto en este ejercicio de Lógica. Con mi nula capacidad para la exégesis de textos griegos poco puedo decir de ello. No así los pensadores de lo uno, como se los llama a los Neoplatónicos, quienes encontraron, siete siglos después de Platón, el punto de partida de su inspiración en la primera hipótesis del Parménides sobre lo Uno.

Proclo, por ejemplo, encontraba que este diálogo en sí era un libro de teología más que un ejercicio de lógica. Algo está en juego, algo que esa red de hipótesis circunscribe, algo eminentemente que Proclo llama Dios⁹.

¿Qué otra cosa podría ser? allá donde las palabras no alcanzan, en el origen del origen, donde el principio y el fin se consumen entre sí en su encuentro, donde la verdad misma tiene su morada. Más allá del lenguaje, de la lógica y del sentido, en el corazón mismo de lo inefable, no podemos encontrar otra cosa que al buen Dios, el Otro, lo Real.

Para terminar, en nuestra invocación compulsiva del Otro, unas palabras de Lacan sobre el significante unario:

El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él. Sólo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir¹⁰.

9 Miller Jacques-Alain. *Los signos del goce*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 51.

10 Lacan Jacques. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 284.

BIBLIOGRAFÍA:

- Kirk. G.S, Raven. J.E, Schofield. M. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1999.
- Martínez Marzoa Felipe. *Historia de la filosofía*, Madrid, Istmo, 2000.
- Platón. *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000.
- Lacan Jacques. *Psicoanálisis radiofonía & televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Lacan Jacques. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Miller Jacques-Alain. *Los signos del goce*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Decir Verdad: Transgresión y Libertad

Santiago DIAZ

Universidad Nacional de Mar del Plata

Recibido: 24/09/2008
Aprobado: 15/12/2008

Resumen

En el marco de la filosofía Foucaultiana-Deleuziana, el presente trabajo pretende brindar líneas interpretativas sobre la figura del Diógenes de Sínope a partir de su práctica *parresiástica* y acciones sediciosas, entendidas como una instalación en una topología autárquica, mediada por una instancia de necesaria transgresión que permite la instauración en el *Afuera*, una libertad que implica un *ethos* filosófico.

Palabras clave: *Askesis, Parrhesia, Pliegue, Verdad, Libertad, Límite, Afuera.*

Abstract

According Foucault-Deleuze's philosophy this article pretends to give interpretative lineaments about Diógenes de Sínope's figure from *parrhesiasta* practises and seditous actions known as an instalation in a autocratic topology, understood by an instante of necesary transgression that permiteds the establishment in the *Outside*, as a kind of freedom that implies an philosophical *ethos*.

Keywords: Askesis, Parrhesia, Fold, Truth, Freedom, Limit, Outside.

I. Transgresión

La experiencia límite, que sustraе el sujeto a sí mismo
Foucault

Toda acción moral se inscribe en tres dimensiones, un código al cual se refiere, una conducta que relaciona a uno mismo con el código, y una determinada relación de uno consigo mismo. El código establece los límites, la conducta los evidencia y el sujeto se regocija en saber dónde cómodamente están sus fronteras.

La transgresión se juega en la esencial movilidad del sujeto a la afirmación de los límites¹. El intento permanente de la transgresión de llevar al límite los límites es su inmanencia primordial. Nada de negativo en este movimiento. La transgresión no rompe los límites², sino que es el viable lazo que se traza entre la afirmación misma de los límites y el afuera. La aseveración de la presencia del límite es una instancia positiva que permite redefinir al sujeto.

La transgresión es un movimiento que instala la ilimitada experiencia del límite. Su infinitud incesante permea la subjetividad a partir de la porosidad del límite, abriendo la existencia del sujeto a una experiencia del límite que lo desvanece en cuanto sujeto fundante. Lo restituye y lo actualiza incorporando la doblez del límite. Se pliega sobre su propio borde.

El sujeto que transgrede, enmudece. No hay un soporte primero donde apoyar las palabras. La muerte de lo limitado como límite del límite ha abierto la posibilidad de desnudar la experiencia del límite³. Un *eterno retorno* de plegamientos ilimitados sobre el límite.

El desborde de la transgresión reterritorializa al sujeto en el espacio de afirmación constante. La apertura del gesto transgresor implosiona cualitativamente al sujeto, lo desterritorializa, lo despierta, y lo reinstala en una composición inmanente de sí. “El atravesamiento de una línea de fuga lo incluye al hombre en una trama diferente que le posibilita una producción de subjetividad de mayor apertura y procesualidad”⁴.

1 Foucault, Michel: “Prefacio a la Transgresión”. *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós, 1996. Pág. 127.

2 Castro, Edgardo: *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal-Universidad Nacional de Quilmas, 2004. Pág. 339.

3 Ibid, pág. 339.

4 Zambini, A.: *El deseo nómada*. Bs. As. Lugar editorial. Pág. 86.

La experiencia del límite, el erotismo de Bataille, el lenguaje de Blanchot, desvanecen al sujeto cartesiano, ambos alcanzan el vacío esencial de estar en el límite. El silencio obsceno que pone al desnudo al límite y al sujeto⁵. Un silencio que disuelve toda comunicación, toda palabra y que profana al Yo.

La experiencia del límite, expresión última del lenguaje, impone un reconocimiento implosivo de nosotros mismos como límite. Un espacio silencioso de autoafirmación, en máxima intensidad. “[...] mora así en el límite de este vacío, hablando [silenciosamente] de sí mismo [...]”⁶ “[...] ese habla invisible[...]”⁷.

El lenguaje silente encuentra una transgresión insistente, desubjetivante que permite abrir el camino a una territorialidad menor, *el afuera*. La ausencia del sujeto fundante, producto de la sabiduría occidental, despliega la primera significancia ética en el planteo foucaultiano: *la relación con uno mismo*.

Es a partir de la instalación en *el afuera*, como el lenguaje estalla sobre sí mismo y desnuda al sujeto. Lo pone en evidencia de sí mismo. La transgresión es el movimiento de pliegue y repliegue que despierta el Sí-Mismo. La transgresión es la actitud que habilita la libertad.

II. El Afuera

La transgresión nos traslada a un ámbito diferente, un espacio de conexión entre lo interno y lo externo. A partir de la transgresión, la interioridad y la exterioridad se desplazan indistintamente por un entramado de fuerzas que se tensionan constantemente. La transgresión no habla de ir más allá de los límites sino de poner de manifiesto la presencia de un *Afuera* que tensiona con un *Adentro*, es la articulación tensionada de relaciones de saber y poder como posibilidad de subjetivación y de libertad⁸.

El inicial planteo arqueológico de “*Las palabras y las cosas*” piensa lo finito desde la finitud misma. Existe una emergencia inmediata de la finitud del hombre expresada en tres dimensiones: la vida, el trabajo y el lenguaje. En la positividad del saber se descubre la finitud⁹, una finitud que integra al sujeto, lo individualiza y lo posiciona en un terreno contingente, lo vuelca a su interioridad.

“¿Existe un adentro que sería más profundo que todo mundo interior, de la misma manera que el afuera es más lejano que todo mundo exterior?”¹⁰. La experiencia de *el afuera* traslada el eje al borde mismo del límite. Extrema las condiciones de la interioridad sobrepasando el límite, pero no gestando un *topos* alterno sino realizando un pliegue. En la experiencia de *el afuera* se piensa la finitud no desde la infinitud, ni tampoco desde la finitud, sino desde una instancia ulterior que circula constantemente. *El afuera* es el límite plegado que nos reterritorializa en un continuo devenir que se traslada desde la interioridad del adentro a la interioridad del *afuera*. El límite se moviliza, cambia y varía permanentemente. La experiencia del *afuera* es un movimiento “[...] de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro [...] el adentro del afuera [...]”¹¹.

5 Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*. Barcelona, Anagrama. 1985. pp. 9 y 62.

6 Foucault, Michel, “Prefacio a la Transgresión”. *De lenguaje y literatura*, op. cit. p. 139.

7 Foucault, Michel, “El lenguaje al infinito”. *De lenguaje y literatura*, op. cit. p. 148.

8 Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*, op. cit. p. 340.

9 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI. 1969, p. 306. En p. 309, agrega: “[...] el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma [...].”

10 Deleuze, Gilles, *Foucault*. Barcelona, Paidós. 1987. p. 128.

11 Ibid, pág. 128.



Salvador Dalí, “La metamorfosis de Narciso”, 1937 (2)

El eterno retorno del límite, junto con la fuerza para Nietzsche, el deseo para Sade y la transgresión para Bataille, son el vacío primordial, el silencio centellante, *el silencio huidizo del grito innumerable*¹². Son la experiencia pura y más desnuda del *afuera*¹³. Así, en la presencia, hablando en términos antropológicos, de lo Mismo y lo Otro en una cíclica territorialización moébica, se abre el sujeto a la experiencia irremediable del fluir entre el *afuera* de la interioridad y el adentro de la exterioridad. El flujo del “entre” que disipa toda adherencia, todo estancamiento, toda cimentación y que descubre el movimiento más íntimo de la libertad.

III. Diógenes: el perro transgresor

La constante reinstalación en la intraespacialidad fluida que vincula al sujeto con sus límites y lo pliega sobre sí mismo es donde la libertad emerge. El sujeto propio de esta práctica es el sujeto que mediando un trabajo interior se sincera y se abre a los límites (plegamiento de la exterioridad).

12 Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*. Monte Avila, 2002. p. 47.

13 Foucault, Michel, *El pensamiento del Afuera*. Valencia Pre-textos. 1993. p. 33.

Un sujeto de verdad que en la libertad fluye en el “entre” de los *topoi* integrados. La práctica de la libertad contiene un trabajo ético indispensable para ser maestro de verdad, un trabajo sobre sí mismo entre la vida y la verdad. La *askesis* es lo que une de manera constante *bios* y *logos*. Así, la propia vida es una conformación ética, política y estética que al instalarse en la libertad y la verdad constituirá una *alethós bios* (vida verdadera).

Diógenes de Sinope constituye un pliegue del *afuera*, una subjetividad comprometida con lo que dice y hace, en tanto que habita el interior del *afuera*. Su práctica es la *Parrhesía*: la franqueza, el decir verdad, el decir libremente verdad.



Jean-León Gérôme, “Diógenes”, 1860 (3)

El decir-verdad es una práctica ética-política-estética en cuanto que implica un trabajo sobre sí mismo que hará de la vida una obra de arte (*tejné tou biou*) y que posibilitará una plasmación política. La *parrhesía* es un procedimiento técnico de calidad moral para la constitución de la soberanía de sí a partir de la enunciación del discurso verdadero. En Diógenes este discurso libre y verdadero es de muy alta estima: “preguntado que es lo mejor en los hombres, respondió: la libertad en el decir”¹⁴.

14 Diógenes Laercio: *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. Tomo II. Madrid, Orbis. 198, p. 28.

La *parrhesia* es una práctica agonística donde se pone a prueba constantemente la tensión de fuerzas del *adentro* y el *afuera*. Se hilvanan permanentemente la verdad y la vida por medio de un *ethos* estético-filosófico, que establece una transparencia entre el acto y el discurso. Una verdad entendida como *composibilidad* recíprocamente inmediata en lo dicho y lo hecho.

En el ámbito político, la parresía es el derecho del ciudadano ateniense de decir y ser aceptado en lo dicho. Un derecho que iguala discursos entre los pares. Su condición social de libertad le posibilita dicho registro discursivo. El giro socrático a la parresía política genera un primer plegamiento en el juego parresiástico. Sócrates entiende la parresía política desde no solo la vinculación del *nomos* con el *logos*, sino también con *Bios*. La práctica parresiástica socrática es la elección de un modo de vida que permite la soberanía de sí mismo a partir de una *askesis* particular: la *Enkrateia*. Sócrates llama a depositar el *Bios* en el *logos*, lo personal en lo social, en tanto que constituya una armoniosa relación interna. Así como la parresía política vinculaba *aletheia* y *nomos* en una práctica dirigida al *demos*, Sócrates relaciona la verdad con la vida en una práctica ético-estética de conformación de la subjetividad a partir del dominio de sí. Sócrates no olvida *cincelar su propia estatua*¹⁵. Pero hay rastros de parresía política todavía en Sócrates, si bien su eje se traslada a la vida, lo político sigue explícitamente expuesto, el *nomos* se mantiene en el parresiasta socrático.

Hay un segundo plegamiento en el movimiento cínico. El giro parresiástico cínico extrema la socrática propuesta. Se sabe que el parresiasta está en situación de peligro y que este implica cierto coraje para decir verdad. Hablar con libertad, en su máximo y álgido esplendor, implica tan solo una única sujeción, implica estar en una territorialidad alterna al espacio del *nomos* y el *demos*. La vida pública es el territorio de acción de la parresía cínica. Su función primordial es decir verdad de sí mismo. No ya en términos políticos, puesto que los cínicos se distancian del *nomos*, sino en términos ético-estéticos. La parresía cínica no tuvo carácter institucional¹⁶, su coraje y su arriesgada práctica se plasma en el *topos* del peregrino, del andariego, del sabio.

Tres son las prácticas parresiásticas que Foucault enfatiza de los cínicos: en primer lugar, un estilo de sermón que se populariza, que se vuelca a la multitud. “la verdad debe ser dicha [...] a todo el mundo”¹⁷. Es una predica crítica de las instituciones sociales que imposibilitan una vida natural y libre. Los discursos populares cínicos enfatizan la libertad del naturalismo y la independencia de la autarquía (*eleuthería – autarkeia*). “[...]si el comer no es absurdo alguno, tampoco lo será comer en el foro[...]"¹⁸, “[...]nada prefería a la libertad[...]"¹⁹. En segundo lugar, un comportamiento escandaloso, subversivo²⁰. El ataque directo de estas prácticas *reveladoras* se concentra en el cuestionamiento de los códigos morales y de decencia, las prácticas morales instituidas coaccionan la libertad. Poner en evidencia que la jerarquía no es signo de libertad sino de esclavitud²¹, que las

15 “No dejes de tallar tu propia estatua”, Plotino, *Enéadas* I, 6,9,7. citado en Onfray, Michel: *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Bs. As. Paidós. 2007. p. 23.

16 Santos, Felisa, “El riesgo de pensar”. En Abraham, Tomás: *El último Foucault*. Bs. As. Sudamericana. 2003, p. 65

17 Foucault, Michel, “Coraje y Verdad”. En Abraham, Tomás.: *El último Foucault*. op. cit. p. 350.

18 Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. op. cit., p. 28.

19 Ibid. pág. 28.

20 Terminología utilizada por Onfray en la obra citada, Pág. 114. “[...]jestas técnicas llegan a ser estrategias subversivas que desalientan las veleidades de un falsa aristocratización[...]"

21 Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, op. cit. p. 18 “[...] estando tomado sol en el Cranión, se le acercó Alejandro y le dijo: ‘pídeme lo que quieras’ a lo que respondió: ‘pues no me hagas sombra’.

condecoraciones adornan falsas virtudes en los juegos y que la verdadera victoria está en el terreno moral²², que lo natural no es absurdo, que puede por tanto ser incluida en las prácticas públicas²³, constituyeron las prácticas subversivas que ponían en todo la verdad como primer estandarte. Por último, el tercer elemento parresiástico es el “*Dialogo provocativo*”, un recurso peligroso que implica el coraje de decir verdad ante un superior. El dialogo cínico bordea los límites extremos del insulto²⁴, frontera infranqueable, que necesita ser puesta en evidencia para reconstruir el orgullo jerárquico del interlocutor. Diógenes, en un acto de transgresión, elimina toda distancia social promoviendo una inversión topológica de los puestos de poder²⁵. En su constante juego de palabras, irrumpie con su firme libertad en el límite del pacto parresiástico y desviste de todo orgullo al interlocutor. El discurso de Diógenes es “[...] un discurso [...] que constituye su propio espacio como el afuera hacia el que habla y fuera del que habla. Como palabra del afuera, acogiendo en sus palabras el afuera al que se dirige, este discurso se abrirá como un comentario: repetición de aquello que murmura incesantemente [...]”²⁶.

Acto transgresor por excelencia, hablar con plena libertad y consistencia desde el *afuera* mismo, desde el límite y hacia el límite. Acto subversivo que traslada al extremo toda social instancia. Acto pedagógico integrador, que dilata la élite y enseña en la multitud. Las prácticas parresiásticas cínicas constituyen la expresión de una subjetividad como plegamiento del *afuera* que vincula la plena libertad y la vida verdadera. Con su ejercicio soberano de sí mismo, el cínico, pliega el *afuera*, lo internaliza y lo repliega sobre sí mismo. Tensiona las fuerzas constituyendo un sí mismo del *afuera* y un *afuera* como *adentro* coextensivo²⁷ transgrediendo no solo el *nomos* del *demos* en una reinstalación permanente del *afuera*, sino extremando los límites hasta el vacío silencioso, incesante... *el irrebasable espacio de la verdad y la libertad*.

22 Esta referencia, citada por Foucault, aparece en Dion de Prusa, IX, “Diógenes o Discurso istmítico” 10-13, *Discursos*, I-XI. Madrid, Gredos. 1988. pp. 428-429

23 Diógenes Laercio: *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. Op. Cit. Pp.. 20 y 28 “solía hacer todas las cosas en público, tanto las de Ceres cuanto las de Venus”.

24 Foucault, Michel: “Coraje y Verdad”. En Abraham, Tomás.: *El último Foucault*. op. cit. p. 356.

25 Ibid. p. 355. “[...] Diógenes aparece aquí como maestro de verdad [...] y Alejandro es inferior a él y sabe de su inferioridad [...]”, citando un discurso de Dion de Prusa: op. cit., p. 254.

26 Foucault, Michel, *El pensamiento del Afuera*, op. cit., p. 33.

27 Deleuze, Giles, op. cit., p. 148.

BIBLIOGRAFÍA:

- Baudrillard, Jean: *Las estrategias fatales*. Barcelona. Anagrama. 1985
- Blanchot, Maurice: *La escritura del desastre*. Monte Avila, 2002
- Castro, Edgardo: *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal-Universidad Nacional de Quilmas, 2004
- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Barcelona, Paidós. 1987
- Diógenes Laericio: *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. Tomo II. Madrid, Orbis. 1985
- Foucault, Michel: *De lenguaje y literatura*. Barcelona, Paidós, 1996.
- “Coraje y Verdad”. En Abraham, Tomás.: *El último Foucault*. Bs. As. Sudamericana. 2003
- El pensamiento del Afuera*. Valencia Pre-textos. 1993
- Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI. 1969
- Onfray, Michel.: *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Bs. As. Paidos. 2007
- Santos, Felisa: “*El riesgo de pensar*”. En Abraham, Tomás.: *El último Foucault*. Bs. As. Sudamericana. 2003.
- Zambrini, A.: *El deseo nómade*. Bs. As. Lugar editorial.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Notas en torno a la *Ética* de Spinoza

Jorge POLO BLANCO

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/11/2008
Aprobado: 20/12/2008

Resumen

En este trabajo pretendemos mostrar algunos de los rasgos más sobresalientes de la *Ética* de Spinoza, rasgos que, en alguna medida, anticiparon muchos de los motivos filosóficos esbozados ulteriormente por Feuerbach, Nietzsche o la “filosofía de la sospecha”. En ese sentido hemos de calibrar la importancia y la fecundidad de la obra spinozista.

Palabras clave: panteísmo, antropomorfismo, determinismo, ética de la alegría.

Abstracts

This paper attempts to show some of the most outstanding traits of Spinoza's *Ethics*, traits which, to some extent, anticipate many of the philosophical arguments outlined later by Feuerbach, Nietzsche and the “philosophy of suspicion”. The importance and fertility of Spinoza's work should be calibrated in this sense.

Keywords: pantheism, anthropomorphism, determinism, ethics of joy.

1. El Dios sin rostro

La *Ética* de Spinoza alberga dentro de sí dos líneas de fuerza. En efecto, una de ellas se desarrolla con la pulcritud marmórea del *more geométrico*; pero hay asimismo otra línea que, por así decir, fluye por debajo de un modo más hirviente, más poético, más hiperbólico y apasionado. Esto lo expresó muy bien Deleuze: “La *Ética* es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución, más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación”¹. Veamos, pues, algunos de esos furores.

El Dios de Spinoza no es, ni mucho menos, el Dios voluntarista y caprichoso de un Guillermo de Ockham. “Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran –o sea, que no sean producidas por él– aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijesen que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos [...]”². Se trata, en verdad, de un Dios “despojado”, un Dios al que no se puede adscribir ni absoluta voluntad libre ni entendimiento: “ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios”³.

Dios es expresión absolutamente necesaria de todo lo que hay, todo dimana de él con absoluta necesidad. Todo es en Dios y expresión de Dios, Dios es en todo: “que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente”⁴. Aquí se muestra de una manera muy nítida qué es lo que hace el panteísmo spinozista con el viejo Dios. Cuan lejos queda ese Dios trascendente alejado en un más allá del mundo y de la naturaleza, cuan lejos ese Dios con personalidad y libre voluntad, cuan lejos ese Dios del Viejo Testamento colérico e iracundo, ese Dios que se comunica con los hombres, que manda plagas, inundaciones, ese Dios actuante que cometió la locura de crear un mundo sacándolo de sí. Y cuan lejos, también, ese Dios amoroso que manda mesías al mundo, qué alejado de toda Encarnación en un rostro humano: el *todo* no puede ser crucificado con unos clavos. Cuan lejos del Dios de los Libros. Ya sólo queda un Dios sin voluntad, sin entendimiento, sin bondad, sin amor, sólo un Dios que es la expresión de todo, que es la necesaria, eterna y muda expresión en el todo. Un Dios que linda con la nada inefable.

1 Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001, p.40.

2 Spinoza, B., *Ética*, Madrid, Alianza, 2002, p.69

3 *Ídem*.

4 *Ibid.*, p.95

2. El azote de los antropomorfismos.

Spinoza arremete contra toda concepción teleológica de la naturaleza. En efecto, es inconcebible creer que la naturaleza alberga o persigue fines, y menos aún que toda ella ha sido creada para disposición de los hombres. “Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto”⁵. En ese sentido, los hombres quedan despojados de toda centralidad, pues Dios no es una suprema persona providente que tiene su ojo puesto en ellos para vigilarlos y cuidarlos. Sólo una superstición antropomórfica es capaz de concebir dioses atentos a la peripécia humana, dioses capaces de enojarse con los hombres, dioses que envían castigos, dioses contentos cuando se les rinde pleitesía y son glorificados⁶. Rezos y liturgias, sacrificios y oraciones, todo la escenografía externa de la ritualidad religiosa parece quedar convertida, desde la óptica spinozista, en superflua bagatela supersticiosa, en burda y pueril proyección infantil. “Por ello entendemos claramente cuánto se alejan de una verdadera estimación de la virtud aquellos que esperan de Dios una gran recompensa en pago a su virtud y sus buenas acciones, como si se tratase de de recompensar una estrecha servidumbre [...]”⁷. No hay gracia divina que esperar.

Dios no es el Juez, no otorga prebendas, no requiere sacrificios, no precisa idolatría. “Os ruego consideréis en qué ha parado el asunto. En medio de tantas ventajas naturales no han podido dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; entonces han afirmado que ello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los hombres les inferían o a causa de los errores cometidos en el culto”⁸. Ese terrible antropomorfismo capaz de atribuir estados de humor a los dioses es el mismo que nos mostraría Feuerbach tiempo después⁹. Para Feuerbach, bien es sabido, la antropología es el secreto de la religión. El hombre, al adorar a Dios, se está adorando en realidad a sí mismo. El hombre proyecta en un dios imaginario su propia esencia humana alienada. “La religión anterior es idolatría para la posteridad: el hombre adoró su propia esencia”¹⁰. Evidentemente, la crítica contundente que Spinoza realiza a todos los antropomorfismos supersticiosos no son análogos a los de Feuerbach, pero Baruch también pone sobre el tapete esas ilusiones que no son sino fruto de una imaginación desbocada e ignorante.

⁵ *Ibid.*, p.96.

⁶ “[...] y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia”. *Ibid.*, p.98.

⁷ *Ibid.*, p.186.

⁸ *Ibid.*, p.98.

⁹ “Tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios; lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más; La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre [...] Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en cuanto expresado; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la declaración pública de sus secretos de amor”. Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2002. p.65.

¹⁰*Ibid.*, p.65.

Sin embargo, veamos el siguiente texto, perteneciente a la correspondencia de Spinoza, para ver cómo en cierto modo alberga cierta sintonía con la crítica feuerbachiana: “Pues como la teología suele representar, y no sin razón, a Dios como un hombre perfecto, en teología es coherente decir que Dios desea algo, que Dios se ofende con las obras de los impíos, mientras que se complace con las de los piadosos. En filosofía, en cambio, como vemos claramente que atribuir a Dios aquellos atributos que hacen al hombre perfecto es tan impropio como si atribuyéramos al hombre aquellos que hacen más perfecto a un elefante o a un asno, estos términos y otros por el estilo no tienen cabida aquí ni cabe emplearlos sin confundir al máximo nuestros conceptos. Por tanto, en términos filosóficos, no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable. Pues todos éstos son atributos humanos que no tienen cabida en Dios”¹¹. Dios no tiene ninguna de esas características que el vulgo proyecta sobre él, Dios es simple expresión infinita de todo lo que es; Dios es el devenir necesario de una naturaleza que no puede acontecer de una manera distinta a como lo hace porque es emanación necesaria de la eterna e infinita esencia divina.

No podemos calificar los rasgos de la naturaleza humana como vicios, imperfecciones o degeneraciones. Es completamente absurdo pensar que nuestra naturaleza alberga negatividad, que está falta de algo¹². No nos es permitido creer que algo podría ser mejor de lo que es; y por ello mismo no podemos creer en la perfectibilidad, así como no podemos vilipendiar, vituperar, ridiculizar o denigrar nuestra naturaleza, porque no podría ser ni mejor ni peor de lo que de hecho es, siendo ella misma expresión necesaria de la infinita sustancia divina.

Aquellos que consideran que el hombre es libre para determinarse a sí mismo, aquellos que creen que el hombre podría ser mejor que como de hecho es, no ven que todo en él es expresión necesaria de la naturaleza y “[a]tribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana”¹³. Resulta imposible no ver en estas palabras cierta anticipación de aquél vapuleo que tiempo después propinaría Nietzsche a los “mejoradores de la humanidad”, esos que predicaban la denigración corrupta de la naturaleza humana, esos que pregonaban valores contrarios a las tendencias inevitables de la naturaleza. “La Ética dibuja el retrato del *hombre del resentimiento*, para quien toda felicidad es una ofensa y que hace de la miseria o la impotencia su única pasión”¹⁴. Es así como Spinoza recrimina a todos aquellos que se afanan en desanimar a los hombres, acusándolos y denigrándolos. “Los que, por el contrario, son expertos en criticar a los hombres, reprobando sus vicios más bien que enseñándoles las virtudes, y quebrantando los ánimos en lugar de

11 Spinoza, B., *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p.211.

12 “Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella [...] Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia etc., se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares [...] y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”. Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p.192.

13 *Ibid.*, p.191.

14 Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op.cit., p. 36.

fortificarlos, se causan gran molestia a sí mismos y la causan a los demás”¹⁵. Animar es potenciar, perfeccionar, crecer, aumentar; desanimar es recrearse en la impotencia, propiciar el triste decaimiento, alentar el empequeñecimiento y la disminución retraída y melancólica.

Sólo un banal antropocentrismo puede creer que los acontecimientos de la naturaleza han de ser contemplados a la luz de lo que ellos significan para el hombre. Pero nada en el universo está hecho para el hombre, nada debe ser medido desde su posición; sólo la arrogante ignorancia cree, supersticiosamente, que la ordenación del mundo puede ser evaluada según sus parámetros, como si la naturaleza entera, incluido el hombre, no fuese expresión ineluctable de la infinita esencia divina. “[...] cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación”¹⁶. Llamamos fealdad, desorden, maldad, corrupción, imperfección a todo aquello que nuestra imaginación cree ser tal, pero tales nocións no designan nada positivo, no apuntan a nada que exista de suyo en la naturaleza, son simples afecciones que el hombre proyecta al resto de la naturaleza. Todo en la naturaleza es infinita expresión de Dios, necesaria emanación de la única substancia divina cuyo acontecer, lo juzgue el hombre supersticioso como bueno o como malo, como albergador de perfección o imperfección, transcurre con absoluta necesidad, indiferentemente a los fabulosos imaginarios humanos. Para el infinito no hay bien ni mal. En Dios no hay privación, ni potencia sin realizar, ni fines que colmar. La naturaleza, que es expresión inmanente de Dios, es una presencia infinita, incontenible, situada *más allá del bien y del mal*, los cuales no son, a la poste, más que pequeños antropomorfismos.

3. El enemigo de los idealistas.

De la misma manera que la libre voluntad no es un atributo que pueda predicarse de Dios, tampoco puede predicarse de los hombres, que sólo son, como todo lo demás, expresión de la infinita substancia divina. “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria”¹⁷. Somos, en definitiva, un mero momento en el despliegue necesario de la infinita naturaleza divina, simples momentos de su necesaria y eterna expresión. Los hombres dimanan de la sustancia divina como expresión de un todo que no puede ser de otra manera que como es. En ese sentido, nada brota de una libre espontaneidad originaria, no hay acciones creativas *ex nihilo*, pues “ninguna volición puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito”¹⁸. No somos la libertad que pensaba Descartes, nuestro pensamiento no es libre espontaneidad sustraída al despliegue necesario y determinado de todo lo que es, el despliegue necesario de la substancia divina. No hay ninguna fuente distinta a esa expresión de Dios, esa expresión del todo infinito. ¿Qué ocurre, pues, con la libertad? “[...] los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran”¹⁹. La sensación de libertad que acompaña nuestra acción es, pues, nada más que un espejismo imaginativo, un supersticioso error, una fantasmagoría.

15 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p.371.

16 *Ibid.*, p.103.

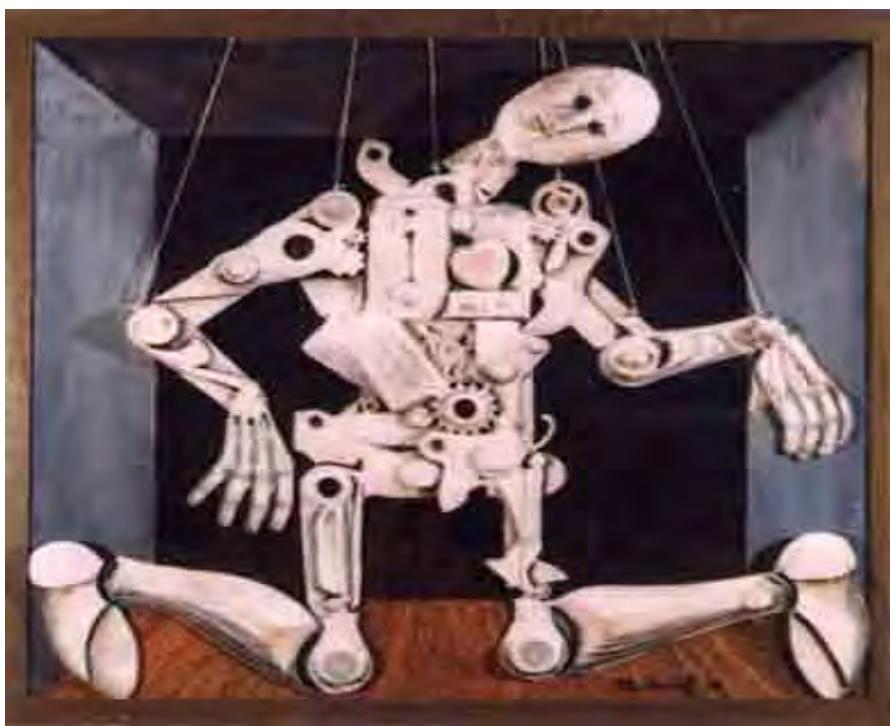
17 *Ibid.*, p.87.

18 *Ídem*.

19 *Ibid.*, p.97.

Los hombres, en efecto, son conscientes de sus apetitos, pero desconocen completamente las causas que, en última instancia, determinan esos apetitos de los que tenemos conciencia. Confunden el efecto con la causa. Y todo aquello que tiene la apariencia de ser fruto de una libre determinación está, en realidad, sometido a estricta y necesaria determinación causal. El alma humana no está eximida de ese entrelazamiento causal y necesario que es el despliegue y la expresión de la única y divina substancia. “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito”²⁰. Si una piedra sorprendida en plena caída en el vacío cobrara conciencia también creería que está cayendo por mor de una libre determinación, también creería que lo hace libremente, desconociendo la ley inexorable que la determina.

Nuestra conciencia, pues, no siempre conoce aquello que la determina irremisiblemente, y de ahí procede el error en el que incurre al creer que ella es fuente originaria. El hombre no es un imperio dentro de otro imperio, esto es, no es una fuente de libertad espontánea situada en el interior de un reino natural causalmente determinado²¹. El hombre no supone un régimen de excepción dentro del orden natural, sino que todo él forma parte de esa expresión de las inexorables leyes naturales que no son sino la expresión misma de Dios. El hombre no se determina así mismo libremente.



20 *Ibid.*, p.176.

21 “La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo”. *Ibid.*, p.191.

Algunos de esos que conciben al hombre como un imperio dentro de otro imperio son, sin duda, los idealistas. Unos idealistas que, en ese sentido, jugarían un papel antagónico con respecto a Spinoza en el panteón inmortal de la historia del pensamiento. Un Fichte auspiciando una conciencia absolutamente libre y originaria, una conciencia como fuente absoluta e incondicionada, no podría ser sino enemigo mortal de Spinoza.

Una conciencia que se cree a sí misma incondicionada y originaria no sufre sino un espejismo imaginativo. El hombre es, ante todo, deseo. “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”²². Pero esa afección aparece en él a través de una determinación causal inexorable, más allá de toda ficticia libertad imaginada, como ya hemos visto. “Como ya he dicho a menudo, los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo”²³. Las decisiones del alma no son sino los apetitos mismos, pero dichos apetitos surgen en el alma con absoluta necesidad, pues no son sino momentos de la infinita expresión divina. “Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos”²⁴. La libre conciencia es, sin duda, la gran ilusión.

4. Extraña felicidad.

Hay determinados pasajes de la ética spinozista en los que ciertamente resuenan viejas connotaciones estoicas, pues habla de “cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber: contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia de un triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos”²⁵. Cuando se tiene conciencia de la inevitable necesidad de las cosas, se aceptan más fácilmente. Hay, pues, un inequívoco eco de las enseñanzas estoicas, esa resignación ante la vida tal y como ésta se presenta, esa conformidad con uno mismo que no exige nada más, esa sabia aquiescencia con lo que necesariamente adviene.

Séneca, en sus *Cartas a Lucilio*, dice: “Si quieres suprimir el temor, suprime la esperanza”²⁶. La esperanza causa tristeza, pues nos hace concebir la idea de otra realidad que no tenemos, evidencia nuestra impotencia, y por ello nos causa dolor y sufrimiento. Es por ello que también Spinoza nos dice: “Los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí”²⁷. En efecto, cuando el alma se imagina su incapacidad, se entristece, se retrotrae melancólicamente. “Cuando el alma se imagina su impotencia, se entristece [...] Así pues, cuando decimos que el alma, al considerarse a sí misma, imagina su impotencia, no decimos sino que, al esforzarse el alma por imaginar algo que afirma su potencia de obrar, ese esfuerzo suyo resulta reprimido, o sea, que se entristece”²⁸. Es por ello que no debemos pretender algo que exceda nuestra naturaleza, no debemos rebelarnos contra aquello que se expresa en nuestra propia naturaleza, pues es expresión necesaria de

22 *Ibid.*, p.262.

23 *Ibid.*, p.285.

24 *Ibid.*, p.201.

25 *Ibid.*, p.186.

26 Extraído de Quesada, J., *Otra historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 2008, p.82.

27 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p.379.

28 *Ibid.*, p.252.

Dios. “[...] la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes naturales”²⁹. No hay una virtud que obtener saltándose nuestra propia naturaleza, pretendiendo ir más allá de ella. No es virtuoso el que reprime su propia naturaleza, el que la esquilma y fustiga.

Sabio es aquél que aprehende la necesidad de su propia naturaleza, aquél que se esfuerza únicamente en perseverar en su propio ser. “Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil–, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser”³⁰. La felicidad está en proseguir las leyes de nuestra propia naturaleza. “Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria”³¹, del mismo modo que en “la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena”³². El *conatus* spinozista nos dice, bien es sabido, que “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”³³. Por ello, el bien y el mal quedan, de algún modo, naturalizados³⁴.

Sabio es el que persevera en su propio ser, el que profundiza alegremente en su propia naturaleza. “El deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser. Un deseo que nace de la alegría es, pues, favorecido o aumentado por el efecto mismo de la alegría; en cambio, el que brota de la tristeza es disminuido o reprimido por el efecto mismo de la tristeza”³⁵. Se da, por así decir, un cierto efecto de retroalimentación entre aquello que propicia nuestra perseverancia en el ser y la alegría. Nos alegra, en efecto, aquello que prosigue la utilidad de nuestra propia naturaleza, y, a la inversa, la alegría propicia nuestro desarrollo natural. “Antes que Nietzsche, denuncia ya todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despreciamos la vida”³⁶. Un esfuerzo alegre por perseverar en el ser.

La virtud estriba, pues, en conformarse a la propia naturaleza. “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón”³⁷. Ahora bien, ya hemos ido apuntando qué quiere decir “vivir bajo la guía de la razón” para Spinoza: “Obrar según la razón no es otra cosa que hacer aquellas cosas que se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza, considerada por sí sola”³⁸. Y, acto seguido, añade: “Ahora bien, la tristeza es mala en la medida en que disminuye o reprime esa potencia de obrar”. Insistimos en este punto porque es imprescindible captar cómo las

29 *Ibid.*, p.289.

30 *Ibid.*, p.306.

31 *Ibid.*, p.316.

32 *Ídem*.

33 *Ibid.*, p.203.

34 “Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia”. *Ibid.*, p.328.

35 *Ibid.*, p.305.

36 Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op.cit., p.37.

37 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p.321.

38 *Ibid.*, p.351.

nociones de *bien* y de *mal* quedan naturalizadas, como ya habíamos apuntado, pues es bueno aquello que permite conservarme, aquello que me permite perseverar en el ser, aquello que promueve la propia necesidad de mi naturaleza³⁹.

Por lo tanto, el bien y el mal pierden su carácter de trascendentalidad, pues no son valores inmutables situados más allá de la naturaleza, pues no hay ningún *más allá*, sólo la inmanencia de la infinita sustancia divina identificada con la naturaleza⁴⁰. Se trata de expulsar y exorcizar todos aquellos espejismos supersticiones que inoculan melancolía y culpabilidad en el desarrollo potencia de la propia naturaleza. Bueno es aquello que galvaniza nuestra esencia natural, bueno es aquello que nos proporciona alegría, la alegría de ver potenciado nuestro ser. “Siendo buenas las cosas que ayudan a que las partes del cuerpo cumplan su función, y consistiendo la alegría en el hecho de que la potencia del hombre –en cuanto que ésta consta de alma y cuerpo– se ve favorecida o aumentada, son, entonces, buenas todas las cosas que proporcionan alegría”⁴¹. Dentro de estas coordenadas, la vida no que precisamente negada.

Sabido es que Schopenhauer se sitúa en una posición diametralmente opuesta a la de Spinoza. En efecto, para él la perseverancia en el ser no produce alegría, sino un inevitable dolor. Es por ello por lo que siempre resulta preferible el no-ser al ser⁴². Schopenhauer no ve en la perseverancia en el ser la feliz coincidencia con la substancia divina que se expresa inevitablemente en nosotros, sino que esa perseverancia sólo produce dolor y no conduce más que al padecimiento. De ahí su voluntad de nada. “Todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por tanto un dolor mientras no se ve satisfecho. Pero la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor”⁴³. Nunca hay estado de quietud, perseverar en la existencia es avanzar hacia el inútil sufrimiento, es caminar de dolor en dolor, por ello sería preferible hundirse en el no ser.

Ante esta terrible voluntad de nada, Spinoza tal vez podría contestar: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”⁴⁴. Es cierto, pues, que la ética spinozista es una ética de la alegría. “El regocijo no puede tener exceso, sino que es siempre bueno, y, por el contrario, la melancolía es siempre mala”⁴⁵. De nuevo hemos de decir que algunos pasajes de Spinoza

39 “Por «bien» entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por «mal», en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo. En efecto, hemos mostrado más arriba que nosotros no deseamos algo porque lo juzgemos bueno, sino que lo llamamos «bueno» porque lo deseamos, y, por consiguiente, llamamos «malo» lo que aborrecemos”. *Ibid.*, p.237.

40 “En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la «vida»; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentales vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y del mérito, del pecado y la redención”. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op.cit., p.37.

41 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p.378.

42 “El famoso monólogo de Hamlet no dice en sustancia más que lo siguiente: Es tan miserable nuestra condición que es preferible el no ser absoluto. Si el suicidio nos proporcionase este no ser absoluto, de modo que pudieramos elegir realmente entre *el ser* y *el no ser*, en toda la extensión de la frase, habría que recurrir infaliblemente a él, como el desenlace más enviable”. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, México, 1983, p.253.

43 *Ibid.*, p.243.

44 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p.359.

45 *Ibid.*, p.334.

son anticipadamente nietzscheanos. Aunque, obviamente, mejor habríamos de decir que Nietzsche pudiera ser en buena medida un buen spinozista; “La *Ética* es necesariamente una ética de la alegría”⁴⁶. Escuchemos estas palabras de la ética: “Pues la risa, como también la broma, es pura alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es de por sí buena. Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Ningún ser divino, ni nadie que no sea envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente [...] Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos [...]”⁴⁷. Como se ve, en esta ética no hay torva y macilenta tristeza, renuncia al mundo, desdén hacia la naturaleza. Por el contrario, hay en ella elementos de alegría, de risa, de deleite, hasta de sensualidad.

Bien es cierto, empero, que el conato spinozista siempre aparecerá a los ojos de Nietzsche como demasiado conservador. En efecto, la verdadera voluntad de poder siempre es una potenciación de la fuerza, una expansión del instinto, una pléthora de furor vital, un incremento, una proliferación exuberante, un crecimiento. “La vida, como la forma del ser conocida por nosotros, es, específicamente, una voluntad de acumular fuerza; todos los procesos de la vida tienen en este caso su palanca: nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y acumulado”⁴⁸. El conato de Spinoza no sería, pues, verdadera voluntad de poder, pues la mera perseverancia en el ser no cubre el tránsito hacia un pleno ensanchamiento de la potencia vital, no refuerza esa potencia, no se supera a sí misma. Pero, en cualquier caso, y aunque Spinoza nunca llegó a la excesiva exuberancia vital de Nietzsche, siempre nos dirá que “[e]l contento de sí mismo es, en realidad, lo más alto que podemos esperar”⁴⁹. Y, además, también nos advierte que “La humildad no es una virtud [...] La humildad es una tristeza, que brota de que el hombre considera su propia impotencia”⁵⁰. Esto último sí lo habría firmado el mismísimo Federico.

Libre es aquél que actúa según su naturaleza, aquél que no se resiste a lo inevitable, aquél que no padece, aquél que acepta. “En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos”⁵¹. Es por eso mismo que ese varón acepta su destino, lo ama, y “el varón de ánimo fuerte no odia a nadie, no se irrita con nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia”⁵². La virtud del verdadero sabio, la verdadera felicidad, radica en no apetecer sino lo que es necesario, en comprender y aceptar lo que es de suyo ineluctable, aprehender que Dios no tiene raíz perversa, que el todo es bueno en su infinita expresión divina. “El sabio considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento de ánimo”. Pero no hay “conciencia desgraciada” en el

46 Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op.cit., p.39.

47 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p.337.

48 Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2004, p.463.

49 Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p.344.

50 *Ibid.*, p.344

51 *Ibid.*, p.392

52 *Ibid.*, p.366

sabio, no se ve a sí mismo como una marioneta movida por fuerzas externas, terribles e incontrolables que lo enajenan, sino que sabe que Dios es lo que es él mismo, es la naturaleza de su íntimo ser en el que persevera.

Lo bueno y lo sabio es perseverar en el ser, abrirse al propio conato, residir en la propia inmanencia. Somos más libres cuanto más perseveramos en nuestra propia naturaleza, somos más felices cuanto más alegremente nos conformamos a la necesidad de la naturaleza divina que se expresa con total necesidad en todo.

Podríamos acabar como empezamos, esto es, con unas palabras del magnífico libro que escribió Deleuze sobre Spinoza. Dicen así: ‘‘Ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado. Para comprender el motivo no basta con tener presente la gran tesis teórica del spinozismo: una sola substancia que consta de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*, las «criaturas» siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta substancia. No basta con mostrar como el panteísmo y el ateísmo se combinan en esta tesis negando la existencia de un Dios moral, creador y trascendente; es necesario más bien comenzar con las tesis prácticas que hicieron del spinozismo piedra de escándalo. Estas tesis implican una triple denuncia: de la «conciencia», de los «valores» y de las «pasiones tristes». Son las tres grandes afinidades con Nietzsche. Y, todavía en vida de Spinoza, son las razones por las que se le acusa de *materialismo*, de *inmoralismo* y de *ateísmo*’’⁵³. Hemos de escuchar la potente voz de Spinoza.

53 Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op.cit., p.27.

Diferencia entre los sistemas lógico-racionales y narrativo-históricos en las *Edades del Mundo*

Juan Ignacio ARIAS KRAUSE

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/11/2008

Aprobado: 20/12/2008

Resumen

Con las *Edades del Mundo* de 1811 Schelling comienza la reelaboración de su filosofía y se distancia del pensamiento de la época que precede dicho escrito. El rechazo a una deducción lógica de los principios de la filosofía para dar paso a la inserción de principios móviles constituirá el inicio de una nueva manera de entender la filosofía, ya no como una construcción racional a partir de principios, sino como narración del despliegue de tales principios en la historia.

Palabras clave: Historia, Principios, Ciencia.

Abstract

With the *Age of the World* (1811) Schelling begins to reestablish his philosophy and he distances himself from the lines of thought prior to this period. He rejects a logical deduction of the principals of philosophy to give way to the inclusion of mobile principals that constitute the beginning of a new way of understanding philosophy, since it is no longer a rational construction parting from principles, but rather a narration of the take off of such principles in history.

Keywords: History, Principles, Science.

Introducción

Con la elaboración en 1811 del proyecto denominado *Edades del Mundo*, F. W. J. Schelling da un vuelco decisivo tanto para su pensamiento como para el desarrollo de la filosofía una vez alejada del cauce idealista, al comenzar con él la distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva que caracterizaría su nuevo intento especulativo, mas no como una confrontación disyuntiva de la una con respecto a la otra, sino como un desarrollo necesario de la propia filosofía, según lo vería el propio Schelling con el paso del tiempo¹. Si bien la lectura tradicional que se hace de este autor, lo muestra como un filósofo que va superponiendo en su pensamiento un momento tras otro –desarrollándose “a la vista del público”, según diría Hegel²–, y que presenta su filosofía separada por etapas, esto no debe entenderse tanto como una periodización en sí misma sino más bien desde el carácter de los problemas que, con el pasar de los años, fueron siendo tratados de diversas maneras, aunque el fondo de ellos se mantuviera incólume. Por ello, las diferencias y distinciones no son de un Schelling mirando a otro, sino en relación a un mismo problema que es tratado desde diferente perspectiva, e incluso, hasta cierto punto, contraria. Con el transcurrir de los años poco le importaría a Schelling ser fiel a sí mismo como fiel al desarrollo de las conclusiones que él, tanto especulativa como vitalmente, iba alcanzando. Por ello, la lucha no la sostiene consigo mismo sino con toda la filosofía de su tiempo, aunque él se vea involucrado en ella. Es esa filosofía contra la que se vuelve y a la que buscará superar.

El presente artículo se divide en tres secciones que pretenden patentizar lo recién dicho: la primera indagará en las diferencias formales entre las dos filosofías presentadas por Schelling, esto es, al margen de la divergencia real de principios, se rastrea la forma que deberán asumir tales principios para poder expresar su contenido; la segunda, tratará sobre

1 Este desarrollo necesario se deja ver en la crítica que hace Schelling a Hegel, al comienzo del capítulo dedicado a éste en sus *Lecciones munitas para la historia de la filosofía moderna*, donde advierte que el error cometido por Hegel es el haberse quedado clausurado en la lógica, de modo que no puede dar el paso de una filosofía negativa a la positiva. La crítica se encuentra dirigida no a los errores internos de Hegel, sino a la insuficiencia de tal tipo de hacer filosofía, la que sólo es válida como un primer momento filosófico, pero que debe ser superado con el paso a la filosofía positiva. Cfr. Schelling, F. W. J. “Hegel”, *Lecciones munitas para la historia de la filosofía moderna*. Málaga. 1993.

2 Hegel, G. W. F. “D) Schelling”, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 487.

las diferencias entre los diversos modos de entender la *ciencia*, en el contexto determinado del idealismo alemán, ciencia que no es otra cosa que la misma filosofía, entendida como saber de todo lo real; en tanto que la última sección se encuentra dedicada a la presentación de la diferencia de principios que determinan tanto la filosofía negativa como la positiva y el modo como esta última debe manifestarse para convertirse en el fundamento de un nuevo modelo de filosofía, como historia.

1. Dos ansias crearon dos filosofías o las diferencias formales de la filosofía

La divergencia entre dos maneras de entender la filosofía como ciencia conlleva dos directrices que no sólo conducirán a su disgregación radical, sino que modifica en su fondo el entendimiento de lo que significa la propia filosofía en su esencia.



Retrato de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1835), de Joseph Karl Stieler. Neue Pinakothek, München.

Publicado en 1811, el proyecto titulado *Edades del Mundo* tiene en su seno una revolución interna en la filosofía, comparable a la realizada menos de 20 años atrás por la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, tal como lo había caracterizado el propio Schelling en 1795: “Su propósito [el de la *Doctrina de la ciencia*] no se reduce a una reforma de la ciencia, sino a una transformación radical de los principios, esto es, a una revolución de los mismos”³. La llamada filosofía idealista, propugnada por Fichte, fue acogida rápidamente por un joven Schelling, quien apenas un año después de la primera aparición de la *Doctrina* escribió el ensayo del que acabamos de tomar la referencia, el cual recibía en toda su profundidad la herencia del pensamiento fichteano. Desde este momento, *el tipo de filosofía que se fuese a acoger pasaba a depender del tipo de persona que uno era*, cuestión relevante por considerar los principios ya no sólo dependientes de un tipo de razón suficiente que explicara el sistema de todas las cosas, sino porque se hundían en lo más ínsito del hombre que hace filosofía, dado el carácter práctico de dichos principios.

Dentro de la perspectiva de Schelling, frente a la revolución realizada por Fichte, cabría pensar una nueva revolución, no dada por él en sus inicios (ni en la *Filosofía de la Naturaleza* ni en la *Filosofía de la Identidad*), aún menos por lo realizado por Hegel en 1807, en su *Fenomenología del espíritu*. Aquella revolución sería la herida por donde se desangraría el idealismo, y la haría él mismo pasados los años de juventud, en el proyecto ya nombrado de las *Edades del Mundo*⁴. Mediante la dualidad mantenida por Fichte (en la primera revolución) se establecía la oposición de principios de dos tipos de filosofías que se contraponían entre libertad y necesidad, yo y no-yo, real e ideal, objeto y sujeto, etc. Desde 1811 las antiguas oposiciones con las que nació el idealismo recibieron otra formulación, cambiando la dirección del objeto de estudio y, por lo tanto, su conformación sistemática. Frente a las oposiciones del idealismo subjetivo u objetivo, otras oposiciones vinieron a ocupar su lugar, pudiendo esquematizarlas de la siguiente manera:

| | | |
|-------------------------------|---|------------------------------------|
| <i>Negative Philosophie</i> | – | <i>Positive Philosophie</i> |
| <i>Gott am Ende, Resultat</i> | – | <i>Gott am Anfang, Prinzip</i> |
| <i>Logischer Prozeß</i> | – | <i>Realer Prozeß</i> |
| <i>Möglichkeit</i> | – | <i>Wirklichkeit</i> |
| <i>Was (Wesen)</i> | – | <i>Daß (Existenz)</i> ⁵ |

3 Schelling, F. W. J., “Prefacio”, *Del Yo como principio de la filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 65. I, 1, 156.

4 Como ya se le ha nombrado, las *Edades del Mundo* fueron y son un proyecto de sistema por construir, el cual en tres ocasiones quedó inconcluso. Si bien este artículo se concentra en la primera formulación de este proyecto, realizado en 1811, existe versión castellana de los tres, traducido por Jorge Navarro Pérez y editado en Akal. La formulación completa de las *Edades del Mundo* comprendería la revisión de las tres edades de la historia toda, como son, el pasado, el presente y el futuro, bajo una triple forma de presentación, como es la narración, la exposición y la profetización, tal como inicia Schelling cada una de las tres versiones de las *Edades*: “Lo pasado es sabido, lo presente es constatado, lo futuro es presentido. Lo sabido es narrado, lo constatado es expuesto, lo presentido es profetizado” (Schelling, F. W. J. *Edades del mundo*, p. 199; así mismo se puede verificar la edición de las tres versiones en Akal en las páginas 49, 119 y 169). Con todo, Schelling, por diversos motivos internos al mismo proyecto, no acabaría ninguno de los tres intentos, clausurándose únicamente en la primera *edad*: el pasado.

5 Ochoa, Renato, “Presentación de las Edades del Mundo de F. W. J. Schelling”, *Edades del Mundo*, Chile, Editorial Cerro Alegre, 1993, p. 5.

Tal distinción se encuentra en la base de todo este nuevo proyecto, constituyendo la introducción del problema a tratar, como filosofía positiva⁶ en su más fuerte sentido, en tanto ya no se encuentra preocupada por establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento, ni menos establece como problemática la misma realidad, sino que se propone descubrir al interior de ésta su centro más profundo, esto es, poder descubrir en la realidad, en tanto que realidad, su realidad; dicho de otra manera, es no despreciar el movimiento de las cosas, sino buscar en ellas el sentido que las mueve. Esto conducirá a la realización de una filosofía que se propondrá a sí misma como historia, pues deberá rastrear en “el testimonio de antiguos documentos o [en] los recuerdos de testigos vivientes”⁷ –los cuales son los reales desveladores de lo real– el camino que la conducirá al sentido de la historia toda de la humanidad.

Es así como –un golpe tras otro– Schelling escapa de sus contemporáneos modernos. El ansia de sistematización, en tanto ordenamiento de la razón como principio de la realidad, es relegada por la búsqueda de un principio superior a la razón misma, un principio de toda la realidad y de toda la naturaleza que, si bien había sido la preocupación de toda su trayectoria filosófica, esta búsqueda y la acción de dichos principios ahora tomarían una nueva dirección (la cual nos detendremos a analizar en la última sección del artículo).

Esta lucha de principios conducirá a una dualidad terminológica de los distintos sistemas en cuestión, que es tratada en la primera parte del texto las *Edades*, la cual se reduce a una ordenación determinada, ya sea por el método que diferencia a ambas formas filosóficas, o bien, por su objeto propio de estudio. Tal ordenación es la que pasaremos a revisar a continuación.

2. Diferencia en las comprensiones de la ciencia

La pretensión de transformar a la filosofía en ciencia es el intento de Fichte que se extenderá a Schelling y a Hegel con las mismas expectativas que el primero, esto es, poder establecer un saber total desde principios incondicionados. A este respecto Heidegger comentaría: “Ciencia significa en la edad del idealismo alemán, en primer lugar y en sentido propio, lo mismo que filosofía, aquel saber que conoce los últimos y primeros fundamentos y, de acuerdo con este saber principal, expone lo esencial de lo sabible en general en una conexión esencial fundada”⁸, y continúa, algo más abajo: “la palabra ‘científica’ significa lo mismo que ‘filosófica’ y ésta quiere decir: el saber absoluto del ente en total, que se funda en últimos principios e intelecciones esenciales”⁹.

6 Si bien la designación propiamente tal de “Filosofía positiva” es posterior en el tiempo, Schelling vería el inicio de ella en las *Welalter*, tal como lo formula en una carta del 29 de Marzo de 1833, traída a presencia por Juan Cruz Cruz, en su artículo *Estructuración de la filosofía positiva de Schelling*, donde cita a Schelling en relación precisamente a la estructura que deberá tener este tipo de filosofía en una ordenación sistemática: “1. Positive Philosophie (System der Weltalter); 2. Mythologische Vorlesungen; 3. Philosophie der Offenbarung”, para más abajo agregar el autor del artículo: “1) La *Introducción* [al sistema] tenía al menos tres partes. En la primera se explicaba la distinción fundamental entre filosofía lógica y filosofía histórica, o sea, entre filosofía negativa y positiva (en *SW*: XIII, 55-94) [...] Desde este momento se hacía posible examinar el sentido del comienzo de la filosofía positiva, como ascenso a lo divino y descenso desde él; este tema constituye parte de lo que SCHELLING exponía en las sucesivas redacciones de las *Edades del mundo* {Weltalter}, desde 1811 a 1821” Cruz, Juan. *Estructuración de la filosofía positiva de Schelling*. Anuario Filosófico de UNAV, 1977, p. 195. Véase: <http://hdl.handle.net/10171/1931>.

7 Schelling, F. W. J., “Introducción”, *Edades del mundo*, p. 202.

8 Heidegger, Martin, “1. La libertad en el conjunto de la concepción científica del mundo”, *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1985, p. 20.

9 Ídem.

Las pretensiones en uno y otro caso que revisaremos continúan siendo semejantes, sin embargo, Schelling diferencia su intento del de la filosofía precedente en un primer momento de acuerdo a su forma. Al comienzo de la introducción comenta: “La representación de la ciencia hasta ahora válida consistía en una mera sucesión y desarrollo de conceptos y pensamientos que le eran propios”¹⁰, por lo tanto, consistía en una deducción lógica de principios interiores a la ciencia, lo cual conlleva para Schelling una pérdida y rebajamiento del contenido propio de toda la filosofía, como es la búsqueda del fundamento constitutivo de la realidad. Es por ellos que puede sostener que esa filosofía recién caracterizada es una “filosofía muerta que busca la esencia en las formas y conceptos”¹¹.

A esta ciencia Schelling contrapone otra, la cual busca el poder representar “el desarrollo de un ser viviente y real”. Por lo pronto, y preocupándose únicamente del elemento formal que ordena la ciencia, este desarrollo no puede ser una mera deducción “vacía” de conceptos, pues el contenido propio de esa forma es el “ser viviente” por antonomasia. De ahí surgirá el problema: ¿cómo encerrar, cómo amurallar en mera forma tal contenido, sin igualar en dignidad el método a ese contenido?

Schelling propone, frente al proceder vacío de esa “filosofía muerta”, un proceder que restituya toda la fuerza del objeto de investigación, como es el de la narración histórica. Mediante la narración no se desciende directamente hacia el principio que se encuentra en el origen, a lo que apunta es a la contemplación del devenir de dicho principio en su desarrollo. El que se realiza es un descenso del investigador por la historia hacia el comienzo de los tiempos y hacia el principio de la naturaleza. La filosofía como narración debe poder empaparse de esa vida, que constituye a la historia, para poder no sólo hacer de su relato una sucesión extensiva en el tiempo, sino otorgarle al contenido toda la fuerza que ha movilizado desde su origen. Esto será la consecuencia de la interiorización del sentido de la historia en el alma del “filósofo”, con el fin de que brote de esa misma fuente el despliegue del pasado.

Schelling, rememorando el proyecto juvenil de la *mitología de la razón* (proyecto en común con sus amigos de entonces, Hölderlin y Hegel), hace un llamamiento para que la verdad vuelva a ser fábula y la fábula verdad¹², semejante a lo dicho en el nombrado proyecto: “la mitología tiene que hacerse filosófica para hacer racional al pueblo, y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensible a los filósofos”¹³. Fuerzas semejantes invaden ambos escritos. Su constitución tiene en sí mismo un carácter de sistema, pues es una construcción arquitectónica que, a partir de principios, va incorporando elementos históricos para que constituyan una unidad integral, donde cada parte se encuentra estrechamente ligada con las demás, de manera tal que juntos conforman el todo.

Se puede apreciar que el plan propuesto en ambos proyectos es el plan de construir un sistema de las ideas de la humanidad toda. La filosofía deberá ayudar en tal empresa no como un instrumento externo, sino como su eje central, pues esos proyectos son, ellos mismos, filosofía, según uno de los más altos intentos de esta ciencia por querer constituirse en expresión de la totalidad. Sin embargo, lo que separa a uno y a otro proyecto, no sólo son los años y la maduración y desventuras de un desventurado Schelling

10 Schelling, F. W. J. *Edades del Mundo* Op.cit., p. 199.

11 Ibid., 204.

12 Cf. Ibid., p. 200.

13 Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*, Madrid, Hyperion, 1997, p. 31.

de 1811¹⁴, sino también el eje que hace girar a ambos. No es ya el plan ilustrado de una *mitología al servicio de las ideas* para ilustrar al pueblo, con un sentido político teleológico, de fuerte raigambre kantiana, establecida como un ideal de la razón, sólo pensable, pero jamás asible. Las *Edades del Mundo* es metafísicamente más profundo que el proyecto juvenil, pues pretende transformar la forma de un aserto de ideas grácidamente hilvanadas en un modelo comunicativo que no sólo tenga en su significado la profundidad, sino que desarrolle con la misma fuerza su contenido en el significante, retomando, de este modo, el tono invocante de las antiguas civilizaciones, que consideraban la voz como un elemento esencial en la conformación de las culturas, a la vez que veían en esa manifestación la posibilidad de revelación del origen mismo dado en el significante, pues la significación de su presencia no podía ser manifestada.

Lo que se quiere decir es muy simple: el desarrollo del ser viviente no puede ser manifestado de una vez por todas en fórmulas, pues ese ser no se agota en sentencias vacías. Tanto es así que para desarrollarse ha mediado toda la historia, la cual en su desarrollo no puede ser más que la manifestación de una ausencia, el fondo de vacío que permite la organización de la realidad a partir de aquel ser viviente.

El principio en Schelling se manifiesta en su ausencia en la historia, es el rasgo de lo velado, que aparece desapareciendo, ocultándose. Es por este motivo que se da un cambio de estilo que debe realizar la filosofía en historia, ya que debe dar cuenta de esa ausencia, que es el sentido de la historia toda; el filósofo debe poder sentirse arrobad o por ella para lograr comunicarla:

Es precisamente aquí donde, en la búsqueda de la ciencia, sin cesar extrae una fuerza nueva; no sólo el poeta, también el filósofo tiene sus raptos. Él requiere de éstos para ser protegido mediante el sentimiento de la indescriptible realidad de aquellas representaciones superiores, contra los conceptos forzados de una dialéctica vacía y sin inspiración¹⁵.

El carácter del rapto poético – que comenta Schelling, recordando el Fedro de Platón¹⁶– es el que le da auténtica calidad a la obra poética y convierte a los “inspirados” en verdaderos poetas. La posesión, el rapto o *manía*, que posee al poeta, schellinguianamente debe ejercer su yugo también sobre el filósofo, pues si no logra extraer esa fuerza que le otorga el rapto sólo será un filósofo “imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos”¹⁷. Semejante a lo dicho por Platón, en Schelling el filósofo debe ser poseído de manera similar para poder interiorizar el movimiento de la realidad de cada época, descubriendo su sentido interno, de modo que pueda relatar cada época con profundidad creciente.

¹⁴ Las desventuras mencionadas hacen referencia a lo acontecido durante el año de 1809, tras la muerte el 7 de septiembre de su mujer, Caroline. Este acontecimiento marcaría la vida y el pensamiento de Schelling de manera decisiva. “Schelling cae en un estado depresivo del cual le será muy difícil salir, en este sentido Jaspers atribuye a la muerte de Carolina el retorno de Schelling a una preocupación por la trascendencia del alma y por el mundo de los espíritus.” Ochoa, Renato, *Edades del Mundo*, Ibíd., p. 8.

¹⁵ Schelling, F. W. J., *Edades del Mundo*, Ibíd., p. 203

¹⁶ “El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir. Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos” Platón. *Fedro* 245b, Madrid, Gredos, 2007, pp. 338-339.

¹⁷ Ídem.

De esta manera, el estudio de la historia se expande a los hechos ocurridos como momentos pasados, los cuales se puede contemplar y rescatar en un desenvolvimiento causal, pero más importante aún es saber determinarlos dentro de la corriente espiritual en la que se encuentra inserta, para así reconocer en el pasado la singularidad de cada época, que manifiesta en hechos un proceso interno que involucra a la historia, considerada como unidad.

Tal sería la base sobre la cual en la historia pueden reconocerse los tres rasgos fundamentales que, además, la constituyen como ciencia, esto es, el que sea “verdadera”, “evidente” y “viviente”, tal es el sentido interior que debe reconocer y comunicar el historiador-filósofo.

3. La diferencia de principios

Lo dicho hasta acá se encuentra inserto en el marco de las diferencias que ve Schelling entre su nueva manera formal de pensar la ciencia y la establecida por la racionalidad moderna. Pero ello atañe sólo a la forma de representación de la ciencia. Ahora revisaremos los contenidos y las diferencias que existen entre ellos.

La primera actitud de separación que realiza Schelling es con respecto a la concepción de sistema amparada en un principio como basamento, un principio desde donde procede todo el edificio que se ha de construir. Con esto se vuelca, en primera instancia, contra Fichte y contra su propia figura juvenil de 1795, cuando aseguraba: “La única cuestión que nos enfrenta es, pues, sólo ésta: si puede existir un principio que, aun no siendo objetivo en modo alguno, pueda fundamentar la filosofía entera”¹⁸.

Es, justamente, ante esta idea de principio –y quizás, por esto mismo, hasta la misma palabra principio le es contraria– contra la que Schelling arremetería 16 años más tarde, al sostener:

Pero, a decir verdad, en la verdadera ciencia, como en la historia, hay muy pocas proposiciones propiamente tales, es decir, afirmaciones en sí y por sí, esto es, que tengan un valor o una validez ilimitada y universal, prescindiendo del movimiento que las origina. El movimiento es, empero, lo esencial de la ciencia, privadas estas proposiciones de ese elemento vital, se extinguen como frutos separados del árbol vivo¹⁹.

La ciencia, sostiene Schelling, lejos de quedarse anclada en un principio originario, donde la verdad del ser provenga únicamente de él, debe manifestarse en su desarrollo, en la verdad del movimiento que se despliega a partir de ese origen. El fundamento de lo real, lejos de estar estático como suelo del saber de lo real, es parte de eso que es la realidad, no sólo su posibilidad.

Es en el escrito anterior por dos años a las *Edades* donde trata el problema de cómo el fundamento se distingue de la existencia, sin perder su calidad de fundamento al desplegarse ésta. La diferencia pasa en una comprensión adecuada del principio de identidad, la cual debe orientarse hacia un correcto análisis de la cópula en el juicio. Lo acusado por Schelling es que, entendido de forma errónea, lo enunciado por el principio de identidad sostiene que el sujeto es igual que el predicado, comprendido como una tautología analítica. Semejante comprensión no sería sino una forma desvirtuada de

18 Schelling, F. W. J. *Del Yo como principio de la filosofía*, Ibíd., p. 63. I. 1, 155.

19 Schelling, F. W. J. *Edades del mundo*, Ibíd., p. 208.

entender tal identidad, y por ello surgiría la necesidad de establecer y “recordar” el verdadero sentido de aquélla como *antecedente* y *consecuente*, según el cual, en una proposición lógica, la identidad de sujeto y predicado no sería una relación de igualdad, sino –y siguiendo a Spinoza– la relación entre una unidad que se vuelca sobre los atributos que de ella se puedan predicar, mas estando ella completamente referida en esos atributos y manifestándose en ellos; ejemplificando esto de la siguiente manera:

El que dice: el cuerpo es cuerpo, es seguro que piensa en algo distinto en el caso del sujeto de la frase que en el caso de su predicado; en el del sujeto, concretamente, en la unidad, y en el del predicado en las propiedades singulares contenidas en el concepto de cuerpo, que se comportan en relación con el mismo como el *antecedens* en relación con el *consequens*. Precisamente este es el sentido de otra antigua explicación según la cual el sujeto y el predicado se oponen como lo que está recogido y lo que está desplegado (*implicitum et explicitum*)²⁰.

Es lo que acontecería con la proposición *Dios es todo*. No se trata de una igualdad entre Dios y el todo, cayendo con esa interpretación inevitablemente en un panteísmo immanentista (con la consecuente perdida de libertad en el hombre). La correcta manera de entender aquella proposición sería comprenderla según lo dicho: la cópula del juicio enlaza sujeto y predicado como antecedente y consecuente, mas no como igualdad, lo cual establecería la posición de Dios como antecedente del todo y no como una identificación absoluta. Pues bien, tal como el antecedente en relación con el consecuente, vinculados estrechamente por la cópula del juicio, se da la relación entre el fundamento y la existencia. No es que el fundamento sirva únicamente de base de la existencia, determinando así el devenir, sino que a la vez se encuentra relacionada de un modo intrínseco, mas no como *identidad indiferenciada* del fundamento respecto de la existencia. Esta es, además, a juicio de Schelling, la verdadera y correcta manera de entender el panteísmo y la participación divina en la existencia. La existencia toma su esencia desde el fundamento divino, pero se despliega libre en su manifestación.

Volviendo al texto de 1811, la ciencia para Schelling consiste en la contemplación de la progresividad que arrancó desde el fundamento, y no en el tener la vista puesta en ese principio, desde donde todo brota, como si fuese un principio acabado y cerrado en su perfección. El devenir de estos principios es una dualidad dialéctica, de lucha y enfrentamiento entre ellos, llegando a sostener Schelling que: “Toda ciencia debe, pues, estar transida de dialéctica”²¹, debe aprehender justamente el movimiento de aquellos principios actuando en la historia.

A nuestro juicio, es en este punto donde se concentra el problema central de la lucha entre una filosofía negativa, estrictamente racional, y la filosofía positiva de Schelling. No se trata de que Schelling se vuelva un intuicionista a ultranza –como critican la descolorida gama de comentadores, por lo general más cercanos al pensamiento de Hegel que al del propio Schelling–, que deseche la razón para abrir campo a las intuiciones intelectuales, como método de captación del “absoluto”. Lejos de eso, llega a sostener lo siguiente:

20 Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, España, Anthropos, 1989, p. 342.

21 Schelling, F. W. J. *Edades del mundo*, Ibíd., p. 205.

No vivimos en la contemplación, nuestro saber es fragmentario, lo cual quiere decir que debe ser producido paulatinamente, por divisiones y gradaciones, lo cual no puede ocurrir sin alguna reflexión. Por esto, tampoco en la simple contemplación será alcanzada la meta. Pues en la contemplación en sí y por sí no hay entendimiento²².

La controversia fundamental que existe entre una y otra postura es la manera de entender la dialéctica misma. La dialéctica negativa se construye bajo la idea final de subsunción de los opuestos, con el fin de alcanzar una solución silogística lógica a tal oposición, mientras que la dialéctica que surge de “principios vivos” no puede, en el devenir, encontrar reconciliación posible, pues constituiría la caída de un principio en otro y el fin del devenir mismo.

La antigua dialéctica descansa en la correcta función lógica, que se establece como suelo de lo real, se podría decir, escindido un orden del otro, representando “la esencia en formas y conceptos”, siendo, por ello, una “filosofía muerta”. La dialéctica planteada por Schelling descubre su forma en el contenido del movimiento mismo de los principios. “El movimiento es, empero, lo esencial de la ciencia, privadas estas proposiciones de ese elemento vital, se extinguén como frutos separados del árbol vivo”²³. Lo importante a destacar no es que otras filosofías no vean que lo fundamental y lo más difícil de captar sea el movimiento, sino el poder ver en ese movimiento, en su dialéctica interna, el movimiento real de los principios, los cuales son “vida impercedera”, que no pueden ser reducidos a principios, en tanto proposiciones lógicas o sentencias especulativas, sino que tienen que ser expuestas en su fuerza y potencia propia, estableciéndose una relación unívoca entre el método de la ciencia y su contenido vivo.

En la medida que el método es el modo de progresión, es claro que aquí el método²⁴ es inseparable de la esencia, fuera de ésta o sin ésta todo va perdido. Aquél que se permite hacer anterior lo posterior, e inversamente, o bien se permite transformar en universal y absoluta la proposición que sólo podría ser válida en este lugar, aquél puede con esto provocar suficiente confusión y contradicciones a los ignorantes, pero, en realidad, no ha tocado la cosa misma y, mucho menos, la ha dañado²⁵.

Conclusión

Mediante la sucesión de las diversas secciones que componen el ensayo, se ha revisado el proyecto schellinguiano dotándolo paulatinamente de contenido. Así, partiendo de la exposición formal, se continúo hacia la construcción de la idea de ciencia que a partir de dicha forma se exigía, para luego establecer los principios solicitados por ella, intentando con esa construcción, poder establecer las bases hacia lo que luego será el despliegue en conjunto de lo que representará el proyecto de las *Edades del Mundo*.

22 Ibid., p. 203.

23 Ibid., p. 208.

24 Ibid.: “El método no es otra cosa que el movimiento del concepto mismo, pero con el significado de que el concepto es todo y su movimiento es la universal actividad absoluta”, X, 127. (*Nota del traductor*)

25 Ibid., p. 209.

El problema que ha sido tratado conlleva diversas apreciaciones al contener en su seno una de las grandes aspiraciones del idealismo alemán, como es la de hacer uno el método y el contenido de la filosofía: el ser y el pensar unidos, y donde la forma de ese pensar coincida, por tanto, con la realidad. Tal ha sido la tarea de todos los pensadores que se inscriben dentro de esta corriente de pensamiento, sin embargo, dentro de las variantes tomadas entre ellos, destaca la diferencia asumida por Schelling al intentar escapar a las primeras determinaciones impuestas en sus inicios, por considerar que ellas no alcanzaban a captar y exponer de manera adecuada el objeto buscado, como es el fondo de la realidad en la forma de devenir histórica.

Por ello es que presentar como un simple dato el que Schelling haya seguido escribiendo, como hiciera Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*²⁶, es algo que no se ajusta a la importancia que tienen los escritos posteriores a 1809, ya que constituye un momento fundamental, tanto para el pensamiento del propio Schelling como para el pensamiento filosófico que se desarrollaría más allá del idealismo.

²⁶ “Es cierto que Schelling dio a conocer más tarde un estudio especial sobre la *libertad*, de una gran profundidad especulativa, pero este ensayo aparece solo, aislado, y se refiere solamente a este punto, siendo así que en filosofía nada puede desarrollarse aisladamente” Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Tomo III., p. 488.

BIBLIOGRAFÍA:

- Schelling, F. W. J. *Las edades del mundo*. Traducción de Hugo Ochoa. Santiago de Chile. Colección filosófica. 1993.
- Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona. ANTHROPOS. 1989.
- Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid. Trotta. 2004.
- Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*. Málaga. Edinford. 1993.
- Heidegger, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Venezuela. Monte Avila Editores. 1985.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Introducción a la teoría de la ciencia*. Madrid. Sarpe. 1984.
- Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* 1794, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Madrid. Hiperión. 1997.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Perez-Borbujo, Fernando. *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona. Herder. 2004.

ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

Apariencia y semejanza como categorías estéticas*

Ricardo PINILLA BURGOS

Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 24/09/2008
Aprobado: 15/12/2008

Resumen

Desde la contraposición entre lo real y lo virtual, se puede caracterizar la Estética precisamente como una indagación filosófica sobre la naturaleza, verdad y *realidad* de eso que llamamos estético, que en muchos casos se presenta como algo precisamente representacional o *virtual*. Para ahondar en ello se establece una comparación entre dos concepciones de la belleza, la de Hegel y la de Krause, que apelan respectivamente a las categorías de apariencia (*Schein*) y semejanza (*Ähnlichkeit*) como claves para la

* Este texto parte originariamente de una comunicación presentada en el Encuentro Iberoamericano de Estética y Teoría de las Artes, que tuvo por título “Real/Virtual”, y que se celebró en Madrid entre el 1 y el 3 de marzo de 2004.

fundamentación metafísica definitiva de fenómeno estético. La comparación de elementos comunes y divergentes aspira a iluminar un capítulo importante de la Estética del Idealismo alemán, como es la fundamentación de la idea de belleza. De otro lado, desde las dos categorías analizadas, se pretende aportar luz y vías de reflexión sobre el problema general de la naturaleza de lo estético.

Palabras clave: Estética, apariencia, semejanza, belleza, realidad, metafísica, Hegel, Krause, Idealismo alemán.

Abstract

From the point of view of the opposition between the real and the virtual, Aesthetics can be understood as a philosophical research about nature, truth and *reality* of that what we call aesthetic, which very often is presented as something being representing or *virtual*. As way to explore this thesis, this paper proposes a comparison between two conceptions of beauty: Hegel and Krause. Both proposals appeal respective to the categories of appearance (*Schein*) and similarity (*Ähnlichkeit*) as keys for the final metaphysical foundation of the idea of beauty. The comparison of common and diverging aspects can illuminate an important chapter of the Aesthetics by the German Idealism, that is the foundation of the idea of beauty. Therefore, it could contribute to illustrate and to open ways for the reflection about the general problem of the nature of the aesthetic dimension.

Keywords: Aesthetics, appearance, similarity, reality, Metaphysics, Hegel, Krause, German Idealism.

1. La Estética como una reflexión sobre la *realidad de lo virtual*

La contraposición y relación entre los conceptos de lo *real* lo *virtual* aúnan a la vez un asunto de indudable actualidad con un eje que en efecto recorre el pensamiento estético de todos los tiempos, a saber la polaridad destacada por Simón Marchán entre la *estéticas de la verdad y estéticas de la apariencia*¹.

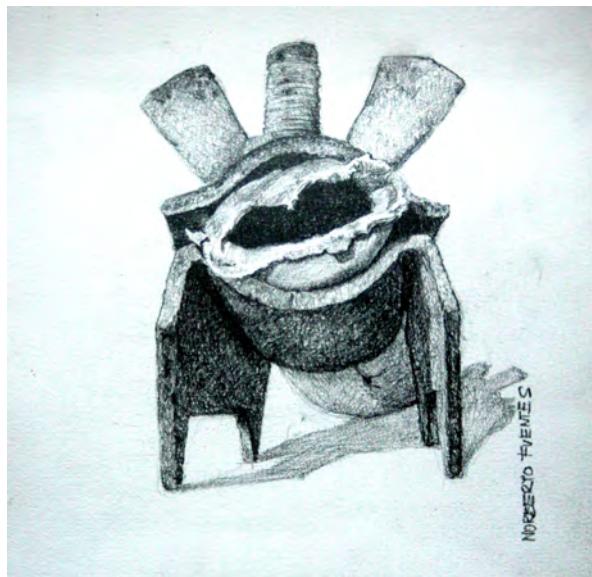
De ambas tendencias, parecería en principio que es la segunda la que mejor puede aceptar una inicial meditación del fenómeno estético, dado que todo tipo de arte y de manifestación expresiva, sea de la época y de la cultura que sea, parece que parte de la elaboración de ciertos materiales, que da un resultado virtual o representacional, esto es, que transfigura los materiales empleados, sea la piedra, la palabra, el sonido o el propio cuerpo, para que expresen y representen un mundo de ilusión, una imagen. Esto parece más válido para las artes que Eugenio Trías llama *apofánticas* (artes plásticas, literatura), esto es, aquéllas que normalmente que representan objetos y acciones de la vida real. Pero en su sentido esencial también es pensable para las artes que no *significan* o *representan* en un

¹ Así se exponía en el texto de presentación del congreso citado arriba, firmado por su director Simón Marchán y el coordinador Ilia Galán. Cf. también Simón Marchán (coord.), *Real/Virtual en la estética y la teoría de las artes*, Paidos, Barcelona 2006, donde se recogen las conferencias plenarias del encuentro.

sentido tan concreto, sino que más bien preparan el *habitat* de la imagen, es decir, aquellas artes que Trías denomina *ambientales* (arquitectura, música), dado que constituyen todo un mundo (sonoro, espacial) que transporta y sitúa al espectador en un ámbito más allá de la mera materialidad de los elementos que las componen².

La reflexión filosófica sobre el arte, desde Grecia, está nutrida de importantes conceptos que hacen referencia, de una u otra manera, a esa elaboración representativa-virtual o ficcional a partir de lo real. Pensamos en los términos de *mimesis* o *catarsis*, y en términos más modernos como representación, exposición, expresión, imagen, etc.

Se puede decir que la Estética filosófica es la parte de la filosofía que más explícitamente trata con objetos no-reales, que la “realidad” y “verdad” de los objetos estéticos es su ser-representación de algo que no son. En términos lógicos esto parece una contradicción, ¿qué significa buscar la “verdad” de algo que es engañoso o virtual? ¿desdeñar la imagen para ir a lo original? Este no es, desde luego, el camino del arte. En el arte y en la reflexión que hacemos sobre él se pregunta por una “verdad”, o al menos por un valor intrínseco de ese ser representacional y ficcional. Al percibir y al reflexionar sobre un objeto de estas características, aceptamos, por decirlo así, su engaño, su carácter virtual, no para dejarnos engañar, sino para acceder a una experiencia, que llamamos estética, y que de un modo u otro aporta algo esencial y verdadero a nuestra vida.



Norberto Fuentes, "Milú el de P."

² Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991, pp. 41 y ss.; 131 y ss.; la sistematización triásiana de las artes posee una riqueza que rebasa el aspecto meramente mimético o no-mimético de las artes, y precisamente su trabajo sobre asuntos como la imagen, la figuración o la mimesis encuentra interesantes puntos de conexión con otros modos de proceder artísticos, como el musical, muy distantes de ese modelo. De otro lado, si cabe la reflexión, se situaría Trías en una opción por una estética de la verdad, más bien que de la apariencia.

Y en efecto, si procedemos a una reflexión *filosófica* sobre el fenómeno estético, parecería que, al contrario de lo dicho al principio, sería la opción por la verdad la que viene a primera mano. Si la filosofía busca la verdad de las cosas, una filosofía sobre el arte y los fenómenos estéticos se preguntará sobre su verdad. De este modo ya el fundador de la *Estética* como disciplina filosófica, Alexander Baumgarten, incluye en sus lecciones sobre esta materia un apartado dedicado a la *veritas aesthetica*³. El hecho de considerar objeto de reflexión filosófica una manifestación de la expresión humana ya implica un “tomarse en serio” esa manifestación, como algo más que un pasatiempo o un entretenimiento. Implica la cuestión de dilucidar qué parte esencial de la vida humana se pone en juego en los fenómenos estéticos, y cómo ocurre esto a diferencia de la experiencia religiosa, del conocimiento o de la acción moral. Dicho de modo más gráfico, toda filosofía del arte, sea de un signo u otro, implica llevar lo estético a la tribuna de las cuestiones dignas de lo humano. Este planteamiento no conlleva ya una opción por las que se denominan estéticas de la verdad (basta con que pensemos en el caso de Schiller, o del mismo Kant), pero sí desvela un ingrediente de dichas estéticas que está presente toda vez que se procede a filosofar sobre lo estético.

Una hipótesis inicial del presente trabajo es que tanto la opción por la apariencia como la opción por la verdad tienen una peculiar raíz común que caracteriza la misma estética como disciplina filosófica frente a otras partes de la filosofía. La Estética sería quizá la única disciplina filosófica que se ocupa de los seres que son no siendo lo que son, que asume como problema filosófico, ontológico y antropológico el estatuto de la ilusión, de la imitación, de la apariencia, de la representación, etc. Sería así la Estética, entre otras cosas, una indagación acerca de la *realidad* de lo *virtual*.

2. Las aportaciones del idealismo

En el idealismo alemán y en la profunda reflexión que arranca de la *Crítica del Juicio* de Kant encontramos un desarrollo de ambas tendencias desde su raíz común. De un lado la estética de la apariencia, de modo explícito en autores tan distintos como Schiller⁴ y Hegel, de quien me ocuparé más adelante. Pero de otro lado, sobre todo desde la influencia del neoplatonismo, encontramos en este periodo una decidida apuesta por la estética de la verdad, comprendiéndose el arte y la dimensión estética como un momento del absoluto, si no su manifestación más patente, como es el caso de Schelling y el romanticismo⁵. Belleza y verdad aparecen hermanados como conceptos fundamentales de la metafísica, tal como aparecen por ejemplo en el *Bruno* de Schelling⁶.

3 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, Frankfurt a.d.Oder 2 Vols. 1750-58 (reimp. Hildesheim 1961), §§ 423-444.

4 Cf. F. Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Cartas XXVI y ss. (ed. bilingüe en *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, intr. Jaime Feijóo, trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca, Madrid: Anthropos, 1999, pp. 342 ss).

5 Recordemos en este sentido el VI capítulo del *Sistema del Idealismo trascendental* de Schelling.

6 F. W. J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, Leipzig: Reclam, 1989, pp. 9 ss.; 33.

La valoración idealista del arte compromete la dimensión estética con las más altas funciones de la metafísica y la filosofía en general, profundizándose a través de ella en la esencia del mundo, abriendo una sensibilidad y estímulo para todos los planos de la realidad natural y social, y sirviendo de modelo para la acción y la creación humanas (idea de genio). Pensemos en la idea de poesía en F. Schlegel, en las propuestas de Schiller, y en el mismo Fichte. Este valor plural tanto teórico como práctico de lo estético aparece ejemplarmente desarrollado en las primeras obras de K. Ch. Fr. Krause, en su periodo de Jena (1801-1804)⁷, quien había tenido como profesores a J. G. Fichte, A. W. Schlegel y Schelling, entre otros.

Pero la valoración idealista no se encamina a una verdad meramente espiritualista del arte, que acabaría desatendiendo el estatuto físico y concreto de las obras. Es un error de interpretación presentar el Idealismo alemán de este modo, como una mistificación metafísica de lo estético, a pesar de que este riesgo está presente en muchos de sus planteamientos.

Tomaremos así el periodo del Idealismo alemán como un campo fecundo de síntesis de las dos tendencias apuntadas, entendiendo que la profundización idealista en el estatuto apariencial o referencial de la belleza y del arte no desvela sino el tema de su verdad, descubriendose así un modo de ser (el estético), y de situarse ante la realidad, no equiparable al conocimiento, ni a la acción (moral), ni a la experiencia religiosa.

Pero los caminos de esa profundización son variados y diversos. Nos fijaremos en dos autores coetáneos que sistematizan su pensamiento estético en la fase de culminación de su sistema, los años veinte del siglo XIX, que coincide con el tiempo de la culminación del mismo Idealismo entendido como una restauración radical de la filosofía a partir de la filosofía crítica. Me refiero a G. W. F. Hegel (1770-1831) y K. Ch. F. Krause (1781-1832)⁸. En sus respectivas definiciones de belleza se emplean términos que de un modo u otro hacen referencia a ese carácter referencial de lo estético expuesto anteriormente. Estos términos son los de *apariencia* (*Schein*) en el caso de Hegel y *semejanza* (*Ähnlichkeit*) en el caso de Krause. También en ambos casos la belleza, y la realización de ésta (en el arte, en la vida), aparece implicada y comprometida directamente con la realidad absoluta (la Idea, o Dios).

Apariencia y semejanza se presentan así como dos categorías del ser estético en su concreción aplicadas y enfrentadas a lo absoluto. Veamos los paralelismos y también las divergencias entre estos dos conceptos dentro de los planteamientos de uno y otro autor, indagando si son dos caminos afines o más bien encierran concepciones estéticas distintas.

⁷ Ricardo Pinilla Burgos, *El pensamiento estético de Krause*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2002, pp. 45-114.

⁸ Ya en un trabajo anterior he acometido la comparación de ambos autores en otros aspectos de sus concepciones estéticas: R. Pinilla, "Thinking about Harmony as Category and Value in the Aesthetics of Hegel and Krause" en: *Analecta Husserliana*, Vol. XLIX, pp. 149-163, (1996).

3. El aparecer sensible de la idea: el sentido de la apariencia en las lecciones de Estética de Hegel

El término apariencia (*Schein*) se hace decisivo en varios pasajes de las lecciones de estética de Hegel, tal como las editó H. G. Hotho⁹. Así, lo bello mismo llega a ser definido como “el aparecer (*Scheinen*) sensible de la idea”¹⁰. Hay que advertir que en el tratamiento del arte que se expone en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, tanto en su edición de 1817, como en las posteriores (1827, 1830), Hegel no utiliza este término, sino el de *Zeichnen* (signo)¹¹. Este contraste es acusado y analizado por la gran especialista en la estética hegeliana, Annemarie Gehtmann-Siefert, en su comentario a los párrafos sobre el arte de la *Enciclopedia* hegeliana. Al parecer la versión de Hotho no tuvo tan en cuenta este último texto, y en el caso de la célebre definición de la belleza como “el aparecer sensible de la idea”, que tan presente está en la recepción de la estética hegeliana, según Gehtmann-Siefert, se produjo “una cadena de malentendidos” y en definitiva a una “postergación de la filosofía del arte”¹².

Esos malentendidos, según expone esta autora, se cifrarían en entender la “apariencia” en el sentido que le dan Schiller y Kant, como mera contraposición a la realidad fáctica, o por el contrario, en un sentido peyorativo, como una realidad de segundo orden, tal como se entiende en el “contexto platónico”¹³. En todo caso, lo que parece reivindicar el interesante trabajo que Gehtmann-Siefert realiza a la vista de los manuscritos conservados de las transcripciones de las lecciones de estética hegelianas, es la vinculación del arte precisamente al pensamiento y al “mundo de la verdad” a pesar de su carácter apariencial. El arte, de este modo, y a pesar de su irrenunciable carácter sensible, supera la inmediatez de lo sensorial para dirigirse a los pensamientos, a la “verdadera realidad” que para Hegel no se halla en la inmediatez empírica, sino en el concepto y en la idea como síntesis de lo concreto y lo universal¹⁴. El arte conseguiría esta llegada a la verdad del espíritu en su carácter absoluto, pero desde la manifestación y aparición sensible. Por eso la belleza,

9 G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. X, tomos 1-3, (*Vorlesungen über die Aesthetik, herausgegeben von H. G. Hotho*), Berlin 1835. En adelante citaré este texto en la edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel: G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, (Werke 13-15), 3 vols., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

10 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, Frankfurt a. M. 1986, p. 151. Tanto el sustantivo *Schein* como el infinitivo *Scheinen*, pueden traducirse como apariencia o como parecer o aparecer, pero también significan luz, brillo o brillar. Es así sugerente, y además acorde con el sentido que le da Hegel, el traducirlo como “irradiación”, tal como hace Raúl Gabás, para el pasaje referido más arriba, si bien en otras ocasiones lo traduce como “aparición”: G. W. F. Hegel, *Estética I*. Traducido del alemán por Raúl Gabás, Barcelona: Península, 1989, pp. 101 y ss. Aunque la traducción de los textos de la estética hegeliana son mías, he tenido en todo momento presente esta traducción.

11 G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bände neu hrsg. von Hermann Glockner*, VI, Stuttgart: Frommann, 1956, p. 303; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2005, § 556.

12 Hermann Drüe, Annemarie Gehtmann-Siefert, et al., *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt a. M. 2000: Suhrkamp, p. 336.

13 *Ibid.*, pp. 336-337. La riqueza y peculiaridad del concepto de apariencia en Schiller requeriría una discusión aparte que excede los límites de esta exposición: cf. *supra* nota 3.

14 *Ibid.* p. 337. Lo entrecomillado son expresiones literales del manuscrito de las lecciones de 1823, citado por A. Gehtmann-Siefert; cf. *Ästhetik oder Philosophie der Kunst nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Sommer 1823*. Nachgeschrieben durch Heinrich Gustav Hotho, hg. A. Gehtmann-Siefert, Hamburg 1998.

como forma de la belleza, será también denominada *signo* del pensamiento o la idea. Las prevenciones de Gehtmann-Siefert no van así dirigidas contra la utilización del término “apariencia”, que realmente abunda en la edición conocida de Hotho, sino a la posible mala interpretación de su sentido.

Ya al menos desde las primeras lecciones de estética que Hegel impartió en Berlín, en el semestre de invierno de 1820/1821¹⁵, encontramos una discusión y utilización del término “apariencia” para exponer la esencia y función esencial del arte, dentro del desarrollo del espíritu. Admitido el inicial carácter apariencial y aun de engaño en las obras de arte, indica Hegel que la apariencia en el arte no es algo que lo haga insignificante o secundario, sino que con ello se está cumpliendo una importante función del desarrollo de la idea y del absoluto, dado que Dios debe *exteriorizarse*, pues de lo contrario quedaría en lo meramente abstracto, y de ahí su aparición a través de las formas artísticas y sensibles. No otro es el sentido que creo se da entender en los distintos usos y referencias que de la apariencia nos encontramos en la edición conocida de la Estética hegeliana. Esas referencias se pueden resumir fundamentalmente en cuatro momentos: al esclarecer los prejuicios contra el arte, al explicar el modo del estatuto sensible de las obras de arte, al explicar cómo se da el contenido, y finalmente al definir sistemáticamente lo bello en relación a la idea. Veamos algo más detenidamente estos momentos.

Entre las varias objeciones comunes contra la estética como ciencia, que Hegel analiza de modo preliminar al comenzar sus lecciones, esta el de la *indignidad*¹⁶ de su objeto. El arte se presentaría como algo impropio de la ciencia filosófica, precisamente por su carácter apariencial, y por basarse en el engaño (*Täuschung*). Según esta objeción, el arte carecería de verdad; sería una realidad de segunda clase, frente a las cosas naturales y de la vida ordinaria¹⁷. La refutación de Hegel se basa en denunciar que la realidad empírica cotidiana no es la *verdadera realidad*, sino sólo una manifestación todavía más engañosa que el arte, pues lo empírico es efímero y encubre lo *sustancial* y lo esencial de la realidad, que se encuentra “más allá de la inmediatez de la sensación y de los objetos externos”¹⁸. El arte es precisamente el que hace emerger eso sustancial a través de lo sensible, transfigurando lo cotidiano en una *realidad superior*. En este sentido, haciendo gala aquí Hegel de una postura muy cercana a los románticos, dirá que el arte está más cerca de la verdad que la historiografía (*Geschichtsschreibung*), pues esta, a pesar de exponer la realidad espiritual, permanece al relatar los hechos encadenada a las individualidades y a lo contingente, mientras que la obra de arte nos destila los hechos históricos en lo que tienen de esencial¹⁹.

No obstante, la refutación de esta objeción no lleva a Hegel a negar el carácter apariencial del arte, si bien señala que se trata de una apariencia superior a la de lo empírico, lo cotidiano e incluso lo histórico. Aquí encontramos la clave de la concepción hegeliana: admitir un estatuto apariencial ineludible del arte, que lejos de degradarlo nos descubre un elemento esencial de la manifestación de la verdad y del mismo espíritu absoluto: “En efecto la *apariencia* misma es esencial a la *esencia*, la verdad no sería, si no

15 G.W.F. Hegel, *Vorlesung über Ästhetik: Berlin 1820/21; Eine Nachschrift*, Hrs. von Helmut Schneider. I. Textband, Frankfurt am Main: Lang, 1995.

16 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, Frankfurt a. M. 1986, pp. 21 y ss.

17 Esta objeción recuerda sin duda las censuras de Platón al oficio del artista: *República* 596 a y ss.

18 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, Frankfurt a. M. 1986, p. 22.

19 *Ibid.*, p. 23.

pareciera ni apareciera, si no fuera *para* Uno, para sí misma como también para el espíritu como tal”²⁰. La apariencia del arte “indica a través de ella hacia algo espiritual”, a lo verdadero; en definitiva, el espíritu encuentra en el arte un vehículo mucho más idóneo para “acceder a la idea”, que la misma realidad natural o el mundo cotidiano²¹. Claro que, siguiendo el esquema hegeliano de las formas del espíritu absoluto, la religión y la filosofía, acabarán aventajando al arte en su llegada a la verdad. Es conocido de sobra este aspecto: Hegel eleva al arte a la vez que lo limita.

Lo interesante para el tema que nos ocupa, es que la indagación en el modo de ser *aparente* del arte brinda desde el principio un interesante hilo conductor para revisar la concepción hegeliana del arte. Una concepción que no por idealista desprecia o ignora el estatuto sensible ineludible del arte. Ahora bien esa dimensión sensible tiene “existencia (en el arte) sólo en tanto que es para el espíritu del hombre, no en tanto que existe como sensible”²². Y ¿cómo percibe el espíritu lo sensible?: “El espíritu no busca en lo sensible de la obra de arte ni la materialidad concreta ni la completitud interna empírica y la extensión del organismo (...) sino que busca la presencia sensible, que de hecho permanece sensible, pero que del mismo modo ha de estar liberada del armazón de su materialidad”²³.

Para explicar precisamente este peculiar estatuto de lo sensible en la obra de arte, Hegel echará mano de nuevo del concepto de “apariencia”. En la obra de arte no se nos presenta la materialidad como tal, por ejemplo los pigmentos del color o los tonos musicales, sino que dicha materialidad está sometida a una cierta abstracción y esquematización. En contraste con el modo en cómo lo sensible aparece en las cosas naturales y en el campo de lo empírico en general, lo sensible en el arte se presenta como algo meramente aparente (*ein blosster Schein*); en clave más kantiana y schilleriana, podríamos decir, que en su mera forma. Y gracias a ese ser meramente aparente es como el espíritu puede profundizar en lo sensible y elevarse en el arte al pensamiento. Lo sensible es así percibido por el receptor de la obra sólo en su superficie, en su esquema. Para Hegel no tiene sentido un arte que se regodee en el mero placer sensible, por ejemplo, de la sonoridad o el colorido. El modo apariencial del arte supone así un acceso intermedio o un puente entre lo sensible y lo inteligible: “De esta forma lo sensible en el arte se espiritualiza, dado que lo espiritual en él aparece sensibilizado”²⁴. La clave de acceso a este puente no es otra que ese inicial estatuto apariencial. Si el arte no “cayera” en dicha apariencia, siguiendo el pensamiento trazado por Hegel, no podríamos despegarnos hacia lo espiritual en el arte, esto es, hacia su verdad y su verdadero contenido.

Así las cosas, podría pensarse que Hegel abandona la reflexión sobre el modo apariencial del arte, una vez que se ha accedido a su verdadero contenido espiritual. Como sabemos, esto no es así. El contenido del arte abarca lo humano y lo espiritual en toda su amplitud: el mundo de las pasiones, los sentimientos, y todo contenido vital pensable, y es la apariencia y el engaño el método, por decirlo así, mediante el cual el arte es capaz de incorporar sus contenidos en las formas sensibles. Hegel argumenta aquí que es a través de la representación sensible como inicialmente puede presentarse toda la realidad humana al

20 *Ibid.*, p. 21.

21 *Ibid.*, p. 23.

22 *Ibid.*, p. 57.

23 *Ibid.*, p. 60.

24 *Ibid.*, p. 61.

ánimo²⁵. Así, el arte se erige como un fundamental medio de ampliación de nuestra vida cotidiana, en su individualidad, a toda la amplitud vital y a toda la profundidad de lo humano, y aquí encuentra el arte su más alto *fin* y su *poder*, al que llega precisamente por esa peculiar capacidad de engaño, de presentar lo sensible trasfigurado para el espíritu: “Este despertar de todas las sensaciones en nosotros, el atravesar de nuestro ánimo por todo contenido vital, la realización de todos estos movimientos a través de una presencia externa y engañosa es fundamentalmente lo que en esta relación se considera el poder peculiar y destacado del arte”²⁶.

Después de este recorrido, aquí brevemente presentado, de la relevancia del término *Schein* en la estética hegeliana, vemos que la célebre definición de lo bello como “el aparecer sensible de la idea”²⁷ no puede interpretarse desde la más mínima visión peyorativa del arte. Si el arte no ocupó para Hegel la posición que tendría la filosofía dentro del desarrollo del espíritu absoluto, puede decirse que no es debido al carácter apariencial del arte, sino en todo caso a su carácter sensible, y es precisamente esa capacidad que ofrece el arte de llevar lo sensible a un mero aparecer, en definitiva a una idealización y una estilización, lo que nos descubre una fuerza espiritual absoluta en lo sensible, que ninguna percepción empírica cotidiana puede dejarnos ni siquiera vislumbrar.

Aún cabe preguntarse, por qué razón Hegel excluyó tan claramente el término *Schein* de su *Enciclopedia* a la hora de determinar la función del arte, esto es, de definir el arte en relación con el espíritu absoluto. Ahí, como ya vimos, opta por un vocablo curiosamente muy parecido a *Scheinen*, que es *Zeichnen*, y con ello adjudica a lo bello el interesante papel de ser signo de la idea, pero signo, en el sentido expreso de ese trazo que indica que señala una dirección. En definitiva, no está lejos de ese aparecer e irradiar de la idea que el arte es capaz de plasmar en las formas sensibles, tal como se nos expone en las *Lecciones de Estética*.

Como señalé al principio, el trabajo hegeliano del término apariencia es sólo uno de los posibles, aun dentro del Idealismo, y no sólo por la relevancia de su autor y la influencia de su estética, sino por la profundidad del tratamiento, debe ser reconsiderado a al luz de las nuevas discusiones en torno al carácter virtual/real del arte y de lo estético.

4. La apariencia más allá de la representación y el camino de la *semejanza*: la idea de belleza en Krause

También por supuesto caben objeciones a la concepción expuesta, a la vista quizá de desarrollos del arte contemporáneo. Me refiero a esa excesiva vinculación de la esencia del arte a su intención engañosa, y en definitiva ficcional y representacional, y con ello a esa mediaticación, se diría enajenante, de lo sensible en el proceso de elaboración artística, que llega a hacer decir a Hegel que lo sensible en la obra de arte aparece como un mero “mundo de sombras de figuras”²⁸; imagen demasiado cercana a la caverna platónica. En el arte

25 *Ibid.* p. 71.

26 *Ibid.*, p. 72.

27 *Ibid.*, p. 151.

28 *Ibid.*, p. 61.

contemporáneo, como decía, desde movimientos como el informalismo, el expresionismo abstracto, la pintura y plástica matéricas, o, en música, desde autores como John Cage y la música concreta, asistimos desde hace décadas a una vuelta abrupta y renovada, esto es, entusiasta, de la materialidad, antes de toda representación, y por supuesto independientemente de su posible sensualidad agradable, presentada de modo renovado como un sugerente material artístico.

Hubo desde luego dentro del Idealismo otras concepciones de ese irrenunciable estatuto referencial y apariencial del arte que de alguna forma salvaron más radicalmente lo sensible, acaso en su enigmática precategorial, antes de toda virtualidad, incluso de la virtualidad pragmática de lo cotidiano, por la que, por ejemplo, llamamos martillo o herramienta a un conjunto de madera y hierro. Entre esos caminos señalaría el de Solger, y más decididamente el de Krause, ya aludido antes. El primero quiso de modo muy consciente separarse de todo idealismo que entendiera la obra como una referencia, y frente a todo platonismo craso, reivindicó la individualidad de cada obra de arte. Esto lo llevó acabo sobre todo en su obra *Erwin*²⁹, publicada en 1815. Pero el caso de Krause es más interesante, sobre todo para una comparación con la concepción hegeliana. En sus lecciones de estética, impartidas en la universidad de Gotinga coetáneamente a las de Hegel (1828), Krause definió la belleza, al final de un amplio desarrollo de este concepto³⁰, como “semejanza a Dios” (*Gottähnlichkeit*) de cada cosa dentro de su finitud³¹: “Es bello aquello que, y en tanto que, es semejante a Dios, o con otras palabras, algo es bello al ser, como tal, divino en su finitud”³². El término *semejanza* es fundamental en la metafísica y la estética krausianas y requeriría una exposición más amplia³³, pero baste indicar que con la semejanza, tal como se da en la belleza de las cosas, en el sentido que por ejemplo una criatura se asemeja al padre, liberó Krause lo apariencial y referencial del arte y de toda belleza de su contingencia respecto a lo referenciado, a la hora de tasar su valor estético. Es curioso que dentro de su metafísica, el concepto de belleza aparezca contrapuesto al también relevante concepto de señalidad (*Zeichenheit*)³⁴, sobre el que se basaría el lenguaje. Belleza y función significativa están así estrechamente vinculadas, pero nunca se confunden en Krause³⁵. Esto no sucede en la misma medida en Hegel. Cuando de algo decimos que se asemeja a algo, es algo diferente de decir que se parece o que aparenta ser algo; cuando decimos de algo que es imagen viva, que es resemblanza o remembranza, asistimos a una ampliación y a un enriquecimiento de lo aludido (lo asemejado), pero no desde aquello a lo que el referente alude, sino desde lo que éste es en sí mismo. No en vano

29 Cf. K. W. F. Solger, *Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, Berlin 1907, cf. pp. 7 y ss.

30 Cf. la exposición manuscrita de sus lecciones de estética, impartidas en 1828: K. Ch. F. Krause, *System der Aesthetik oder Philosophie des Schönen und der schönen Kunst*, ed. P. Hohlfeld A. Wünsche, Leipzig 1882, pp. 11-124. Para una exposición y análisis de la teoría krausiana de la belleza, en sus aspectos subjetivos, categoriales y metafísicos: Ricardo Pinilla Burgos, *op. cit.*, pp. 379-755.

31 K. Ch. F. Krause, *System der Aesthetik*, *op. cit.*, pp. 48 y ss.

32 K. Ch. F. Krause, *Vorlesungen über Aesthetik*, ed. P. Hohlfeld y A. Wünsche, Leipzig 1882, p. 86 (Se trata de una completa edición de las lecciones estéticas a partir de distintos cuadernos, de alumnos y del mismo Krause).

33 Cf. Ricardo Pinilla Burgos, *El pensamiento estético de Krause*, pp. 548-570.

34 Krause, *Vorelsungen ubre das System der Philosophie*, Göttingen 1828, pp. 441 y ss.

35 La *signalidad* también es otro modo de semejanza; distinguir estos dos modos de semejanza, constituye a mi entender uno de los temas más complejos de la estética y de la misma metafísica krausiana: cf. R. Pinilla Burgos, *op. cit.*, pp. 479-489; Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid: UPCO, 1998, pp. 636 y ss.

mantuvo Krause, como uno de los axiomas fundamentales de todo su pensamiento estético, que “lo bello es bello por lo que es, en sí y para sí mismo, y no porque signifique, indique o señale algo”³⁶.

Vemos así que la matización conceptual de la semejanza sería una opción categorial más rica y matizada que el más extendido concepto de apariencia para abordar el incontestable aspecto virtual de toda obra de arte. La apariencia siempre nos acaba llevando a una cierta función significativa y referencial; la semejanza, en cambio, nos ubica en el semejante, en su ser y peculiaridad, en su concreción, su materialidad y su finitud, sin por ello perder valor o trascendencia metafísica, al menos en la concepción de la belleza de Krause. En este sentido la estética krausiana recoge de modo más vivo y coherente elementos muy valiosos de la concepción plotiniana de la belleza (*Eneada I, 6*), y que configuran un especial modo de idealismo estético.

Hay que advertir, a diferencia del planteamiento que hemos visto en Hegel, que Krause no parte del carácter representacional o apariencial del arte, sino de un análisis amplio de la idea de belleza, desde sus efectos subjetivos a sus características objetivas. La llegada a la idea de semejanza surge al comprobarse que las notas características de todo objeto bello coinciden con las categorías fundamentales de Dios, o Ser (*Wesen*) (unidad, diversidad, armonía). A partir de aquí, el concepto de semejanza, o más exactamente, la idea de belleza como *semejanza a Dios*, posee un papel fundamental, y se hace casi sinónimo de belleza. En Hegel, en cambio, el concepto de *apariencia*, a pesar de definir también la belleza como hemos visto, adquiere un carácter mucho más funcional, esto es, ayuda a Hegel en distintas ocasiones a esclarecer el sentido de lo estético y de lo bello artístico. En este sentido, se puede decir que Hegel ahonda más conscientemente en el problema del estatuto apariencial del arte, y a la vez, al cobrar el término “apariencia” esa relevancia funcional, podemos decir que se hace también más difuso o equívoco. En efecto, a la vista de la concepción de Krause, diremos que para éste de lo bello no predicaremos semejanza en un sentido general o mimético, por ejemplo la semejanza de un retrato a la persona retratada. Krause piensa en una semejanza muy determinada, la semejanza a Dios, el reflejo de lo divino en la belleza. Hegel hará algo parecido cuando finalmente defina la belleza como apariencia o signo de la idea; pero, a diferencia de Krause, también cuenta desde el principio con esa experiencia cotidiana del carácter aparente del arte, aparente porque no se presenta lo sensible como tal, sino representando, y aparente en el sentido de que parece ser otra cosa, por ejemplo, una figura humana, o un paisaje. Así, a la vista de la inicial comparación entre el uso de las categorías de apariencia y semejanza en cada autor, diremos que en Hegel se hace necesario distinguir varios sentidos del término apariencia, sentidos que tienen elementos en común pero que no son equiparables.

De otro lado, podemos decir que Hegel ahonda de modo más cercano a una inicial fenomenología de la experiencia estética en ese estatuto apariencial del arte, y a un tiempo, esta vinculación le compromete más con una equiparación de lo estético a una estética de la representación. No sucede esto con Krause, cuyo planteamiento, en principio más cercano al proceder de la vieja metafísica categorial de la belleza, se hace mucho más apto, como indicaba antes, para una superación de esa reducción de lo estético a representación.

36 Krause, *System der Aesthetik*, p. 21.

La comparación entre la apariencia, tal como se desarrolla en la estética hegeliana, y la idea de semejanza de Krause, aquí sólo brevemente apuntada, puede sin duda arrojar luz sobre uno y otro término como categorías fundamentales para pensar la realidad virtual de lo estético en toda su profundidad, y no sólo desde un prisma idealista, hoy quizás algo ajeno tanto al arte como al pensamiento, sino desde un decidido esfuerzo por pensar el arte como una obra humana que cala sin duda en lo más profundo de lo humano en su inserción completa en el entorno, desde el más corporal al más espiritual y simbólico; y no otra cosa muy distinta pretendieron esos pensadores idealistas, que hoy, con la distancia que sólo da la ignorancia, más que el tiempo, nos imaginamos frecuentemente como cabezas altivas alejadas de lo humano.

Levinas, Arte como Sombra de la Realidad. Mallarmé, Exterioridad que abre el entretiempo

Sol Marina GARAY CANALES

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 24/09/2008
Aprobado: 15/12/2008

Resumen

En la primera parte de este trabajo se presenta un estudio de los principales textos, en los cuales el filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas desarrolla el tema del *arte* y su *función exótica*. En la segunda parte, se analizará el espacio poético e inagotable que nos ofrece el relato «*Ígitur o la locura de Elbehnōn*» de Stéphane Mallarmé, desde la perspectiva *exótica* del arte que propone Levinas.

Palabras clave: arte, sombra, alegoría, entretiempo, poesía, azar.

Abstract

In the first part of this paper a study of the main texts appears, in which the Lituan-French philosopher Emmanuel Levinas develops the subject of art and its exotic function. In the second part, there is an analysis of the poetic and inexhaustible space that the story “Igitur or the Madness of Elbehnon” of Stéphane Mallarmé offers from the exotic perspective of the art that proposes Levinas.

Keywords: art, shadow, allegory, between time, poetry, chance.

I. Exotismo de la Realidad

*Podemos en nuestra relación con el mundo,
separarnos del mundo.*

E. Levinas

En el libro *De la existencia al existente* [1947] Levinas señala que, en tanto el *mundo* es el hecho mismo de *ser dado*¹, toda relación entre el *yo* y el *mundo* se configura desde una conciencia que vacía sus intenciones frente a objetos que se le ofrecen como apetecibles. Sin embargo, cuando Levinas nos habla del *arte*, nos habla de un movimiento totalmente distinto al de la conciencia intencional que absorbe los objetos del *mundo*. El *arte*, dirá Levinas, en tanto nos hace *salir del mundo*, nos separa de la pertenencia inequívoca de los objetos a un sujeto.

El movimiento mismo del *arte* provocaría este *salir-fuera* del *mundo*, este éxodo o *exotismo* hacia lo otro del *mundo*. Lo *otro* que no es lo sublime, ni la verdad última e inalterable de las cosas. Lo *otro* del *mundo* que, sin embargo, no se halla en una esfera *más allá* de las apariencias mundanas, ni por *encima* de la realidad. Sino, más bien, cuando Levinas nos habla del *arte* como un afuera *exótico*, se está refiriendo al *testimonio de esa concordancia con un no sé qué destino extrínseco a las cosas* que sitúa el acontecimiento artístico como fuera del *mundo*, *como el pasado siempre cumplido de las ruinas, como la incomprensible extrañeza de lo exótico*. “El artista se para porque la obra se niega recibir cualquier cosa más, parece saturada. La obra se acaba a pesar de las causas de interrupción –sociales o materiales. No se da como un inicio de diálogo”².

Levinas nos habla de una experiencia artística que se *des-prende* del *mundo* en un espacio que está en un *más acá* de la realidad, en un estadio previo a la configuración de la relación sujeto-objeto, en un espacio espeso, ambiguo, difuso y *sombrio*, que no es más que una *otra cara* de la realidad, un *reflejo* lejano que, continuamente, el *mundo* y su economía ocultan tras los velos de una realidad plena e iluminada. “El arte, [...] el acontecimiento mismo del oscurecimiento, una caída en la noche, una invasión de la sombra”³.

1 Levinas, E., “El mundo y sus intenciones”, en *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000.

2 Levinas, E., *La realidad y su sombra*, Madrid, Mínima Trotta, 2001. p.45.

3 *Ibid.*, p.56.

En el pequeño ensayo *La realidad y su sombra* [1948], Levinas parte aludiendo al dogma habitual de la *función* del arte, dentro del cual se sostiene que el arte es una de las más excelsas maneras de *expresar*, y que la expresión artística reposa sobre el conocimiento. De este modo, el arte sería aquello que logra rozar lo inefable, que traspasa los límites de la percepción vulgar en vistas de una esfera *más real que la realidad*. Así, el artista: músico, poeta o pintor, sería aquel que *habla* la voz de la Naturaleza, de lo Bello, de lo Sublime, como un *mediador* entre la realidad mundana y ese *más allá* donde todo se *da* en su más plena y *absoluta* realidad. El mismo crítico profesaría este dogma, por el cual, entraría en la *acción del artista* como si se tratará de una investigación científica. Comparando obras y biografía, estudiando los motivos personales y psicológicos del artista, como si el acontecimiento artístico se ofreciera a la crítica, al modo en que una molécula se ofrece al examen de un microscopio. El crítico, de este modo, pretendería des-cubrir en el movimiento artístico aquel fondo espeso e inasible que lo sustenta en tanto obra de arte, pero que, inevitablemente, *se le escapa...* Puesto que el arte, el acontecimiento artístico, jamás *habla*, no dice nunca más allá de lo que acontece en el arte mismo, es pura repetición de sí mismo que abre caminos, pero que no expresa nada. Para Levinas, el arte *no* es creación. Al arte no le pertenece el *orden de la revelación, no se da como un inicio de diálogo* [Levinas: 1948] “Pero, al lado del arte difícil, la crítica parece entonces llevar una existencia de parásito. Un fondo de realidad, inaccesible sin embargo a la inteligencia conceptual, se convierte en su presa. O bien la crítica sustituye al arte. Interpretar a Mallarmé, ¿no es traicionarlo? Interpretarlo fielmente, ¿no es suprimirlo?”⁴.

Sin embargo, Levinas atribuye al oyente, al espectador, al lector el hecho de que la *crítica* existe, y que sea un referente para la literatura, el cine u otras manifestaciones artísticas. Puesto que es *público* quien, no contento con el sólo hecho de oír, observar o leer la obra de arte, siente la necesidad apremiante de *hablar*, de ponerle *voz* a aquella obra que no quiere decir nada más allá de sí misma. El público no puede observar en *silencio*, el lector quiere *decir* aquello que la obra le ha provocado, aquello que en la obra de arte ha removido en sus entrañas. *No contento de absorberse en el goce estético, el público experimenta una necesidad irresistible de hablar*⁵. En este sentido, el público justificaría al crítico, hasta el punto de poder definirlo como *el hombre que aún tiene algo que decir cuando todo ha sido dicho; que puede decir de la obra otra cosa que la obra* [Levinas: 1948] De esta manera, la *crítica* estaría justificada por la exigencia de *hablar* que invade al espectador frente a la obra, por la necesidad que surge en el público de *decir* otra cosa que la misma obra. Lo cual desmentiría el argumento a favor del arte-conocimiento, donde se consideraba al crítico como aquel que trabaja para integrar en la vida humana la inhumanidad e inversión del arte.

Entonces, si dejamos de lado la idea de que el arte es *expresión*, si dejamos de pensar el arte como *conocimiento*, ¿cuál sería la posición que corresponde al arte en la economía del mundo? El punto es ese, al arte *no* le corresponde *posición* alguna, puesto que el arte acontece como *des-prendido* del mundo, en el acontecimiento artístico se dan nuevos *modos de aparecer* de las cosas, a través de los cuales los objetos se *des-prenden* de su relación de pertenencia a una subjetividad. El arte des-personaliza a los objetos, para mostrarlos en un su *alteridad* de cosas. El arte *destruye*, en cierto sentido, el mundo. El arte *taja sobre el conocimiento* en cuanto tal. El arte se da como una irrupción en el tiempo por un *movimiento* que va *más acá* del tiempo, a sus *intersticios*. El movimiento que surge en el

4 Levinas, E., *La realidad y su sombra*, op.cit, p. 44.

5 *ídem*.

arte no es más que el acontecer mismo del *oscurecimiento*, un atardecer, una *invasión de la sombra*. “Sombras eran ya en Platón las opiniones o reflejos pálidos de las Ideas inamovibles en el cielo intemporal de los Arquetipos. Aquel más allá eterno es ahora, en Levinas, un más acá inmediato, persistente y neutro, despojado de todos sus atributos: una materia prima existencial sólo definible por negaciones. [...] A la realidad la acompaña siempre una sombra”⁶.

La relación con los objetos artísticos es *exótica*, en tanto que se da *fuera* del mundo. El *exotismo de arte* no responde a la relación con el mundo dado, ni a la relación que existe entre el yo y el mundo. A través de las distintas manifestaciones del arte, las cosas ‘re-presentadas’ se separan del mundo. El *arte* comunica ese carácter de *alteridad* de los objetos re-presentados que forman, sin embargo, parte del mundo. Así, al interponer entre nosotros y la cosa una *imagen de la cosa*, el arte logra separar los objetos de la perspectiva del mundo. Pues, el objeto ‘artístico’ está *fuera*, sin que ese a-fuera remita a un interior, pues no se trata de objetos naturalmente poseídos. El *arte* es la pretensión de hacer *salir* del mundo a los objetos, para poner de relieve, así, toda su *alteridad* de cosas. En el arte los objetos *renuncian* a su pertenencia al sujeto, se trata de la *patencia* misma de una dimensión *otra* que lo humano, donde se desvela la *sombra* de la realidad. *Sombra*, fuga, dimensión de *evasión* en la realidad, por medio de la cual podríamos arrancar del mundo, desgajarnos de él. Pues, en el arte aparece un vibrar de *otra* significación, ajena al orden racional de la correlación sujeto-objeto. *La realidad no sería solamente aquello que es, aquello que ella se devela en la verdad, sino también su doble, su sombra, su imagen* [Levinas: 1948].

En el segundo apartado de *La realidad y su sombra*, Levinas nos hablará de las principales características del acontecimiento artístico, a través de las nociones de lo *imaginario*, lo *sensible* y lo *musical*. Es preciso considerar que el procedimiento artístico *más elemental* es el de sustituir un objeto por su *imagen*. Imagen y no concepto, recalca Levinas. Pues, el concepto aún obedece al orden de la subjetividad que *capta* y se *apodera* de las cosas del mundo mediante categorías. En este sentido, con el objeto *inteligible* mantenemos una relación *viva*, pues lo concebimos como un objeto *real* y conceptual que se ofrece a la conciencia intencional. Por otro lado, la *imagen* artística ofrece una visión *neutralizada* de esta relación real, la *imagen* que se produce en el acontecimiento artístico no engendra una *concepción*, no es conocimiento ni verdad. La *imagen* señala *otro* modo de ser con las cosas del mundo, donde ya no se trata de una conciencia activa hacia los objetos, sino de una *profunda* pasividad del yo. Profundidad que no va indicar, simplemente, un mundo otro, sino que será la *abertura* a otra cara de la misma realidad. Pasividad directamente visible en la *magia*⁷ del canto, de la música, de la poesía. La *pasividad* del yo que señala la aparición de la imagen artística, nos habla de la *inspiración* del artista que es *poseído* ‘como’ por el cantar de las musas. Pasividad que implica una inversión del poder en *participación*. “Pasividad más pasiva que la pasividad unida al acto, que aspira todavía al acto de todas sus potencias. Inversión de la síntesis en paciencia y del discurso en voz del ‘sutil silencio’ que hace señas [...] Debilidad sin cobardía como el ardor de una piedad. Descarga del ser que se desprende”⁸.

6 Domínguez Rey, A., *Tensión infinita del arte*, Madrid, Minima Trotta, 2001, p. 11 [Introducción a *La realidad y su sombra*, op. cit.].

7 “*La magia es indiferente a la duración, porque no hay un presente que se cumpla... Retorno del tiempo sobre sí mismo, no hay asunción del instante... Des-posesión, des-sustancialización del yo*”. Levinas, E., *De la existencia al existente*, op. cit., p. 39.

8 Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós Editores, 1998, p.15.

Participación en el movimiento *rítmico* de la imagen. Mas, el ritmo no es consentimiento, asunción, iniciativa ni libertad, pues el sujeto es cogido y llevado por el *ritmo*, sin posibilidad de renuncia. En este sentido, la idea de ritmo indica el modo en que el orden *poético-artístico* nos afecta. En el ritmo ya no hay sí-mismo, sino como un transición de sí al *anonimato*. Esto es, nos dirá Levinas, el *sortilegio y el encanto de la música y la poesía...* Experiencia de la des-sustanciación de yo-artista y del yo-espectador en la imagen, donde el sujeto forma parte de su propia re-presentación.

[...] de mi existencia irremediable, melodía monótona de la marejada, todo eso que piensa por mí, o yo por ello -ya que en la grandeza de la divagación el yo presto se pierde-; piensa, digo, pero musical y pintorescamente, sin argucias, sin silogismos, sin deducciones: Charles Baudelaire, *El «yo pecador» del artista*.

El ritmo artístico se insinúa como un *modo de ser*, ni consciente ni inconsciente, pues el yo se *despoja* de la exaltación de sí y de su poder. Sin embargo, la situación y sus articulaciones están *presentes*, en una oscura claridad. Como un *sueño diurno*, dirá Levinas, donde ni la costumbre, ni el reflejo, ni el instinto entran en esa claridad.

El automatismo particular del andar o de la danza al son de la música es un modo de ser en el que nada resulta inconsciente, pero donde la conciencia, paralizada en su libertad, funciona absorta toda ella en esta función. Escuchar música es, en este sentido, contenerse de danzar o de andar⁹.

En este sentido, podemos hablar de *interés* más que de desinterés respecto de la imagen. La imagen es interesante [no-útil] en el sentido de *seductora*. Interés [*inter-esse*] que remite a un ser-entre-las-cosas del mundo, distinto del ser-en-el-mundo heideggeriano, pues remite a un mundo imaginario del sueño *diurno*: el sujeto está *entre las cosas como cosa*, formando parte del *espectáculo*, exterior a él-mismo. Exterioridad que no es la del cuerpo, sino exterioridad de lo íntimo. Lo mágico del arte es este poder *participar*, desde el exterior del acontecimiento artístico, en la interioridad de las cosas re-presentadas. Esfera situada *fuera* de lo consciente y de lo inconsciente, donde aún vibran ciertas *sensaciones*. Paradojas del ritmo y del sueño, dirá Levinas.

El *arte* abandona la percepción para *rehabilitar* la sensación¹⁰. Así, al acentuar el contacto con lo sensible, como algo previo a la percepción, la *intención artística* se extravía en la sensación. Y ese extravío en la sensación misma es lo que produce el *efecto artístico*. Es un *extravío* en lo múltiple e infinito que nos puede ofrecer la sensación, donde el objeto deja de ser posición en el mundo para abrirse paso a nuevas posibilidades de ser. “La *sensación* resalta como elemento *nuevo*. [...] retorna a la impersonalidad del elemento”¹¹. La sensación es el ascendente que ejerce sobre nosotros la *imagen*, en cuanto, des-encarnación de la realidad. Lo cual no equivale a una simple disminución de grados, sino a una exaltación de la materialidad y la sensibilidad que se produce en la imagen artística. Remite a una dimensión ontológica donde el *comercio* con la realidad es un *ritmo*. La imagen surge de cómo *figura*, en un *entretiempo*. La imagen es poner *entre paréntesis* el

⁹ Levinas, E., *La realidad y su sombra*, op.cit., p. 48.

¹⁰ “La sensación recobra una ‘realidad’ cuando se ve en ella, no el correlato subjetivo de cualidades objetivas, sino un gozo anterior a la cristalización de la conciencia en el yo y no-yo, en sujeto-objeto”, E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 2002, p. 202.

¹¹ Levinas, E., *De la existencia al existente*, op.cit., p. 71.

mando real, es la aparición de una realidad independiente que se *asemeja* a la original. La imagen se relaciona con el objeto por *semejanza*. Semejanza no como resultado de una comparación, sino como el *movimiento* mismo que engendra a la imagen. *El ser no es solamente él-mismo, se escapa*. La realidad, modular y compleja, es lo que *es* y *extraniera* a sí-misma, pues siempre hay algo que se nos escapa y que jamás podemos alcanzar del todo. Sin embargo, hay una relación entre estos dos momentos. La *cosa* es ella y su imagen. La relación entre la cosa y la imagen es la *semejanza*. La *alegoría* es un comercio ambiguo con la realidad, dirá Levinas, en la que ésta no se refiere a sí-misma, sino a su *reflejo*, a su *sombra*. La imagen es la *alegoría del ser*. El ser es tanto aquello que *es* y se refleja en la verdad, como aquello a lo que se *asemeja*, su imagen. Su *destrucción*, quizás.

La conciencia de esta *ausencia* del objeto, en la imagen, no es una simple neutralización fenomenológica, sino, más bien, una *alteración del ser* mismo del objeto; *un vestido raro que él abandona al retirarse*. El cuadro, el poema, no nos conducen más allá de la realidad dada, sino, en cierto modo, *más acá*, a sus *intersticios*, hacia aquello que queda como por *detrás* del ser. La realidad entera lleva en su cara *su propia alegoría* aparte de su revelación y su verdad. El arte no sólo refleja, sino que utilizando la imagen *realiza* esta alegoría. Se da una simultaneidad entre el ser y su imagen. La no-verdad no es un simple residuo del ser, sino su carácter *sensible* mismo por el cual hay en el mundo semejanza e imagen. En este sentido, la noción de *sombra* permite situar en la economía general del ser la de *semejanza*, como la estructura misma de lo *sensible* en cuanto tal. Lo *sensible* es el ser en la medida que se *asemeja*. Así, el *ser transido* puede caracterizar este fenómeno de *desintegración* o de *erosión* del absoluto que nos ha aparecido en la imagen y en la semejanza. La imagen es la *sombra* del ser, mas ¿dónde se sitúa el *más acá* del cual nos habla Levinas?

Hemos dicho, que la imagen es *caricatura* o *alegoría* que la realidad lleva sobre su propia cara. Dentro de este esquema, el *más acá* del arte se sitúa en la *inmanencia del porvenir* del acontecimiento artístico que nunca habrá cumplido su tarea de presentarse, como si la realidad se alejara de su propia realidad y la dejara *sin poder...* en un instante impersonal y anónimo. En el interior de la vida misma o más bien de la muerte de la obra, el instante dura infinitamente: *eternamente sonreirá la Gioconda... eternamente la sonrisa de la Gioconda a punto de abrirse, no se abrirá*, dirá Levinas.

La *inmanencia* del porvenir de la obra, es el instante en que el presente no puede asumir nada, no pude responsabilizarse de nada. La obra ya ha ocurrido. El artista ha dado a la obra una vida *sin vida*, una presencia que no se recubre a sí misma y se desborda por todos los lados. La obra de arte es el acaecer del *oscurecimiento* del ser, paralelo a su revelación, a su verdad. El arte es el movimiento de la *caída* más acá del tiempo, en el *destino*. Hay una aspiración de vida en la obra, *sólo* una aspiración. Pues, finalmente, el arte no escapa al *simulacro*. “El arte cumple precisamente esta duración en el intervalo, en esa esfera que el ser puede atravesar, pero donde su sombra se inmoviliza. La duración eterna del intervalo en que se inmoviliza la estatua difiere radicalmente de la eternidad del concepto –es el entretiempo, jamás acabado, que dura todavía- algo inhumano y monstruoso”¹².

12 Levinas, E., *La realidad y su sombra*, op. cit., p. 62.

II. Mallarmé: la exterioridad que abre el entretiempo

Ígitur baja las escaleras; del espíritu humano, ya al fondo de las cosas; como «absoluto», tal cual es. Tumbas –cenizas (ni sentimiento ni espíritu), neutralidad.
S. Mallarmé

Al parecer, luego que el poeta francés Stéphane Mallarmé se hizo las siguientes preguntas: *¿Quién ejecuta el Libro? ¿Quién ejecuta la obra?*, jamás logró salir de sus intentos de dar una respuesta a aquellas inquietudes, que fueron perfilando el rumbo que iría tomando su propia obra poética.

Maurice Blanchot, en su *Libro por venir*, incluso nos da una fecha: 1866, como el comienzo de una época de reflexión mallarméana profundamente influida por estas inquietudes, y por la posibilidad de hallar alguna respuesta. Desde aquellos años, Mallarmé no habría dejado de pensar y decir siempre lo mismo. Sin embargo, esto que *es lo mismo*, a la vez, es un *movimiento* de repetición en al cual algunos caminos logran abrirse más allá de lo repetido. Pues, el Libro de Mallarmé es, también, posible de interpretar como un movimiento de reflexión acerca del acontecimiento poético, en el cual el mismo poeta acontece, pero que invariablemente se le escapa. Desde esta perspectiva, nos interesa analizar *Igitur o la locura de Elbehnon*, relato escrito por Mallarmé en 1869.

Este pequeño cuento, especie de poema en prosa, es en cierta medida un experimento donde la *posición* del artista y la obra de la palabra poética son puestos en cuestión. Mallarmé inicia el relato con el siguiente epígrafe: *Este cuento se dirige a la Inteligencia del lector que por sí mismo pone las cosas en escena*.

Luego, el texto se va estructurando como una sucesión de movimientos, cortes e irrupciones en el acontecer del lenguaje poético, como si se tratará de un acto refractario y contradictorio, en el cual el hecho mismo de hacer poesía se tensionara hasta los grados más extremos.

No me gusta ese ruido: la perfección de mi certidumbre me tortura: todo es demasiado luminoso, la claridad muestra el deseo de una evasión; todo es demasiado brillante; me gustaría entrar en mi Sombra increada y anterior y quitarme con el pensamiento el disfraz que la necesidad me ha impuesto de vivir en el latir de la raza (que oigo latir aquí), único rastro de ambigüedad¹³.

¿Qué inquietó a Mallarmé de la poesía? Luego de que, él mismo hubiese declarado en 1866, que su obra “está tan bien dispuesta y jerarquizada” que el autor no tiene nada más que decir, ni dar ninguna *impresión* acerca de ella; ni pensamientos ni disposiciones mentales cabe ante una obra de tal acabado.

¿Qué sucedió, entonces, luego de estas afirmaciones? Mallarmé siente, por aquellos años [1868-69], que la poesía puede dar un paso más allá de la configuración formal del verso, hasta *tensionar* la relación entre la poesía y el *azar*. Mas, la tensión contra el azar significa poner a prueba el lenguaje poético, exigirle una transformación tal que las palabras *se reflejen unas sobre otras hasta que parezca que no tienen un color propio, sino que son exclusivamente transiciones de una gama*. Incluso, en una carta a un amigo, escribe: *El azar no da inicio al verso, eso es lo grande*.

13 Mallarmé, S., “Igitur o la locura de Elbehnon”, *Antología*, Madrid, Visor Libros, 2002, p. 91.

La poesía puede alejarse de ese responder continuo a la interpelación de las cosas, ella no está destinada a presentarlas nombrándolas. La tensión contra el azar invierte el movimiento poético hacia lo *oscuro*, hacia la oscuridad de las palabras, donde el lenguaje poético dice menos de lo que es, pues se sitúa *más acá* del ser, intentando hacer hablar nuevas posibilidades de ser. El lenguaje poético, dirá Mallarmé, es “*la maravilla de transponer un hecho natural a su quasi desaparición*”, el lenguaje entendido como *no-poder* es tensionado hasta su extremo. Se trata de una obra transformadora de la palabra. Mallarmé se encamina en la búsqueda de una obra que se oriente *hacia una poesía ausente y negadora en la que nada anecdótico ni real, no fortuito debe encontrar lugar*. Respecto a esta búsqueda, Maurice Blanchot nos dirá: *El libro sin azar es un libro sin autor: impersonal. No hay relaciones directas, y aún menos de posesión, entre el poema y el poeta*¹⁴. Pues, la obra que busca Mallarmé, es aquella que se abra un espacio *otro* en la inagotable duración del tiempo, donde las palabras resuenen como ese vibrar de un espesor propio que sólo se halla en la ausencia del presente, en el *más acá* del tiempo de cual nos hablaba Levinas. En esa exterioridad de lo íntimo, de la cual se hablaba en *La realidad y su sombra*, donde el yo-artista y el yo-espectador desaparecen en cuanto conciencias intencionales, debido a la *des-posesión de sí* que el arte provoca.

El poeta desaparece bajo la presión de la obra, por el mismo movimiento que hace desaparecer la realidad natural. [...] La naturaleza se transpone por la palabra en el movimiento rítmico que la hace desaparecer, incesante e indefinidamente; el poeta, por el hecho de que habla poéticamente, desaparece en esa palabra y se transforma en la desaparición misma que se realiza en esa palabra, única, iniciadora y principio: fuente. «Poesía, consagración». La «omisión de sí», «la muerte como cualquiera» que está ligada a la consagración poética, hace por tanto de la poesía un verdadero sacrificio, pero no con vistas a turbias exaltaciones mágicas, por una razón casi técnica: que aquel que habla poéticamente se expone a esa especie de muerte que necesariamente opera en la palabra verdadera¹⁵.

El movimiento que hace *desaparecer* la realidad natural en la poesía, implica una *des-posesión de sí*, es la apertura a un *entretiempo*: suspensión del tiempo que acontece con el arte. En este sentido, desde una lectura levinasiana, el *entretiempo* que se abre en el relato «*Igitur*» de Mallarmé, nos enfrenta a una cierta *exterioridad* de la imagen artística que no es espacial. Se trata de una exterioridad absoluta e infinita: la exterioridad del *porvenir* nunca cumplido de la obra. Si el *lugar* es el lugar del mismo, como plantea Levinas, la exterioridad del arte debemos entenderla en términos de *no-lugar*. Pues, la relación con lo *exótico* que se abre en la obra poética, es la relación *otra* con un ser que no entra en la esfera del mismo, lo *exótico* es una acontecer que *desborda* todo orden absoluto. *Es la paciencia que está operando en la afirmación poética. La magia no debe ser separada del arte. La poesía descrea e instituye en reino de lo que no es y de lo que no se puede, designando la vocación suprema del hombre como algo que no se puede*¹⁶.

Pero, este *desbordar* que produce el acontecimiento de lo *exótico* no es un simple revés de la identidad del yo, la presencia desbordante se efectúa como una posición *de cara* al mismo. La alteridad del arte no está hecha sólo de una resistencia al mismo, sino que presentándose en cuanto tal *cuestiona* al yo. Por eso, Levinas nos dice que la posición *de cara* es la oposición por excelencia, pues sólo es posible como *no poder* más. Se trata de

14 Blanchot, M., *El libro por venir*, Madrid, Ediciones Trotta, 2005, p. 265

15 Blanchot, M., *El libro por venir*, *Ibid.*, p. 268.

16 Blanchot, M., *El libro por venir*, *Ibid.*, p. 266.

que la *o-posición* por excelencia sólo es posible como cuestionamiento de mi propia libertad, no se trata ya más del ‘cuidado-de-sí’, pues el *exotismo* del arte invierte mi libertad en *interés* por la imagen, donde ya no hay apropiación, sino sólo *participación*. En Levinas la *alteridad* de lo exótico es una alteridad que *no es* formal, sino que se trata de una *alteridad* que es anterior a toda iniciativa, anterior a todo imperialismo del mismo. Pues, este movimiento parte desde de lo *otro* que se abre en el lenguaje poético. Es eso *otro* quien me interpela, quien me exige atenderlo, quien se *o-pone* radicalmente a mí, previo a toda iniciativa.

Mallarmé habla de una pausa en la poesía, del intervalo que la poesía traviesa, concediéndose un descanso, como si el verso tradicional señalara, por su defecto, la ruptura de la poesía misma... no sólo consiste en la ruptura sino que inaugura intencionalmente un arte novedoso, arte aún por venir y el porvenir como arte. Decisión capital y ella misma decisiva¹⁷.

En este sentido, la obra poética de Mallarmé aparece como el obstáculo que nos aleja del lenguaje en su habitual modo de *expresar*, se trata de la apertura hacia un significar *otro*, donde las palabras se desprenden del orden subjetivo para hablar desde un *más acá* de la identidad absoluta y pretendida del mundo. “En el relato «Ígitur» bajo la doble dimensión negativa de un pasado incumplido y de un por venir imposible, se designa en la extrema lejanía de un quizá excepcional. Nacimiento de un espacio aún ignorado, el de la obra”¹⁸.

El *arte* en general, y en este sentido la obra poética mallarméana, al ser relativo simplemente a la sensación *se aleja* de toda clasificación sujeto-objeto, *desborda* todo este tipo de especificaciones. Así, la cualidad despojada de toda objetividad-subjetividad, aparece absolutamente natural, es pura *materialidad*. De este modo, en el arte se abre un movimiento donde las cosas dejan de ser apreciadas desde su cotidianidad, para *aparecer* ante nuestra vista como únicas. Lo que *significa* en el arte *es* la materialidad pura, desligada de toda objetividad, que retorna a la sensación. La *materialidad descarnada*, que grita y reclama palabra. “El elemento sensible en su materialidad tiene una multiplicidad plástica de sentidos, no tiene un significado, sino que funciona como el hecho mismo de significar”¹⁹. El acontecimiento mismo de la sensación en cuanto sensación, del lenguaje en tanto palabra poética, que en Mallarmé se abre como un brotar de significaciones, como *fisuras* de un espacio inagotable, es un alejarse constante que conduce a la poesía hacia un *destino* jamás por venir. Es el movimiento de un conjunto de cualidades sensibles que constituyen un objeto y que a la vez no conducen a ningún objeto, esto es el *acontecimiento estético*. El arte que *desnuda* la materialidad más pura de la obra, no responde a cánones identitarios, sino a la simple diferenciación con lo mundano. Pues, ofrece la re-presentación del objeto en *un otro* plano, que no es el habitual. “¿Se trata entonces de la nada eterna que «Ígitur» pretendía alcanzar? ¿Un simple y definitivo vacío? No, sino de una indefinida alteración de la ausencia, un «inferior chapoteo» cualquiera, unos «unos parajes de lo impreciso en los que cualquier realidad se disuelve», sin que esa disolución no pueda nunca disolver el movimiento de esa disolución...”²⁰.

17 Blanchot, M., *El libro por venir*, *Ibid.*, pp. 273-74.

18 Blanchot, M., *El libro por venir*, *Ibid.*, p. 274.

19 Bonzi, Patricia, “Constitución de la subjetividad: la difícil articulación de lo elemental y la alteridad. La función del arte en Emmanuel Levinas”, presentado en el Coloquio Internacional de Filosofía, *La Fenomenología hoy: Temas y Direcciones*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. 23, 24 y 25 de junio 2004.

20 Blanchot, M., *El libro por venir*, *Ibid.*, p. 278.

El *entretiempo* que se abre la obra de Mallarmé se revela como la experiencia de la eterna duración del intervalo, donde la obra acontece siempre en un horizonte *por venir*, pero de un *porvenir* que continuamente es negado. En el poeta presente el *destino* de la obra, como un instante de eterna duración donde la obra que se inmoviliza en la *sombra* y que jamás acaba, que dura todavía. “[...], dos boquetes de sombras impenetrables que debía ser necesariamente lo inverso de esas sombras, no su aparición sino su desaparición, negativa sombra de ellas mismas: tal era el sitio de la certidumbre perfecta”²¹.

BIBLIOGRAFÍA

BLANCHOT, MAURICE

El libro por venir: Madrid, Editorial Trotta, 2005.

BONZI, PATRICIA

“Constitución de la subjetividad: la difícil articulación de lo elemental y la alteridad. La función del arte en Emmanuel Levinas”; Coloquio Internacional de Filosofía, *La Fenomenología hoy: Temas y Direcciones*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. 23, 24 y 25 de junio 2004.

LEVINAS, EMMANUEL

De la existencia al existente (1947): Madrid, Arena Libros, 2000.

La Realidad y su Sombra (1948): Madrid, Mínima Trotta, 2001.

Totalidad e Infinito (1961): Salamanca, Editorial Sígueme, 2002.

Humanismo del otro Hombre (1972): Madrid, Caparrós Editores, 1998.

Fuera del Sujeto (1982): Madrid, Caparrós Editores, 1997.

MALLERMÉ, STÉPHANE

Antología: Madrid, Visor Libros, 2002.

21 Mallarmé, S., “Igitur o la locura de Elbehnon”, *Antología*, *Ibid.*, p. 99.

Minimalismo: A vueltas con el concepto de un(as) arte(s) Reflexiones en torno al ciclo ¿Los límites de la composición?¹

David DÍAZ SOTO

Universidad complutense de Madrid
daviddesoto@hotmail.com

Recibido: 15/11/2008
Aprobado: 20/12/2008

Resumen:

La primera parte de este texto critica la intervención teórica de Michael Nyman sobre las nociones de “Minimalismo” y “música experimental”, señalando ciertas confusiones habituales. La segunda ensaya una definición del Minimalismo en términos de “materialismo artístico”, y aborda problemas y conceptos relativos a la música “minimal”: la relación entre minimalismo en música y en artes plásticas; los intercambios con la música popular y el *jazz*; la relación entre vanguardia musical norteamericana y europea. La tercera es una reseña detallada del ciclo de conciertos y conferencias en torno a la música minimalista celebrado en La Casa Encendida de Madrid en Marzo de 2008.

Palabras clave: Minimalismo, música y artes plásticas, vanguardia, *kitsch*, música popular, materialismo artístico, repetición, temporalidad.

1 Madrid, La Casa Encendida, 10 a 16 de Marzo de 2008.

Abstract:

The first section of this essay criticizes the theoretical intervention performed by Michael Nyman on the notions of “Minimalism” and “experimental music”, pointing to some usual confusions. The second section proposes a definition of Minimalism in terms of an “artistic materialism”, and tackles several problems and concepts relating to Minimal music: its relationship to Minimalism in plastic arts; its exchanges with several currents of jazz and pop music; the relationship between the American and the European musical avant-gardes. The third section is a detailed review of a series of concerts and lectures around Minimal music which took place in La Casa Encendida, in Madrid, on March 2008.

Keywords: Minimalism, experimental music, plastic arts, American avant-garde, *kitsch*, popular music, artistic materialism, repetition, temporality.

“Minimalismo”, es una etiqueta con la que se designa a un conjunto de movimientos artísticos y culturales (no siempre totalmente coherentes entre sí), y también un discurso teórico más o menos explícito tras ellos, que tuvieron su inicio en algún momento situado entre fines de los años 1950 y comienzos de la década de 1960. Dichos movimientos pusieron en cuestión algunos conceptos centrales de la Estética y de la teoría y la práctica artísticas, como son los de originalidad, individualidad, expresión, autoría, forma, obra de arte y artista; cierto es que no por primera vez, pues ya había existido el Dadaísmo, décadas antes. Pero en cierto modo, llegaron aún más lejos, adentrándose en indagaciones que se dirían “filosóficas”. En efecto; pocos conceptos más castizamente filosóficos cabe imaginar que los de “repetición”, “límite”, “identidad”, “diferencia”; y el Minimalismo, particularmente el musical, si es que no también en las artes plásticas, entró también “a saco”, como hoy se dice, sobre ellos.

La pasada temporada musical 2007-2008 en Madrid resultó bastante “minimalista”: en el espacio de unos meses, dicha ciudad recibió la visita de compositores como Michael Nyman, Wim Mertens, Philip Glass, Christian Wolff, o Phil Niblock, por no mencionar el “Concierto de Ciudad” realizado por Llorenç Barber en la zona de los Austrias del casco antiguo, el pasado Octubre. Una racha propicia que se inició ya a finales de la anterior temporada: recordemos la interpretación del maravilloso “*Dumming*” de Steve Reich que ofreció el homónimo ensemble portugués de percusionistas dirigido por Miquel Bernat en el Teatro Albéniz, en Junio de 2007, dentro del ciclo “Musicad hoy”.

Pero además, durante la semana del lunes 10 al domingo 16 de Marzo, tuvimos el privilegio de asistir a lo que ha de considerarse un verdadero acontecimiento artístico de carácter internacional. Bajo el título “¿Los límites de la composición?”, tuvo lugar en La Casa Encendida de Madrid un festival que, a lo largo de siete conciertos, dos mesas redondas y una conferencia, ofreció una buena muestra de lo que los propios organizadores del evento (los mismos que coordinan el mencionado ciclo “Musicad hoy” del Auditorio Nacional) denominaron, con acierto, el “primer Minimalismo experimental”.

Quizás la gran aportación de este ciclo haya sido dar a conocer unas figuras que no representan la faceta más conocida y popular del Minimalismo musical. Probablemente, a muchos les haya desconcertado no encontrar en este ciclo precisamente aquellos nombres que, en vista de su temática, hubieran esperado. De tal modo que este ciclo suscita toda una serie de interrogantes, que más bien que una reseña, exigen que se responda a ellos con toda

una reflexión, rebasando las limitaciones que una reseña propiamente impondría. Lo cual nos lleva justamente a esta cuestión: ¿De qué estamos hablando, cuando hablamos de “Minimalismo” y nos referimos a la música?

1. Una historia de equívocos

Varios malentendidos al respecto surgieron en torno al texto que difundió este término en el ámbito musical. Nos referimos al conocido *Experimental music: Cage and beyond* (1974)², del musicólogo británico, y más tarde compositor, Michael Nyman, donde dicho autor define las líneas de un estilo y procedimiento compositivo restringido al uso de material armónico y melódico tonal –más bien habría que decir “diatónico”³–, el empleo de procedimientos basados en la repetición, y un criterio reductivo de la actividad y cantidad de material usado. La noción de “reducción” enlazaría con el concepto de “Minimalismo”, y Nyman ha definido así este último con los rasgos de lo que debería ser más apropiadamente conocido como “música repetitiva”. Y esto es, en efecto, lo que practican, sobre todo desde fines de los años 70, algunos compositores del Minimalismo clásico como Steve Reich, Philip Glass, y a veces Terry Riley, y otros que generacionalmente son posteriores y no son exactamente minimalistas, como el propio Nyman, su colega/rival, el holandés Wim Mertens, el también británico Gavin Bryars, y aún otros.

Empecemos diciendo que el uso artístico del término “Mínimal” no es invención de Nyman: estaba ya desde hacía tiempo en circulación en las artes plásticas; y en este último ámbito, el filósofo y teórico del arte británico Richard Wollheim pasa, verosímilmente, por haber sido su inventor, hacia 1965⁴. Prosiguiendo su reflexión ontológica sobre el objeto artístico, Wollheim se refería a un arte “mínimo”, cuyos productos presentaban el mínimo grado de intervención creativa para poder ser reconocidos como “arte”, pasando a primer plano el acto de decisión del artista que los establecía como “objetos de arte” y la reflexión sobre qué sea un objeto artístico. Wollheim concibió el término con bastante amplitud como para abarcar varios estilos y prácticas artísticas entonces novedosas, incluyendo Neo-Dada, Assemblage, o arte conceptual. Pero, desde ese momento, y hasta hoy, el término quedó asociado exclusivamente a cierta tendencia (con artistas como Donald Judd, Richard Serra, Robert Morris, Tony Smith, Carl André, Dan Flavin, Agnes Martin; predominantemente “escultores” en cierto sentido del término, e inspirados por el referente común de los “cuadros-objeto” del pintor Frank Stella), que venía siendo conocida desde comienzos de la década por diversos nombres, como “Primary Structures”, “ABC art”, “Specific Objects”, todos ellos indicando la simplicidad de forma y recursos, aspecto frío e “industrial”, y la consiguiente asemanticidad y unidad atomística del objeto artístico resultante.

Nyman adoptó el término, ya en circulación, por analogía con cierta música reciente que a él le interesaba, norteamericana sobre todo, y derivada del entorno de John Cage; la cual no le suscitaba las mismas reticencias que la vanguardia radical “estructuralista” o “constructivista” europea desde 1950 (con sus complejidades formales y su interválica

² *Experimental music: Cage and beyond*, London: Studio Vista, 1974; 2^a ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999. Hay trad. cast.: Michael Nyman, *Música experimental: de Cage en adelante*, trads. I. Olid Báez, O.Ponsati-Murlá, Girona: Documenta Universitaria, 2006.

³ La noción de “tonalidad” es más específica, e implica más elementos que aquí no siempre entran en juego.

⁴ Cfr. Richard Wollheim, “Minimal Art”, *Arts magazine*, January 1965. Recogido en Gregory Battcock (ed.), *Minimal art: a critical anthology*, New York: E.P. Dutton, 1968 (pp. 387-99), volumen que fue la principal recopilación de textos fuente por lo que a artes plásticas se refiere; superada hoy –no del todo– por la impresionante antología de James Meyer (ed.), *Minimalism*, London: Phaidon, 2000; trad. cast. *Arte minimalista*, trad. Gemma Deza Guil, London; New York: Phaidon, 2005.

disonante), y que le inspiró para dar el salto a la composición. Ni siquiera es seguro que Nyman fuera el introductor del término en el campo musical; por ejemplo, el libreto del programa del ciclo “¿Los límites de la composición?” alude a un testimonio de Philip Glass, según el cual ese mérito correspondería al teórico y compositor Tom Johnson. Resulta así que el libro de Nyman tiene algo de acto de autolegitimación: es la sorprendente operación en virtud de la cual una música como la de Nyman, que de “experimental” tiene poca cosa, se autodefine como tal⁵; mientras que, en cambio, la vanguardia europea, difícil, radical y “estructuralista”, quedaba redefinida por Nyman como algo “concebido y realizado en las líneas del trillado pero consagrado sendero de la tradición post-renacentista”: es decir, como retaguardia pura y dura; y de paso, Nyman la criticaba de “elitista”⁶.

Mediante esta operación, se colocó en el frente de la vanguardia radical la estrategia de reciclaje de secuencias repetitivas y progresiones armónicas encontradas en Mozart, que practica el musicólogo británico. Pues las obras conocidas más tempranas de Nyman son más bien de una especie de estilo vagamente “neo-dieciochesco” (homófono, isorrítmico, combinando elementos estilísticos del barroco tardío y el clasicismo), un tanto pomposo, que he de confesar que no aprecio demasiado; aunque hay que conceder a Nyman que es difícil imaginarse otra música que la suya – ni siquiera la de Mertens – como fondo de las fascinantes y esteticistas películas del director Peter Greenaway, a las que él dio música. Pero como efecto secundario, su operación polarizó la escena musical de vanguardia, si es que no lo estaba ya: allí donde se interpretaba o producía música de vanguardia en la línea europea criticada por Nyman, parecía que no podía existir un lugar para nada que pudiera ser asociado con el Minimalismo, y viceversa; y se abrió entre los compositores un crispado y no siempre muy enriquecedor debate en torno a la cuestión de la “complejidad” y la “comunicación con el público”.

De la mano de Nyman, el Minimalismo entró así en el capítulo de las restauraciones eclécticas y los “Neos” de las últimas dos décadas del siglo XX, conservadoras en el espíritu, ya que –en el caso del libro de Nyman– no en la letra. También de esto había precedentes históricos en el siglo; recordemos la formulación del neoclasicismo como “nueva vanguardia” desde los años 1920, época esteticista del “retorno al orden”, sobre todo en Francia, bajo la égida teórica de Jean Cocteau y la inspiración de un compositor como Erik Satie, que, ¿será casualidad?, tiene un lugar clave en genealogías del Minimalismo como la que propone Nyman. Lo que terminó popularizándose como “Minimalismo” musical es básicamente la música de Nyman y sus coetáneos, junto con el trabajo de los minimalistas clásicos más “repetitivos”, como Glass y Reich, además de otros compositores llamados “post-minimalistas”: John Adams, Arvo Pärt. Siguiendo el derrotero de las tendencias generales de las últimas décadas, desde el neoclasicismo inicial hacia un neo-romanticismo (el Nyman de la banda sonora de *El Piano*⁷), a partir comienzos de los años 80 el Minimalismo quedaría integrado en el confuso mar de las músicas *New Age*. Al mismo tiempo, la nueva producción de los minimalistas repetitivos originales como Glass o Reich, sobre todo la del primero, perdía interés y se endurecía en la repetición incesante y previsible de unos pocos clichés y “tics”, como el estigma personal de sus obras.

5 Bien mirado, este acto de “establecer el objeto como arte de vanguardia” no deja de estar en total conformidad con la idea que tenía en mente Wollheim cuando puso el término “Mínimal” en circulación.

6 Nyman, op. cit., p. 1. Era ya por entonces frecuente acusar de “elitismo burgués” a la vanguardia europea, pero aquí Nyman se apunta al carro de críticas formuladas, por muy distintos motivos, por el maoísta Cardew (como si la música del propio Nyman fuera poco “burguesa”).

7 *El Piano*, dir. Jane Campion, 1993.

También por esta época se amplió el uso del término “Minimalismo” a otras artes y prácticas distintas de la música o las artes plásticas⁸, abarcando ciertas manifestaciones en arquitectura, diseño industrial, publicidad e incluso la moda, que mostraban ciertas afinidades con la economía y elegancia del Mínimal, pero que en realidad provenían de tendencias históricas muy anteriores en esas prácticas y artes, como el racionalismo y cierto organicismo en arquitectura y diseño, y cierta pintura y escultura geométricas; tendencias que en algunos casos, habían sido blanco polémico de crítica, precisamente, del Minimalismo histórico en artes plásticas. Todo lo cual era campo abonado para la confusión, como mostró recientemente la exposición sobre el Mínimal ofrecida en el Museo Reina Sofía en 2001⁹.

Con ocasión de dicha exposición, un crítico señaló que “Minimalismo” se ha convertido en un cómodo término para designar “cualquier cosa bonita que no haga demasiado ruido”; y en el caso de la música, cualquier cosa que ofrezca una experiencia “de vanguardia” a un espectador no demasiado tentado de meterse en complicaciones o de romper con sus hábitos de escucha. Así, en el ultraconservador medio de las orquestas sinfónicas norteamericanas, donde antes de interpretar una piececita de Webern de 10 minutos el director se siente obligado a salir al escenario para ofrecer explicaciones a los asistentes (en tono entre pedagógico y de disculpa), un compositor como Adams dio la posibilidad de ofrecer al público algo “moderno” sin producirle grandes traumas, ni tampoco a los intérpretes. En suma, se trata de algo que Clement Greenberg en 1939 tuvo la amabilidad de caracterizar como *kitsch*¹⁰; mientras las artes modernas no “imitan” otra cosa que a sí mismas –es decir, cada una explora sus propios recursos-, el *kitsch* imita los efectos que produce el arte; y específicamente, cierto *kitsch* imita los efectos del arte de vanguardia, sin realizar las investigaciones que hace la vanguardia, para ofrecer una experiencia vicaria de vanguardia.

2. Intento de precisión de un concepto

Pero no ha sido la de Nyman la única tentativa de definición propuesta del Minimalismo. Ahí está la concepción de Tom Johnson¹¹, escueta y de amplia tolerancia: se trataría simplemente de música hecha con un mínimo de elementos, trátese ya del número de instrumentos, de alturas o notas, de la amplitud de tesitura o de ámbito interválico. Una noción así permite incluir y hacer justicia a aquellos artistas, como los representados en el ciclo “¿Límites de la Composición?”, cuyas exploraciones son algo anteriores a las de otros más conocidos.

Tentaremos nuestra propia caracterización, desde nuestra perspectiva, que no es la del músico ni la del especialista, sino la del profano. Entendemos el Minimalismo musical como una serie de propuestas cuyo propósito común es entrar en el sonido-tiempo mismo, concebido como materia del medio musical: en parte, como ha señalado Llorenç Barber, esta sería la componente “anti-Cage” del Minimalismo, reaccionando a la tendencia de Cage y sus seguidores del movimiento “Fluxus” a dejar de lado la materia sonora para desarrollar los componentes teatrales y escenográficos de la música como arte escénico.

8 Una extensión de su uso que Wollheim desaprobaba. Cfr. su entrevista en *ABC*, sábado 25-VIII-2001.

9 “Minimalismos. Un signo de los tiempos”, fue el título de aquella muestra.

10 Cfr. Greenberg, *The collected essays and criticism*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1986-1993, vol. 1, pp. 5-22.

11 Cfr. su colección de artículos, *The voice of new music: New York City, 1972-1982*, Eindhoven, Netherlands: Het Apollohuis, 1989.

Las propuestas minimalistas compartirían una tendencia a reducir aspectos expresivos de la subjetividad, limitando en caso oportuno la intervención del autor sobre el material sonoro; y emplearían estrategias capaces de crear en el oyente un especial estado de atención, como “de trance”, enlazando, en algunos casos pero no en todos, con cierta concepción de la música como “búsqueda espiritual”, y produciendo con sus obras una especial “situación total” que reclama al espectador. Común sería también el interés por elementos de tradiciones musicales no occidentales y la práctica de la improvisación y del trabajo en equipo, frente a los conceptos fuertes de autoría individual y de división de tareas de compositor e intérprete, que en la vanguardia europea conservan más vigencia. Y en algunos casos (Terry Riley, La Monte Young, Cornelius Cardew), la actividad musical sería un medio de búsqueda o transmisión de un mensaje y una verdad extramusicales: políticas, o espirituales.

Desde aquí cabe comprender el concepto de “repetición”, y el aspecto, si cabe, más “metafísico” del Minimalismo. Pues allí donde la práctica de esta música toma la específica forma repetitiva, la repetición puede ponerse en duda. La altura de sonido, verticalidad o figura melódico-rítmica que se repite, ya no es la misma que la primera vez, desde el momento en que es una repetición; pues se ha establecido ya una relación con la aparición precedente –y también con las sucesivas–, y así, el oyente la percibe relationalmente. Pero no de un modo más o menos consciente, como en la experiencia de las relaciones formales de una pieza compleja de la vanguardia estructuralista europea, sino en forma de un efecto perceptual, que puede, por ejemplo, crear una sensación de continuidad allí donde hay discontinuidad y sonidos puntuales, o sensación de estatismo allí donde hay un lento fluir. La identidad y la diferencia del evento sonoro singular toman otro cariz, y se puede decir que propiamente no existe la repetición, porque nunca nada es exactamente idéntico, sino que todo difiere siempre de sí mismo.

Estos artistas minimalistas tenderían a ignorar fronteras culturales o de “género”, tales como “clásico”/“pop”/“jazz”, y su obra ha tenido impacto en la música popular. Inicial y tempranamente, a fines de los años 1960, ese impacto se centró en el rock progresivo europeo y cierto rock electrónico alemán. Citemos aquí las colaboraciones de Riley con John Cale (del grupo neoyorquino Velvet Underground), y su temprana relación con Daevid Allen, a quien enseñó técnicas de uso de cintas de grabación, que Allen transmitió a sus colegas del grupo británico Soft Machine, y que siguió usando luego en su grupo franco-británico Gong, contribuyendo así a su difusión más general. Testigos informados¹² afirman que Syd Barrett extrajo muchas ideas de su asistencia a conciertos del colectivo improvisador AMM, en el que participó Cardew; ideas que aireaba en sus conciertos con unos Pink Floyd mucho más radicales de lo que nos muestran sus grabaciones en estudio con Barrett de esa época. La música de los primeros grupos alemanes de rock electrónico, como Tangerine Dream, Can o los primeros Kraftwerk, sería impensable sin estos referentes; por ejemplo, el grupo berlínés Agitation Free tenía en su repertorio, al parecer, piezas de Riley, y en él fue batería Chris Franke, estudiante de composición que luego sería sintetista en Tangerine Dream. En un oscuro grupo belga imitador de Soft Machine tocaba un joven pianista llamado Jean-Luc Manderlier, que, al incorporarse más tarde a la banda francesa Magma, difundiría también las técnicas repetitivas en el rock europeo. Glass ha sido un referente para una figura clave del rock experimental como Brian Eno. Hoy, el

12 Cfr. Chris Cutler, *File under popular: Theoretical and critical writings on music*, London: ReR Megacorp; New York: Semiotext(e)/Autonomedia, 1985, p 117 y 117 n. 11. Al parecer, Cutler conoció a los miembros de Pink Floyd en época de Barrett, y sostiene que aquél estaba presente en los conciertos de AMM con Cardew en el club U.F.O.

impacto del Minimalismo musical en el mundo pop es mucho más amplio y difuso, y se siente fuertemente en músicas *techno* y de baile. Pero el influjo fue también en sentido inverso, y muchos de los minimalistas fundacionales fueron fuertemente influidos, por ejemplo, por el contemporáneo jazz post-*bop* y post-modal de John Coltrane o Miles Davis (esa propuesta tan de la época, a medias entre el jazz modal, el *hard-bop* y algo de free jazz, para la que hoy empleamos el término *freebop*).

Quedan aún dos cuestiones. Una, la de la relación con el Minimalismo plástico. Dos, la de la relación del “Mínimal” musical con la vanguardia musical europea. Con respecto a la primera cuestión, los especialistas en Minimalismo plástico tienden a negar toda conexión, histórica o de cualquier tipo, con el musical¹³, o bien a dejar el asunto de lado¹⁴. Aun admitiendo que la relación histórica es cualquier cosa menos directa, y que es una historia llena de equívocos, nosotros preferimos pensar que no es mero accidente. En efecto, es ostensible el nexo común del enorme influjo de Cage entre los artistas de ambos campos, y también la presencia fuerte de músicos como La Monte Young en círculos de cineastas y artistas plásticos¹⁵, o la relación personal entre artistas como Philip Glass y Richard Serra.

Sobre la base de la caracterización que hemos propuesto para el Minimalismo musical, resulta posible ver siquiera unos pocos puntos de claro paralelismo con el plástico. Primero, el interés por la materialidad de la obra y su presencia física intensificada, por crear con ella una atmósfera o situación especial, y por mantener confinada a un mínimo la intervención estructuradora del autor para que aquélla pueda desplegarse. Segundo, y vinculado a lo anterior, el propósito de evacuar excesivos indicios o referencias a la subjetividad individual del autor; lo que llevaría a algunos de los minimalistas plásticos a todo un discurso teórico antihumanista, contra el “antromorpomorfismo” de cierto arte vanguardista precedente. Hablamos del discutido “objetivismo” minimalista, que en realidad quizás sea una suerte de “objetualismo”, o materialismo artístico, como así lo denunció Michael Fried¹⁶.



Robert Morris



Richard Serra

13 Así James Meyer en su impresionante estudio histórico-interpretativo, *Minimalism: Art and polemics in the sixties* (Yale University Press, 2001), que aboga por la hipótesis del mero equívoco; cfr. p. 249 y 312 n. 20.

14 Por ejemplo, Frances Colpitt en *Minimal art: The critical perspective*, Seattle: University of Washington Press, 1993.

15 Hay que señalar la afinidad, y conexión histórica y de concepto, entre ambos minimalismos (plástico y musical) y los cineastas del llamado “cine estructuralista” del grupo de “Anthology film archives”, algunos de cuyos miembros (Michael Snow, por ejemplo) también hacían música.

16 “Literalismo” es el término peyorativo empleado por Fried en “Art and Objecthood”, un texto polémico crucial contra el Mínimal (recogido en su recopilación de textos críticos, *Art and Objecthood*, pp. 148-172, y en la antología de Battcock, op. cit., pp. 116-147).



Dan Flavin

Pero una vez más, las cosas no terminan de encajar exactamente. Por ejemplo, es difícilmente compatible la tendencia antimetafísica y escéptica predominante entre los minimalistas plásticos con las veleidades místicas frecuentes entre sus contrapartidas del campo musical; o la cerrada autorreferencialidad y clausura semántica de las piezas de aquéllos¹⁷ con los mensajes trascendentes de algunos de éstos. Por otro lado, el tipo de teorización de las técnicas musicales minimalistas propuesto por Tom Johnson, de corte pitagórico-aritmético, se acerca más bien a la tradición pictórica post-cubista de arte geométrico, constructivista y “normativo”, que a lo que fue el Minimalismo plástico, el cual tuvo con aquélla tradición una relación ambigua y hasta tensa, criticándola algunos de los minimalistas por su enfoque relacional y racionalista (con lo que Johnson, como algún otro autor, reproduce en el campo musical uno de los equívocos más tentadores sobre el Minimalismo plástico: el de su interpretación en clave “platónica”, vigorosamente criticada, en visión retrospectiva, por Rosalind E. Krauss¹⁸). Y es chirriante la admiración de Philip Glass por un escultor como Mark di Suvero, sobre cuya obra se realizó el documental *North Star*¹⁹, con banda sonora del propio Glass (partes de la cual fueron popularizadas por el célebre Mike Oldfield en su disco *Platinum*). Di Suvero fue blanco favorito de crítica de algunos minimalistas plásticos durante los años 60, precisamente por el “antropomorfismo” que ellos creían ver en sus obras; pero resulta que la música reciente de Glass o Reich ha tendido a acomodar cada vez más aspectos, digamos, “antropomórficos”, de coloración emotiva y expresión subjetiva, y a tener más de repetitiva que de propiamente minimalista.

Respecto a la segunda cuestión, contra el tópico, sólo en parte cierto, que ve la vanguardia europea y el experimentalismo norteamericano como universos enfrentados, hay que señalar la gran influencia sobre los primeros minimalistas de algunos compositores europeos del círculo vanguardista de Darmstadt, como Boulez, Berio, Stockhausen o Xenakis; quienes, además, para el momento en que surge el Minimalismo musical habían abandonado mayoritariamente las técnicas estrictamente dodecafónicas. Y aunque aquí la

17 La cual de por sí es abono para paradojas: nunca un arte tan mínimo dio lugar necesidad de tanta justificación teórica, en la que los minimalistas plásticos fueron bien prolíficos.

18 Cfr. Krauss, “LeWitt in Progress” y “Richard Serra, a translation”, en *The originality of the avant-garde and other modernist myths*, Cambridge, Mass., and London: MIT, 1985; y los caps. 4 y 5 de sus *Passages in modern sculpture*, Cambridge, Mass., and London: MIT, 1977, pp. 201-287.

19 Dir. François de Menil, 1977.

influencia en sentido opuesto fue menor, no dejaron de existir algunos compositores europeos y “estructuralistas” de sensibilidad afín al Minimalismo; entre los cuales, sobre todo, el recientemente fallecido Giorgy Ligeti, o el Stockhausen “místico” de obras como *Stimmung*, o una figura excéntrica como Giacinto Scelsi, o incluso algunos aspectos (sólo algunos) de la obra tardía de Luigi Nono. Tampoco, por otro lado, fue de total armonía la relación de los minimalistas con sus precursores “experimentalistas” norteamericanos, incluso con los del círculo de la “Escuela de Nueva York” (centrado en torno a Cage); se dice, por ejemplo, que a Morton Feldman no le hacía nada feliz que le vinculasen con los minimalistas.

Además, también los europeos, como los norteamericanos, buscaban un cierto tipo de objetividad en sus obras, fuese su éxito en ese sentido mayor o (probablemente) menor que el de éstos. Siguiendo una útil clasificación de las modalidades de énfasis estético propuesta por Leonard B. Meyer²⁰, podríamos caracterizar la diferencia de fondo entre ambas partes como asunto de matiz en la actitud y valores estéticos. Los compositores europeos tenderían a ser “formalistas” y a alejarse de su propia herencia cultural de “tradicionalismo”, o concepción expresiva, subjetivista y “contendista” romántica: para ellos lo principal en el arte es la actividad organizativa objetiva de materiales y la experiencia, y la expresión de individualidad subjetiva ha de subordinarse o desaparecer. Mientras que los minimalistas, tienden a ser “particularistas trascendentales”: para ellos sólo cuenta la experiencia puntual concreta (sin atención a categorías generales, finalidades ulteriores, “significados” o expresión subjetiva) y oscilarían bien hacia el formalismo o más frecuentemente hacia una especie de tradicionalismo no individualista, como es su vertiente mística, al concebir, como los románticos, el arte como vehículo de comunicación de un mensaje trascendente²¹. No se descarta que algunos europeos puedan acercarse fuertemente a posiciones “particularistas” o regresar al “tradicionalismo”.

En su breve monografía sobre el Minimalismo musical²² (que se centra en Young, Riley, Reich y Glass, como figuras “canónicas”), Wim Mertens, en mi opinión mejor ensayista que compositor, propuso una estimulante comparación en clave filosófica y psicoanalítica²³. La música de la vanguardia europea, heredera de una práctica contrapuntística que se remonta a los grandes polifonistas franco-flamencos tardomedievales y renacentistas, estaría ligada a una concepción del tiempo que es la de la Modernidad, y que habría quedado conceptualmente expresada en la tradición de pensamiento dialéctico centrada en Hegel y proseguida críticamente por T. W. Adorno (el teórico de la “Nueva Música” europea por excelencia): el tiempo como tiempo de la producción, del trabajo y de la lucha por la redención de la alienación; tiempo protagonizado por un sujeto heroico y disciplinado, con un yo-identidad fuerte que asume límites para su impulso libidinal. Los minimalistas clásicos serían los últimos herederos de esa línea (en contraposición implícita a la nueva generación de Nyman o el propio Mertens), pero en su música se abriría camino

20 Cfr. Leonard B. Meyer, *Music, the arts and ideas*, pp. 210-217; Meyer afirma que las tres opciones de su clasificación (tradicionalismo, formalismo, particularismo trascendental), formando un continuum, contendrían todas las posibilidades lógicas concebibles de énfasis estético, comprendidas todas las opciones mixtas e intermedias.

21 Esto creo yo, aunque Meyer no parece haberlo visto así, y no considera esta segunda posibilidad.

22 Wim Mertens, *American minimal music*, trad. J. Hautekiet, London: Kahn & Averill, 1983. Cfr. pp. 87-92 (donde Mertens rechaza la concepción “superficial” y reactiva de Nyman), y las secciones 2 y 3, pp. 95-124. Citemos también la buena obra, de corte más divulgativo, de K. Robert Schwarz, *Minimalists*, London: Phaidon, 1996.

23 Cfr. Mertens, op. cit., pp. 87-92 (donde Mertens rechaza la contraposición de Nyman entre Minimalismo y vanguardia europea, por superficial y reactiva), y las secciones 2 y 3, pp. 95-124.

una nueva concepción del tiempo: un tiempo no dialéctico, que ya no es el de la modernidad, y donde la identidad del yo del sujeto se disuelve junto con los límites de la libido; con todos los riesgos, reconoce Mertens, que ello conlleva. Si en el primer caso Adorno era el modelo, serían autores del pensamiento francés “de la diferencia”, como Deleuze o Lyotard, los que habrían teorizado mejor el nuevo estado de cosas, que podríamos llamar “Postmodernidad”.

Estaríamos satisfechos si con este nuestro intento, y con toda la provisionalidad de una pieza “de ocasión” como este artículo, hubiésemos logrado apresar algo suficientemente característico como para aprehender el núcleo común a los artistas de lo que hemos llamado el Minimalismo “clásico”. De éstos, sólo algunos encajan en el molde “repetitivo”, que se establece en cierto momento con Glass y Reich, siendo Riley el caso límite e inspirador en su influyente obra *In C* de 1964; mientras que otros mucho menos conocidos exploraron caminos más variados, y quizá más radicales. Y es de éstos de los que versó el ciclo cuyo comentario motivó esta nuestra digresión, quizás de extensión desproporcionada. Pero creemos que la calidad del acontecimiento reseñado merecía todo esto, si es que no más, y mejor.

3. Un gran evento para unas músicas mínimas

En el ciclo “¿Los límites de la composición?”, pudimos escuchar, pues, una serie completa de conciertos monográficos, dedicados a la obra de varios de los principales artistas del movimiento Mínimal: Terry Riley, Alvin Lucier, Alvin Curran, Gordon Mumma, Christian Wolff, y Cornelius Cardew (dos conciertos en el caso de Riley). Un elenco bastante completo y totalmente representativo de ese primer Minimalismo experimental, que todavía no era exclusivamente “repetitivo”; con la única excepción quizás de La Monte Young, que fue el gran ausente en esta ocasión²⁴. No sólo eso, sino que además hemos contado con la presencia, y también la intervención musical sobre el escenario, de dichos artistas (excepción hecha de Cardew, lamentablemente fallecido en 1981 en un accidente de tráfico), así como de algunos de sus colaboradores musicales y de intérpretes de lujo, algunos de ellos celebridades por derecho propio (caso del virtuoso contrabajista Stefano Scodanibbio, o de Roham de Saram, violoncelista y ex-miembro del Cuarteto Arditti, hoy una de las mejores agrupaciones de cámara dedicadas a la música clásica contemporánea).

Hay que mencionar también, entre los muchos colaboradores y participantes, la intervención en este evento de una figura notoria del Minimalismo y diversos movimientos post-Cage en España, como es el valenciano Llorenç Barber, que es conocido entre nosotros por sus “Conciertos de Ciudad”, en los cuales moviliza todos los campanarios de iglesia del casco urbano de la ciudad del caso, disparando una secuencia de eventos sonoros y visuales, y que coordinó la interpretación de la obra de Cardew. Barber se ha contado, desde los años 70, entre los más firmes defensores de dichas propuestas, tanto por su propia actividad artística y escritos teóricos, como en cuanto promotor y organizador, con su ciclo “Paralelo Madrid”, en el Círculo de Bellas Artes de dicha ciudad.

La conferencia y las dos mesas redondas fueron presentadas y moderadas con mesura y eficacia por Carmen Pardo, buena conocedora del tema. Desgraciadamente, sólo pudimos asistir al final de la conferencia inaugural del profesor Makis Solomos (Universidad de

24 Naturalmente, desde otros puntos de vista se podrían barajar otros nombres, como por ejemplo Robert Ashley, o Carlemagne Palestine, o Phil Niblock, y echarlos en falta. Pero no se puede tener todo, y nunca llueve a gusto de todos.

Montpellier III; miembro del equipo de la revista multidisciplinar *Filigrane*), aunque sí logramos conversar personalmente con él después. Solomos se centró en analizar y “deconstruir” la propuesta teórica de Nyman sobre el Minimalismo. En la mesa redonda del martes 11, Lucier y Mumma discutieron sobre el concepto de “experimentación”. Lucier señaló cómo la obra experimental puede ser el producto de una investigación previa, sin que el “experimento” tenga necesariamente que identificarse con la propia obra; Mumma prefirió hablar de “experiencia” y “aventura”, para evitar connotaciones científicas de rutina y laboratorio. Ambos tuvieron duras palabras contra Glass o Adams por “calcular” su música en función del éxito entre la gran audiencia, y señalaron el vínculo de su música y generación con las luchas sociales y políticas y la energía creativa de los primeros años 60. Finalmente, Riley y Curran ilustraron el miércoles 12 su relación con la contracultura, mediante vivencias personales, y también admitieron su inicial conexión con los compositores “estructuralistas” europeos: Riley confesó haber comenzado como admirador e imitador frustrado del Stockhausen de *Zeitmasse*; “Yo no era Stockhausen”, comentó. Personalmente tendría mis reservas hacia ciertos comentarios exaltados de Curran sobre la música como búsqueda de la verdad; me pregunto si esa “verdad” suena, o se trata de otra cosa que no suena (en cuyo caso, dudo que tenga mucho que ver con la música). Parafraseando a su admirado Cage, yo le preguntaría a Curran: ¿Los sonidos, son sonidos o son Verdad?



Gordon Mumma

La serie de conciertos se abrió con Terry Riley (1935, Colfax, California). Riley, entre todos los representados en el ciclo, es el nexo entre la faceta repetitiva y las otras vertientes experimentalistas del Mínimal, y el programa del ciclo lo presentaba como el “sensualista” del grupo. Su música es improvisada y combina el uso de estructuras del “raga” y técnicas de canto de la música india con las técnicas repetitivas, la armonía modal –no necesariamente la de las escalas hindúes– y un pianismo de improvisación jazzístico que,

sorprendentemente, no es el del jazz de vanguardia, ni siquiera los estilos ultra-modernos y post-bop de un Andrew Hill o un Herbie Hancock, sino una síntesis de aspectos del jazz moderno con el clásico y estilos anteriores, que resulta más cercana al pianismo ecléctico de, pongamos, un Oscar Peterson (salvando todas las diferencias). El primer concierto lo ofreció Riley al piano y voz, junto a su hijo Gyan, un muy competente guitarrista clásico; y no hubo, prácticamente, uso de electrónica. Las diversas piezas que ejecutaron, oscilaron entre la faceta más jazzística de Riley y la oriental-repetitiva; y, aunque bien llevadas y agradables, el conjunto dejó una impresión un poco “blanda”, con sonoridades y muchos momentos cercanos a la estética de la “New Age”.



Christian Wolff

Más interesante fue el segundo concierto, con Riley junto al extraordinario Stefano Scodanibbio al contrabajo. Ya habíamos escuchado al dúo en la sala sinfónica del Auditorio Nacional de Madrid en 2002; pero en esta nueva ocasión, quizás porque el entorno (la *mise en scène* muy particular que luego comentaremos) era más propicio, o la relación con el público más íntima, el resultado fue muy superior, y la interacción entre los dos artistas, muy rica. Una agradable sorpresa no anunciada en el programa fue una fantástica pieza a solo de Scodanibbio, dedicada a Riley e influida por la música de éste. El gran dominio y precisión de Scodanibbio con todo tipo de técnicas conocidas del instrumento (*col legno*, *sul ponticello*, pizzicatos de todo tipo, armónicos), y su inventiva como creador de otras nuevas, sólo son superados por su propio refinamiento y sensibilidad, creando una

constante multiplicidad de planos y matices sonoros y una rítmica que jamás agota; con Riley, es Scodanibbio quien tiende a adoptar el papel de sostén y contrapunto rítmico, sin por ello subordinarse a un segundo plano. En la segunda parte, Riley volvió con él al escenario, esta vez a la tampura india y la voz, para improvisar con Scodanibbio unas extensas *Night Ragas*.

El tercer concierto (miércoles 12), dedicado a Alvin Lucier (1931, Nashua, New Hampshire), fue uno de los puntos culminantes del ciclo, y en este caso no hubo componente improvisativo. Es siempre un privilegio escuchar las obras de este artista investigador, que ha hecho varias visitas recientes a Madrid; entre ellas, en el ciclo “Musicad hoy” del Auditorio, donde se interpretaron varias piezas de cámara; y más recientemente, mostrando obras basadas en sistemas de control por ondas cerebrales. En esta ocasión, sus obras fueron interpretadas por miembros del Proyecto Guerrero, conjunto especializado en la interpretación de música clásica contemporánea. Son piezas que, a pesar de su material musical aparentemente simple, requieren intérpretes disciplinados y bien conocedores de sus instrumentos, y exigen también al oyente una enorme capacidad de concentración: como dice Lucier, son exploraciones de diversos espacios sonoros, matices de resonancia, timbre o batidos de frecuencia. Destacaré *Silver Streetcar for the Orcherstra*, para triángulo solo, a base de sutiles variaciones de timbre y dinámica de este instrumento sobre un constante pulso repetido; o *Fideliotrio* (viola, cello y piano), con sus deslizamientos microinterválicos de viola y cello en torno a las notas del piano, que varían sutilmente en ataque y dinámica. La dificultad aquí es considerable: se exige del músico máximo control de la articulación, los cambios de arco y la afinación. La sorpresa en este concierto fue la última pieza, esta vez una obra con componentes escénicos. El propio Lucier subió a escena para interpretar *Nothing is real*, título extraído de la letra del *Strawberry Fields* de los Beatles. Con el pedal de resonancia abierto, el compositor iba desgranando al piano fragmentos melódicos del célebre tema de los Beatles, que recogía un sistema de grabación. A continuación, el dispositivo los reprodujo a través de unos microaltavoces situados dentro de... ¡una pequeña tetera!, cuya tapa abría y cerraba el encantador compositor octogenario, produciendo cambios de timbre y efectos de distancia y cercanía.

Por el contrario, resultó algo decepcionante el concierto del jueves, dedicado a Alvin Curran (1938, Providence, Rhode Island). Para nosotros era una novedad, ya que no conocemos gran cosa de la música de este autor. Consistió en una única pieza, *TransDadaexpress 2 – Extraordinary renderings*, que al parecer es una reelaboración de *TransDadaexpress*, realizada en 2006 para conmemorar el 90 aniversario del nacimiento del movimiento Dada. Se trató de una larga intervención en solitario del propio Curran, mayormente al sintetizador/sampler, puntuada con pasajes de secuencias repetitivas al piano y (al inicio) ocasionales gritos e intervenciones verbales del músico que ponían el toque “teatral”; ignoro si premeditadamente, o si más bien Curran hizo virtud escénica de su propia reacción a algún imprevisto o dificultad técnica. Curran empleó una librería de muestras digitales de sonidos de grandísima calidad, “robados” de diversas manifestaciones y material de archivo del Dadaísmo histórico. Aunque hubo texturas agradables y ocasionales momentos inspirados, era difícil mantener la atención, y a largos trechos este ejercicio de apropiacionismo sonoro caía en la falta de ideas y el tedio. Se han visto cosas más convincentes hechas por sintetistas o D.J.’s menos renombrados. Pero tampoco esto justifica ningún juicio definitivo, y habrá que explorar más facetas de la obra de este compositor.

Verdaderamente puso a prueba la resistencia del público el monográfico dedicado a Gordon Mumma (1935, Farmington, Massachussets), cuya obra era también desconocida para nosotros. Y por dos razones: primero, por la larga duración total del programa; y segundo, por el carácter de las obras que lo componían. Fueron obras para piano solo, dos pianos o piano a cuatro manos (ejecutadas por el belga Daan Vandewale y el propio Mumma), lo que de entrada no ofrecía los encantos de una instrumentación más variada. Poco de improvisación, esta vez, aunque sí alguna “estructura abierta”, con instrucciones de realización generales cuya concreción es dejada al arbitrio del intérprete. Mumma suele producir sus obras con dispositivos electrónicos de diseño propio que establecen una suerte de equivalente musical de determinados procesos o estructuras no-musicales (naturales y artificiales: movimientos sísmicos, construcciones humanas...), para ser luego interpretadas por instrumentos tradicionales específicos. La estética de las obras interpretadas en esta ocasión parecía tener más que ver con la vanguardia de tradición europea y con la herencia de Webern que cuanto se había escuchado hasta el momento en el ciclo, excepción hecha, quizás, de Lucier: rango dinámico limitado, coloración expresiva reducida al mínimo, interválica disonante (aunque hubo algún pasaje con secuencias melódico-rítmicas claramente definidas, y reiteradas; pero eso sí, no del tipo habitual). Dos de las obras eran grandes acumulaciones de piezas mucho más breves: *Four Pack Ponies* (1996, 8 piezas), *19 from the Sushi Box* (1966-1996, 19 piezas), ambas para piano solo. Destacaría *Gambreled tapestry* (2007, piano solo), verdaderamente un tapiz, con su riqueza de articulación, timbres, dinámicas etc., dentro de la circunspección propia de Mumma. Hubo numerosas deserciones del público en la segunda mitad y la respuesta fue menos entusiasta que en conciertos anteriores; pero sí variada: alguien que estaba sentado a mi lado dijo que la música de Mumma le producía “una gran sensación de paz”, lo cual tiene perfecto sentido en relación con la serena “objetividad” de sus piezas.

Christian Wolff, que ocupó el concierto del sábado, aunque nacido en Niza (1934), es el eslabón entre el Mínimal y la “Escuela de Nueva York”: el círculo de músicos en torno a John Cage, pero independientes de éste, formado por Wolff, Earle Brown, Morton Feldman, y el pianista David Tudor, un análogo musical a los pintores de la generación del Expresionismo Abstracto de los 40 y 50. Este mismo Enero pudimos escuchar en el Auditorio Nacional dos monográficos de su música, ejecutada por un impresionante *casting* de colaboradores (Frederic Rzewsky, Larry Polansky, etc.). En La Casa Encendida, sus intérpretes fueron Marc Sabat (violín), Rohan de Saram (violonchelo) y Aki Takahashi (piano), junto al propio Wolff al piano. El tránsito a Wolff tras el concierto de Mumma resultó coherente, ya que pese a sus diferencias ambos tienen en común la expresividad reducida al mínimo o el parecido mayor con la música de tradición serial europea: al parecer, alguien ha denominado a la música de Wolff “minimalismo dodecafónico”. A veces Wolff usa materiales diatónicos, incluso secuencias melódicas o armónicas de la canción popular o del blues, pero de modo enteramente distinto al pianismo jazzístico de Riley o al del minimalismo repetitivo de Glass: su música, difícil y abstracta, no suena “tonal”, y es “completamente adireccional”, como gusta de decir Wolff, cuya profesión de fe estética parece la de un “formalista” modelico en el sentido de L. B. Meyer. También tiene un carácter a veces humorístico, y otras un aspecto “político”, en cuyo caso el artista cree imprescindible usar alguna melodía “prestada”, cuya letra o contexto de uso aclare el referente político; pues, como sostiene el formalismo, la música misma no “significa” nada. Éste último era el caso de *Halleluyah, I'm a bum* (cello), una suerte de variaciones fragmentadas de una canción popular. Hubo también partituras abiertas, como *Stardust Pieces* (1979, piano y cello), que deja la dinámica a discreción del intérprete.

El espectacular concierto de cierre fue dedicado el domingo 16 al único de estos artistas que no es norteamericano: el británico Cornelius Cardew (1936, Winchcombe, Gloucestershire – 1981, Londres). Se interpretaron las secciones, o “párrafos”, 1, 2, 5 y 7, de una sola de sus obras, “The Great Learning” (1960-71), que el británico compuso en el marco de su colaboración con la agrupación The Scratch Orchestra, sobre textos de Confucio, que luego cambió en una segunda versión por otros de Mao. Aunque no conocemos la partitura, seguramente su interpretación fue algo libre (a lo cual la propia obra invita), y siguió la primera versión. El numeroso equipo de intérpretes incluyó el Coro de Cámara de Madrid, varios cantantes solistas, percusionistas, un organista, un grupo de actores-músicos amateurs, un actor y la realización de video en directo por “Things Happen”; todo ello bajo la dirección escénica de Raúl Arbeloa y la musical de Llorenç Barber. Lo principal en toda la obra era la dinámica de interacción entre el intérprete individual y el grupo. Hubo momentos de una grandiosidad sublime; como el párrafo 2, donde varios grupos de 3 cantantes más un líder, cada grupo acompañado por un percusionista con percusión metálica y gongs, se distribuyeron por todo el espacio desgranando los (irreconocibles) textos confucianos; o el párrafo 7, para coro, cada uno de cuyos cantantes escoge su nota inicial del pasaje, y que producía una suerte de encantamiento ritual. En cambio, el párrafo 5 impresionaba por su enorme complejidad escénico-gestual, con mayor protagonismo del texto y lo teatral. Ignoramos qué proporción del resultado se debe a la propia partitura de Cardew y qué a la inventiva de los directores e intérpretes; pero hay que felicitar a éstos por la memorable experiencia que nos ofrecieron.



Gordon Mumma, Christian Wolff, Robert Ashley

El éxito de público de este ciclo fue notable, con cada concierto lleno hasta la bandera y las entradas agotadas varios días antes. El público mismo era del más diverso pelaje, aunque había mucha gente joven; su actitud fue atenta y de apertura en casi todo momento (también había algún “sufridor” despistado, naturalmente), y de calor y entusiasmo hacia los artistas.

Contribuyó mucho a este éxito el cuidado puesto por sus organizadores en todos los detalles, empezando por la disposición del espacio de interpretación y escucha. Con el suelo cubierto por un grueso tejido, había cojines y almohadas para que quienes quisieran, o llegaran a tiempo para conseguir alguno, se recostasen, o bien para sentarse en el suelo, aunque también había dos filas de sillas a lo largo de tres de las paredes del perímetro de la sala. También se había dispuesto un programa de iluminación cuidadísimo y específico para cada concierto, evitando los colores estridentes habituales en iluminación de espectáculos. Todo ello recreaba la atmósfera algo “oriental” y meditativa asociada a mucha de esta música, produciendo esa “experiencia total” que el Minimalismo buscó, como otros movimientos de su época. El escenario era una plataforma baja, y un sistema de video proyectado en una gran pantalla tras el escenario permitía al espectador paliar los “ángulos muertos” de la ubicación que le hubiera tocado, y seguir el siempre importante gesto instrumental de los intérpretes. Esta disposición permitía una cierta intimidad entre éstos y aquél que en una gran sala de auditorio no es posible. Además, a pesar de que hubo poca o ninguna amplificación, o tal vez gracias a ello, la calidad de sonido fue mayor que en muchos otros conciertos a los que hemos asistido en ese mismo patio central de La Casa Encendida, que es un espacio difícil para el técnico de sonido: paredes resonantes de piedra y ventanales, y una abertura acristalada superior por la que siempre tiende a subir y escapar la columna sonora. Quizás el único aspecto negativo fue la falta de relación, a mi juicio, de algunas de las proyecciones en pantalla (recuerdo una especie de fragmentos de grabados, cuya motivación ignoro); además de que la “coreografía” a veces algo frenética del operador de video en torno al escenario podía llegar a resultar enervante y entorpecer la visibilidad para el público de las primeras filas.

El comisario del ciclo, Xavier Güell, parece haber hallado respuesta a su búsqueda de nuevos dispositivos escénicos más allá del habitual formato “auditorio” (que impone sus limitaciones), y hay que felicitar a todo el equipo de “Músicadhoy”, por él dirigido: no sólo nos han ofrecido un ciclo excelente, sino que probablemente, en esos siete días de marzo de 2008, hayan hecho un pequeño trozo de historia musical.

TEORÍA DE LA LITERATURA

The Ghostly Presence of the Korean Orphan

Tracy WOOD

Universidad de California

Recibido: 15/11/2008
Aprobado: 20/12/2008

Resumen:

El artículo analiza la literatura coreana-americana, señalando que ni el modelo postcolonial ni el modelo multicultural son suficientes para entender las sombras fantasmagóricas que aparecen en sus textos. En particular, el artículo examina la figura del huérfano y muestra que la perspectiva de la diáspora permite un análisis que no atiende exclusivamente al pasado ni al presente sino a la complicada relación de ambos.

Palabras clave: postcolonial, diásporas, han, huérfano, Corea.

Abstract:

This article looks at Korean American literature, noting how neither the postcolonial model nor the multicultural model is sufficient to describe the ghostly shadows that emerge in the text. In particular, the article examines the figure of the orphan and shows how a diasporic perspective allows for a reading of neither the present nor the past but the complicated dance between the two.

Keywords: postcolonial, diaspora, han, orphan, Korea.

In Spain as in many other former colonial powers there is a common phenomenon: the return of the colonial subject to the metropole. Of course, this return is not individual but metonymic, a subtle yet insistent presence that resounds throughout Spanish life. It invokes both an economic presence –exhibited in the small shops specializing in Latin-American food and in the *locutorios* where immigrants maintain contact with their families back home– and an ideological response –revealed in the posters around the city announcing “en España, los españoles primero” and in the government’s response through campaigns such as “hola, soy rumano”.

Of course this influx of immigrants originates not just from countries once ruled by the Spanish crown but from other colonial powers as well: North Africa, once dominated by France; and Romania and Bulgaria, once controlled by the former Soviet Union. The situation is thus quite complicated: colonial subjects moving from one metropole to another, and although the matrix of power has not really changed –the people and governments in power continue to maintain control over those without power– the question remains whether a postcolonial model is sufficient to describe the current (post)colonial situation.

Of course, postcolonial discourse has been problematic since its inception. Ella Shohat, one of the earliest critics, asks, “When exactly, then, does the ‘post-colonial’ begin?”¹ It is difficult and in fact often impossible to distinguish between a country’s colonial and postcolonial periods not only because the infrastructure erected under the colonial power –such as hospitals, schools, and roads– continues years later, long after the colonial power has fled, but also because the local government which follows is often composed of figures who defended and supported the colonial power, resulting in a government with new faces and old ideas. The term postcolonial, she argues, has become a universalizing category, flattening out differences between various postcolonial geographies and leaving no space in which to articulate the neo-colonial traces in the present regime or the racial and nationalist tensions within the nation. Most importantly, the falseness of the term risks linguistically reinstating the centrality of the colonial narrative: like other theoretical models, postcolonial discourse often inverts rather than interrogates the oppressed/oppressor binary.

¹ Shohat, Ella, “Notes on the ‘Post-colonial,’” *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, ed. Padmini Mongia, New York, Arnold, 1996, p. 325.

However, after more than twenty years of fruitful discussion among postcolonial critics, the same doubts remain, and recently a roundtable discussion tackled “the potential exhaustion of postcolonialism as a paradigm... and the absence of new paradigms for tackling fresh and continuing imperialisms”². These recent critics are more than willing to “celebrate the end of postcolonial theory,” arguing that the field “throws limited light on the world we now face”³, especially in America’s current post-9/11 state, but in the end, these critics are not able to offer a new theory or a new discourse to replace postcolonialism; rather they continue to call for a persistent critique of knowledge and of discourses in the academy, and a continued push to make better connections between postcolonialism and other forms of imperialism.

The problem is that the postcolonial model is quite limited in its ability to describe not only colonial and postcolonial countries but also the movement of people between and among their borders. In this century, especially, people emigrate from their countries of origin not simply for ideological or political reasons, which is to throw off colonial vestments and the mentality of being a colonial subject, but for other more fundamental reasons: work, family, love. And while they do not move because of the postcolonial state per se, they are nonetheless haunted by ghosts from the past: those of their country of birth and those of their country of arrival, both of which are bound together in the colonial machine.

As an example of these postcolonial specters, allow me to make a comparison between two texts that reference the Korean War, one which was written by a Korean author and the other by a Korean-American writer. Although the two writers come from different backgrounds, the symbols they employ indicate a shared past, which is not the result of living in the same culture or country but of living with the same ghosts.

In Korean popular discourse, the division of the peninsula into two separate nations after the Korean War is often symbolized as two brothers⁴ who, in the shadow of their parents’ death, are tragically separated across an artificially imposed national line. This metaphor is captured not only in blockbusters such as *TaeGukGi: The Brotherhood of War* (2004) but also in novels such as Yi Mun-yol’s *An Appointment with My Brother* (1994). In this novella, a South Korean businessman travels to the border of China and North Korea to meet his father, a North Korean intellectual who returned to the North after the war. Too much time has elapsed, however, and the South Korean businessman sadly learns that his father had passed away the previous year, and his contact, a Korean-Chinese tour guide, arranges a meeting with his half brother instead. As the two brothers meet for the first time,

² Yaeger, Patricia, “Editor’s Column: The End of Postcolonial Theory? A Roundtable with Sunil Agnani, Fernando Coronil, Gaurav Desai, Mamdou Diouf, Simon Gikandi, Susie Tharu, and Jennifer Wenzel,” *PMLA* 122: 3, May 2007, p. 633.

³ Ibid., p. 636.

⁴ This liberal perspective can also be seen in the writing of Korean Americans, as in Chungmoo Choi who speaks of South Korean schoolchildren’s depiction of their “Northern brothers”. See Choi, Chungmoo, “The Discourse of Decolonization and Popular Memory: South Korea,” *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, ed. Lisa Lowe and David Lloyd, Durham, Duke University Press, 1997, p. 464. Elaine Kim also notes the “[h]atred between the brothers of North and South”. See Kim, Elaine H., “Poised on the In-between: A Korean American’s Reflections on Theresa Hak Kyung Cha’s *Dictee*,” *Writing Self Writing Nation*, Berkeley, Third Woman Press, 1994, p. 12.

the personal, familial questions they ask quickly turn national⁵, as the narrator finds himself in the position of a “delegate in a South-North conference”⁶. Each brother struggles to defend his own political system, right or wrong.

After getting more comfortable over lunch and a bottle of *soju*, the two brothers take a taxi to a spot along the Tumen River to offer a memorial service for their father. The two men bow on their knees, and when they return to standing, both of their faces glisten with tears. This emotional scene of realizing their shared brotherhood, however, is not free of political resonances. Without a mat to spread on the grass, the brothers spread out a newspaper on which to place the fruits and nuts for the offering. The simple choice of liquor and chestnuts then takes on a fierce regionalism as the brothers debate the crass materialism of the south against the spartan autonomy of the north. While the encounter leaves the two brothers with the realization of their mutual envy, the shared mannerisms they discover also unite them with the memory of their dead father.

A similar meeting takes place in Korean American Helie Lee’s non-fictional account, *In the Absence of Sun* (2002). Lee was not born or raised in Korea, but she manipulates the symbols of brotherhood in a similar way. In Lee’s narrative, a Korean American brother-in-law and his daughter travel to the Yalu River, the main river along the border of China and North Korea into which the Tumen River empties, with the goal of uniting the grandmother (Halmoni) with her eldest son (Lee Yong Woon) who was left behind in North Korea during the chaos of the Korean War. While Helie Lee’s family tree prevents her from directly using the allegory of two brothers orphaned by their parents, the metaphor still lingers in the narrative. Halmoni’s failing health forces her to return to California, and the first reunion across the span of the river takes place between two brothers-in-law and their daughters.

Like Yi’s *An Appointment with My Brother*, this reunion across the water as well as the second reunion at a safe house in Shenyang, China, are replete with the antagonistic discourses of western materialism (captured in both South Korean and American forms) and North Korean *juche*, or self-reliance. In the second reunion, as Halmoni and her son express their grief-inflected happiness through a Christian hymn, Yong Woon’s daughter Ae Ran, a daughter born of the communist regime, laughs nervously at the Christian/Western display of emotions: “My father is a bad person. He could never be a true communist because he hid the hymns in his heart all those years. He should have been purged. He should have been killed by the firing squad”⁷. Like the imagined brother in Yi Mun-yol’s account who realizes the paralyzing grip of North Korean ideology and yet cannot free himself of it, here Ae Ran’s “should have” functions both as an outside commentary on the communist system and as a condemnation of her father’s spiritual rebellion. Ae Ran’s dedication to the Great Leader provides a stark contrast to the American feminist voice of Helie Lee, who cannot stop American English from pouring out of her mouth. While the parent (Halmoni) is still alive and this reunion is not carried out in the memory of a dead

5 Typically, the relationship between the north and the south is represented by two brothers, and the “most frequently used metaphor for the south-north relations is that between elder brother (the south) and younger brother (the north), a metaphor that can easily be characterized as patronizing. The elder brother must save the younger brother, who is astray in a world stunted by communism”. Grinker, Roy Richard, *Korea and Its Futures: Unification and the Unfinished War*, New York, St. Martin’s Press, 1998, p. 117. This relationship (younger brother/capitalism and older brother/communism) is also the case in Yi’s novella.

6 Yi, Mun-yol, *An Appointment with My Brother* (orig.1994), trans. Suh Ji-moon, Seoul, Jimoondang Publishing Company, 2002, p. 56.

7 Lee, Helie, *In the Absence of Sun: A Korean American Woman’s Promise to Reunite Three Lost Generations of Her Family*, New York, Harmony Books, 2002, p. 243.

parent, as with the memorial service in Yi's novella, Halmoni's status as parental figure is undermined by her failing health, which engenders the trope of two brothers (and their daughters) separated across the 38th parallel. The account ends triumphantly, with the brother and sister finally reuniting with Halmoni in Seoul, but the haggard expressions on the faces of the North Korean defectors point to other family members left behind, beginning the cycle of abandonment once again.

While Lee was not born or raised in Korea, there is a sense throughout the narrative of having to speak these early wrongs, of declaring publicly the sins of the past, so that they might never be repeated again. Lee, however, is not alone in her conviction. Many Korean American writers as well as critics of Korean American literature narrate the Japanese colonization of Korea, the liberation of Korea at the hands of the Americans, and the current status of Korea under American neocolonial rule as a precursor to understanding Korean American politics. The theme persistent throughout Korean American literature is that the (American) present cannot be understood without first examining the (Korean) past. This double vision is characteristic not only of *han*, a Korean concept quite similar to Freud's melancholia, but also of diaspora.

While the postcolonial model is not sufficient to describe postcolonial countries, or the postcolonial subjects that move across their borders, a diasporic perspective allows us to consider the repressive structures of a previously colonized society without restricting subjectivity to the colonial binary. Since diaspora is nostalgic in its view backwards –there is always the thought of returning home though this return will never be realized– movement is neither forward nor backward, but caught in between. Thus in its movement across space and time, diaspora moves subjectivity beyond a simple East/West or North/South binary without losing sight of how these configurations participate in the disciplining of subjectivity. Diaspora allows us to examine how colonial identity lingers beyond a postcolonial paradigm, travels (though not unchanged) across generations and oceans, and is then renegotiated by new disciplining structures which are, at the same time, implicated within colonial identity.

When a diasporic perspective is applied to Korean American literature, what rises to the surface is the figure of the orphan, a figure that is facing forward and yet always looking back. The figure of the orphan, of course, is not restricted to Korean American literature, but the frequency with which it appears and the layers of meaning bound in its deployment distinguish the Korean orphan from his literary counterparts. Besides the nearly 200,000 actual orphans that have been exported since the Korean War, the image of the orphan resounds throughout Korea, a country which often refers to itself as “a dissected body, a fractured mind or a separated couple of family”⁸, and whose mentality of victimization is captured neatly in the recent title, *Comforting an Orphaned Nation: Representations of International Adoption and Adopted Koreans in Korean Popular Culture*. And while Korean American writers also use the figure of the orphan to signal their own isolation and distance from American hegemony, it is impossible to ignore these Korean feelings of loss and abandonment which are bound up in the figure of the orphan.

⁸ Hübner, Tobias, *Comforting an Orphaned Nation: Representations of International Adoption and Adopted Koreans in Korean Popular Culture*, Seoul, Jimoondang, 2006, p. 159.

Chang-rae Lee in *A Gesture Life* offers a perfect example of the orphan, a figure trapped not only in his own loneliness but also between postcolonial geographies. If Lee's first book *Native Speaker* deals with the racism that the Korean American encounters in the US, a world which remains white in spite of its affected multiculturalism, then *A Gesture Life* deals with much deeper roots: the Korean subject at the feet of the Japanese.

Although the main character narrates the story from his middle-class home in the US, Hata (or Doc Hata, as he is called by his neighbors) reluctantly admits that he was born in Korea and after a few years was sent to Japan to live as an orphan with a Japanese family. He also relates his experience during World War II when he served as an army medic in Southeast Asia, attending not only Japanese soldiers but also the comfort women who serviced them (primarily Korean women who were kidnapped or sold into sexual slavery). Throughout the narrative, he tries to distance himself from this shadowy past, but he finds himself haunted, trapped within the contagion of his name.

As the narrative unveils, Hata's adopted parents were among a long line of apothecaries who, in earlier times, had ventured into villages stricken by disease. These villages would announce the presence of disease, "to warn of a contagion within,"⁹ by hanging a black flag, or *kurohata*. Although Doc Hata changes his name from Kurohata to Hata when he immigrates to the United States, the black flag of contagion continues to follow him, infecting whoever gets close to him, and for Hata this inability to escape the past is not just a metaphor but a heavy burden weighing heavily upon his heart.

The materiality of this burden can be seen in his description of his outdoor swimming pool painted battleship gray like the stones around its perimeter. As he dives into the pool and glides underwater, his body seems to vanish into the black darkness of the water. From a perspective high above, Hata sees himself as a man, a "secret swimmer who, if he could choose, might always go silent and unseen"¹⁰, a wish which echoes his desire to transcend both his position as a racialized minority and his guilty conscious over the past. While the darkness of the pool initially forms a disguise that envelops his body, soon he fears that the disguise has been stripped, and Hata is sure that his "heart has stopped, skipped in its time"¹¹. In this scene, the emotional fear of being caught swimming in a neighbor's pool, of having his true self exposed, manifests itself physically with Hata sputtering for air as water filters into his chest.

This scene with the swimming pool is not the only time his heart stops but is rather a symptom that recurs throughout the narrative, signifying the burden of the past that Hata carries. Like other characters in Korean American fiction, the pain that Hata feels is indicative of *han*, which signifies "the collapsed pain of the heart due to psychosomatic, interpersonal, social, political, economic, and cultural oppression and repression"¹². This emotional and psychological burden turned inward creates physical pain for Hata, stopping his heart and "producing bodily pain and sickness"¹³.

9 Lee, Chang-rae, *A Gesture Life*, New York, Riverhead Books, 1999, p. 224.

10 Ibid., p. 24.

11 Ibid., p. 22.

12 Park, Andrew Sung, *The Wounded Heart of God: The Asian Doctrine of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Nashville, Abingdon Press, 1993, pp. 16-17.

13 Ibid., p. 17.

In spite of these moments of pain, which do not move the narrative but rather interrupt it, *A Gesture Life* is above all about the search for home. The story that Hata narrates is not one of trauma but rather redemption, in which he denies ever having suffered at the hands of the Japanese or, least of all, the Americans. And although this denial is characteristic of novels written by first-generation Americans, at the same time ghostly memories continually rise to the surface, interrupting the larger narrative of home and creating doubt in the story that Hata relates. That is, while Hata admits no singular, personal trauma haunting his past, the trauma of cultural memory, the memory of Koreans marginalized under Japanese imperial rule, intersects his life in powerful ways. It is this oppression of Japanese majority rule, and Hata's simultaneous repression of that very rule, that comes to haunt the narrative both emotionally and physically.

At this point we have to admit that neither a multicultural perspective nor a postcolonial model is sufficient to understand the ghostly presences found in Korean American literature. As Chang-rae Lee has commented elsewhere, the function of the writer is to unpack the celebratory images of the past and to "capture the cultural memory that has been erased"¹⁴, and while this does not mean celebrating the past at the expense of the present, it does mean thoughtfully taking into account the ghosts of the past. As Stuart Hall has explained,

It is not a fixed origin to which we can make some final and absolute Return. Of course, it is not a mere phantasm either. It is *something*—not a mere trick of the imagination. It has its histories—and histories have their real, material and symbolic effects. The past continues to speak to us. But it no longer addresses us as a simple, factual 'past,' since our relation to it, like the child's relation to the mother, is always-already 'after the break.' It is always constructed through memory, fantasy, narrative and myth¹⁵.

Although Asian American critics have historically shunned any literary model that examines an Asian past, calling instead for a sustained critique of American hegemony, in Korean American literature it is impossible to ignore the past when the figure of the orphan resounds so loudly as a real and material presence. The figure of the Korean orphan, like Doc Hata, carries history in a very physical way, the materiality of which begs the reader not to discard the past. Take, for example, two other orphans who battle the ghosts of their parents' past: Suzy Park in *The Interpreter*, whose fever peaks just as her parents' murder is solved, or Hyun Jin in *Fox Girl*, whose dark birthmark signals the sins of her parents. Neither one of these American narratives can be understood without also examining the Korean narrative which is intertwined with the main character's American life.

Of course, in calling for a literary model that seriously considers the past, it is important that the past not overshadow the present. In *Ten Thousand Sorrows*, when Elizabeth Kim cries "Omma, Omma, Omma," these cries for her birth mother signal not only the loss of Korea, her country of birth, but also the difficulty of entering American society. We have to remember not only how the past has influenced the present but also how the present constantly changes our reconstruction of the past.

14 Lee, Chang-rae, lecture, Kyobo Life Building, Seoul, Korea, 20 May 2003.

15 Hall, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora," *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, eds. Patrick Williams and Laura Chrisman, New York, Columbia University Press, 1994, p. 395.

FILOSOFÍA DEL DERECHO Y POLÍTICA

Identidad, diferencia y ciudadanía. Una aproximación desde Chantal Mouffe

Laura SUÁREZ GONZÁLEZ DE ARAÚJO

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15/11/2008

Aprobado: 20/12/2008

Resumen:

El presente artículo tratará de abordar la cuestión de la identidad en las sociedades democráticas actuales a partir de la interpretación de Chantal Mouffe y de su concepción acerca de la ciudadanía, entendida ésta como forma de identidad colectiva construida por medio de la identificación con los valores ético-políticos esenciales de la democracia liberal, a saber, libertad e igualdad. De este modo, y partiendo de la “paradoja” que según la autora define al sistema político actual -paradoja resultado de la tensión entre la lógica liberal y la lógica democrática-, se abogará por la defensa de una democracia radical plural en la que, reconocida la inevitabilidad del conflicto y antagonismo, la actividad política quede orientada a la creación de identidades políticas que, bajo una preocupación común y un mismo juego de lenguaje, reconozcan a lo “otro” como adversario legítimo y con ello tanto una pluralidad de lealtades como la defensa de la libertad individual.

Palabras claves: identidad, democracia radical, antagonismo, político.

Abstract:

This article seeks to deal with the idea of identity in current democratic societies starting with the interpretation of Chantal Mouffe and her conceptions of citizenship, understood as a form of collective identity constructed for the means of identification of essential ethic-political values of liberal democracy, in other words, liberty and equality. In this way, starting from the “paradox” that, according to the author, defines the current political system -a paradox that results from the tension between liberal logic and democratic logic-, it will be advocated the defence of a radical plural democracy in which, once we have recognized the inevitability of antagonism and conflict, the political activity would be orientated towards the creation of political identities that, under a common preoccupation and the same Word play, recognize the other as a legitimate adversary and with this a plurality of loyalties as much as a defense of the individual liberty.

Keywords: Identity, radical democracy, antagonism, political

“El objetivo es construir un “nosotros” como ciudadanos democráticos radicales, una identidad política colectiva articulada mediante el principio de equivalencia democrática”
Chantal Mouffe, El Retorno de lo político

1. La dimensión antagónica de lo político. Influencia de Carl Schmitt y Derrida

“La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción amigo-enemigo”. Estas palabras fueron apuntadas por Carl Schmitt en su texto *El Concepto de lo Político* a fin de señalar la inevitabilidad propia del antagonismo en todo fenómeno o realidad política. Así, y a lo largo de toda la obra, *lo político* es entendido como el determinado grado de intensidad de una asociación-disociación, como una magnitud “polémica” que abre la posibilidad de traducir la relación *nosotros-ellos* propia de toda identificación colectiva en sede de un antagonismo que haga de la alteridad del “extraño” una amenaza para la propia identidad. Este planteamiento presupone el reconocimiento de varias cosas, a saber: que toda configuración de una identidad unitaria implica un principio de oposición y complementariedad con un *ellos* que afirme la existencia de un *nosotros* a partir de la “diferencia”; que esa diferencia deviene política cuando alcanza un nivel de intensidad que trasforma la relación en un vínculo de amigo-enemigo, vínculo que en último término y ante grado extremo de conflicto, puede derivar en la necesidad de combatir a ese “otro” enemigo para preservar la propia forma de existencia. De estas implicaciones, y dado el tema de nuestra exposición, nos centraremos en el requisito de la diferencia como medio de conformación de una comunidad política constituida por un *nosotros* opuestos a un *ellos*, oposición que si bien en un sistema democrático de pluralidad de identidades obliga a distinguir entre adversarios (que aunque con distintas opiniones reconocen la primacía de determinados principios), no elimina por ello la categoría de enemigo a aquellos que cuestionen la existencia y los presupuestos mismos del sistema democrático.

Con todo, el reconocimiento de la diferencia, y con él, la posibilidad de conflicto, sería lo que, según Schmitt, ocuparía la esencia de lo político. A partir de aquí, y dado que lo político se extiende potencialmente a todas las esferas de la actividad humana, toda identidad política generada en un contexto social de diversidad y pluralismo (identidad que como ya se dijo se establece de acuerdo con el modelo nosotros/ellos) supone el reconocimiento de un antagonismo, de múltiples identidades enfrentadas por la búsqueda de una hegemonía. De este modo, el acto de creación de una identidad implica la exclusión de una alteridad, la acción discriminatoria hacia un *otro* que queda fuera del espacio de iguales, del espacio común de amigos, y que define por tanto su composición. Es en este sentido que Derrida apunta el concepto de “exterior constitutivo”, referido así al reconocimiento de “un otro exterior” erigido como fundamento y requisito para la afirmación de toda identidad política colectiva y a la imposibilidad de cualquier forma de autoconstitución de aquélla, construida siempre como correlato de una diferencia. Así, este “exterior” que es constitutivo y variable (dado que existen múltiples exteriores que construyen y deconstruyen identidades en un proceso siempre inacabado) se encuentra siempre ligado al interior de la identidad generada mientras ésta permanezca, de lo que se extrae nuevamente el carácter relacional de toda identidad así como su inevitable contingencia (pues depende de que un exterior dado esté activado como constitutivo de esa identidad). Tal y como señala Chantal Mouffe, “esto cuestiona cualquier concepción esencialista de la identidad y excluye cualquier intento de definir de manera concluyente la identidad o la objetividad, dado que la objetividad siempre depende de una otredad ausente”.

Con todo y como ya se apuntó, la diferencia propia que implica toda identidad, esto es, todo par *nosotros-ellos*, queda transformada en algo político (en sentido schmittiano) cuando se traduce en una relación *amigo-enemigo*, a saber, en una relación antagónica, siendo el objetivo de toda política democrática “domesticar la hostilidad y tratar de neutralizar el antagonismo potencial que acompaña toda construcción de identidades colectivas”. Conviene asimismo insistir en la contingencia y eventualidad de estas identidades así como de los antagonismos que generan, pues si bien el conflicto es reconocido como el *locus* en el que se inscribe toda política y como causa que fundamenta su especificidad, éste adquiere distintas representaciones (distintas relaciones de amigo-enemigo) que se desarrollan en un contexto de evolución y modificación permanente. De esta manera, el rasgo de inevitabilidad de este antagonismo así como las distintas significaciones que éste puede adquirir (y con ello el carácter eventual y precario de toda identidad), serán parte de los puntos destacados en la propuesta de Chantal Mouffe, quien a partir del reconocimiento de la “existencia de una comunidad sin forma ni identidad definida y en continua reactivación”, apunta al establecimiento de una democracia radical definida por un *consenso conflictivo* en el que tengan cabida distintas posiciones políticas y una diversidad de identidades.

2. La constitución de la identidad como la constitución de lo imposible. El sujeto lacaniano

Como se señaló en el epígrafe anterior, el psicoanálisis es una de las teorías contemporáneas que desarrolla una extensa crítica a la visión tradicional del sujeto unitario y racionalista. El descubrimiento freudiano del inconsciente rompe definitivamente con la idea de un sujeto central idéntico a su ego consciente e introduce el carácter eminentemente dividido (*spaltung*) de la subjetividad humana, rasgo que será profundizado en los análisis

de Lacan y que culminarán en su teoría del sujeto escindido y alienado incapaz de identidad centralizada. Así, el psicoanalista francés escribe en su Seminario III titulado “*Les Psychoses*”:

El mito de la unidad de la personalidad, el mito de la síntesis... todos esos tipos de organización del campo objetivo revelan constantes cuarteaduras, desgarres y rajaduras, negación de los hechos y desconocimiento de la experiencia más inmediata.



Barbara Kruger

De este modo, y desligándose de la visión esencialista del sujeto, Lacan retomará la subversión del sujeto como *yo* consciente realizada por Freud y defenderá la irreductible *ex-centricidad* de ese *yo* y su consiguiente identidad fallida y alienante. Para llegar a esta noción de la identidad, Lacan establecerá la distinción esencial entre el *ego* y el *sujeto*, generado el primero en el orden imaginario como una identidad ilusoria, y resultado el segundo de su inserción en el orden simbólico que se impone como consecuencia de la

necesidad de ratificación de la identidad especular e imaginaria generada en el orden anterior. Así, la entrada en este registro simbólico, esto es, en el mundo del lenguaje, proporciona al sujeto recientemente creado la representación lingüística necesaria para que se reconozca como “algo”, como distinto de un “otro” que le permita adquirir la base de su identidad, subrayándose de nuevo el carácter relacional de la misma. “El sujeto humano deseante es construido en torno a un centro que es el otro, por cuanto éste le da al sujeto su unidad”. Con ello, y como consecuencia del componente alienante de toda identidad (pues depende de un exterior que no puede ser nunca completamente internalizado ni aprehendido), se desprende la imposibilidad de fijar una subjetividad autónoma y centralizada sobre la cual se erija una identidad estable preconstituida a toda forma de identificación. Sobre la base de este planteamiento, el sujeto es concebido como el *sujeto de la falta*, como el lugar vacío que nunca puede ser del todo llenado y que, subordinado al significante que necesita para ser constituido como tal, hace de la persecución de la identidad una empresa imposible. Stavrakakis lo expresa de la siguiente manera:

La identidad sólo es posible como identidad fallida; permanece deseable porque es esencialmente imposible. Es esta imposibilidad constitutiva la que, al hacer imposible la identidad completa, hace posible la identificación, si no necesaria.

Estas formas de identificación, dadas siempre en una comunidad lingüística y erigidas como mecanismos de constitución de la subjetividad, serán determinantes en el proceso de formación de identidades colectivas, que en base a lo expuesto y como ya se mencionó en el apartado anterior, mantendrán siempre un carácter precario y eventual. Así, el proceso “imposible” de creación de identidad de un sujeto (sujeto que es concebido, en virtud de su subordinación constitutiva al registro lingüístico, como un sujeto social) es extensible al cuerpo social, dentro del cual los diversos individuos se encuentran ligados a distintas construcciones de lenguaje disponibles que concretan de manera temporal las identidades colectivas. En consecuencia, “nunca hay una identidad definitivamente establecida, sino siempre un cierto grado de apertura y de ambigüedad en la manera de articularse las diferentes posiciones subjetivas”. De este modo, y partiendo de que lo social es articulado a través de un intercambio simbólico en el lenguaje, los procesos de identificación orientados a cubrir el lugar de una carencia (carencia que persiste tanto en el nivel de la subjetividad individual como en la colectiva, siendo su fundamento) se entienden como constitutivos de la vida sociopolítica, y ésta, como esencial para el sujeto en la búsqueda siempre inacabada de su identidad. Citando de nuevo a Stavrakakis, “la realidad social es el locus en el cual el sujeto como falta busca su completud ausente”.

Con todo lo dicho, queda explicada la importancia de la concepción lacaniana del sujeto en el proceso de creación de identidades colectivas, concepción a partir de la cual la subjetividad deja de ser referida a un ego consciente y centralizado para edificarse a partir de la realidad socio-simbólica, y de este modo, llega a encontrarse subordinada a los diversos discursos (cadenas de significantes) que pueden, de forma temporal, actuar como medios de significación que den cabida a las distintas identidades políticas esenciales en la génesis de todo proceso político. A partir de aquí, el antagonismo propio del poder político es entendido como el conflicto provocado por la dotación de significación de los distintos significantes de la esfera social, significantes que, como igualdad y libertad, quedan sujetos a las distintas representaciones que articulan la creación de las diversas identidades enfrentadas. Es por ello por lo que Chantal Mouffe se acoge y defiende el carácter antiesencialista de la democracia, la imposibilidad de una única interpretación o

significación de los principios- significantes que la sustentan, o dicho en sus palabras, la imposibilidad de que “ningún actor social limitado puede atribuirse la representación de la totalidad”. De ahí que también se reconozca la necesidad de asumir la inevitabilidad del conflicto o disenso que en el seno de las comunidades políticas se genera en torno a la interpretación de los valores democrático liberales, disenso que responde a la competencia entre distintos polos discursivos de identificación que se construyen y que dan lugar a las diversas formas de ciudadanía, impidiendo con ello el establecimiento de una sociedad definida como una sustancia con identidad orgánica.

Con todo, “la participación en una comunidad de lenguaje es el *sine qua non* de la construcción de la identidad humana y lo que nos permite formular la naturaleza social y política del hombre de una manera no esencialista”.

3. Identidad y ciudadanía en el discurso liberal y en su crítica comunitaria

Tal y como señala Mouffe, “el modo en que definimos la ciudadanía está íntimamente ligado al tipo de sociedad y de comunidad política que queremos”. Es en este punto, en la concepción de la ciudadanía y de los fundamentos que deben definir a la democracia liberal, en la que las posturas de los liberales y los comunitarios divergen. Los primeros priorizan el derecho sobre el bien, acogiéndose así a una visión del individuo racional que participa en la comunidad política para la defensa y persecución sus derechos e intereses privados (sin que nadie imponga una noción determinada de bienestar), respetando para ello los límites que fija el reconocimiento de derechos de los otros. De entre ellos, John Rawls establece que además de *racional*, el individuo posee un carácter *razonable* que le induce a aplicar consideraciones de justicia en un marco de cooperación social donde los ciudadanos se reconocen como libres e iguales, introduciendo de este modo un componente de moralidad a la persona. Esta pretensión de *racionalidad “razonable”* se inscribe en tradición de pensamiento político que aboga por una democracia deliberativa, la cual parece obviar el carácter eminentemente plural y conflictivo que presenta toda comunidad política al apostar por un consenso racional, moral y general posibilitado tras relegar a la esfera de lo privado las cuestiones susceptibles de generar suelos de antagonismo (fundamentalmente las distintas concepciones acerca del bien). Con ello, y al tomar en consideración únicamente a un sujeto individual capaz de consenso racional se desdeña, tal como señala Mouffe, el importante papel que juegan las pasiones y los afectos en la consecución de la lealtad a los valores democráticos y en la conformación de identidades colectivas, y de este modo, la ciudadanía queda restringida a “la capacidad de cada persona para formar, revisar y perseguir racionalmente su definición de bien”. Asimismo, contando con la existencia de un pluralismo ineliminable de la esfera pública, resulta imposible también establecer un consenso racional sin exclusión, pues como ya se apuntó en el primer apartado, toda comunidad política constituida como un *nosotros* necesita de un “exterior constitutivo” que afirme su identidad y le de existencia, por lo que toda pretensión de subsumir la alteridad en la unidad (pretensión albergada por la concepción liberal) carece de sentido y se aleja de toda realidad política.

No obstante, conviene recordar el importante avance que supuso, de mano de los liberales, el reconocimiento de una ciudadanía universal que afirmaba el carácter libre e igual de todos los ciudadanos, avance que si bien desligó a los individuos de las ataduras de un poder superior subyugante que relegaba a la mayor parte de la población a una posición servil, no supo dotar a esos individuos de los instrumentos necesarios para el ejercicio comunitario de tales derechos. Se reafirmaba así el individualismo liberal y su afán por

limitar y neutralizar al estado, lo que confirió al tal logrado derecho de ciudadanía un *status meramente legal* que con el tiempo ha perdido su halo de significación política. Así, y retomando la crítica de Schmitt al liberalismo, esto responde nuevamente a la pretensión liberal de *vincular lo político a una ética y someterlo a lo económico*, lo que ha derivado en una concepción instrumentalista de la política que aparece destinada a la búsqueda de acuerdos entre individuos interesados sin orientaciones básicas para el ejercicio de los derechos adquiridos. Con ello, toda esta concepción individualista que presupone una identidad previa de los individuos (identidad en último término sustentada en la definición y persecución de fines individuales), impide abordar la formación de identidades colectivas, las cuales requieren formas de identificación comunes que vayan más allá del mero reconocimiento de derechos.

Por su parte, los comunitarios critican la concepción de comunidad política y ciudadanía que se desprenden de los planteamientos liberales, y abogan por una prioridad del bien común sobre el derecho que enfatiza la importancia de la participación política pública en la creación de identidades. Así, el ser humano es concebido al modo aristotélico como un ser eminentemente político, de ahí que su identidad se entienda en términos de participación activa en la comunidad política y se reclame la reactivación de nociones determinantes en la política clásica tales como la virtud o la conciencia cívica. Esta identidad, de carácter sumamente político, sería la que según esta visión definiría de forma primera al individuo, que carecería de intereses y deseos previos a la comunidad. Con todo esto, las teorías comunitarias permitirían recuperar la relevancia de la participación política y saldar el vacío que los liberales manifiestan en su concepción individualista de la ciudadanía (identificada como se dijo con la posesión de derechos y de rasgos morales), aunque no obstante y siguiendo a Chantal Mouffe, presentarían también ciertas deficiencias. Así, y al situar la primacía del bien común sobre el derecho, se correría el riesgo de retornar a una visión premoderna de la política, visión que ya no resulta aplicable en un contexto de pluralismo regido por la idea de la libertad individual y que impide cualquier expectativa de fundar una comunidad política en torno a una única noción de bien. Como señala la autora en sus textos fundamentales, lo esencial en este punto y que se escapa a ambas concepciones es la necesaria distinción entre un *bien común moral* (inalcanzable en el marco democrático actual) y un *bien común político*, lo que implicaría una reconexión de la política con la ética y el reconocimiento de unos principios liberales democráticos así como de una ciudadanía asociada a partir de la identificación con tales principios. Así,

la creación de formas democráticas de individualidad – y de ciudadanía- es una cuestión de identificación con los valores democráticos, y esto constituye un complejo proceso que se desarrolla mediante un variado conjunto de prácticas, discursos y juegos de lenguaje.

Con todo, y a pesar de las carencias que presentan ambos planteamientos, Chantal Mouffe abogará por una noción de ciudadanía y de comunidad política que rescate y vincule los elementos esenciales de las nociones liberal y comunitaria y que respondan así al carácter plural y antagónico de la moderna democracia. Con una influencia claramente maquiavélica la autora defenderá la necesidad de compatibilizar la participación política con la libertad individual, apostando así por la construcción de una ciudadanía configurada a partir de su identificación con una determinada interpretación de los valores de libertad e igualdad.

4. Identidad y ciudadanía en Chantal Mouffe. Por una democracia radical en un contexto de pluralismo agonístico

La característica central de la modernidad, tal y como expone Chantal Mouffe en *El Retorno de lo político*, es la revolución democrática, entendida ésta como una nueva expresión de lo social que destaca por dar entrada a la lógica pluralista. Con esta irrupción, perdería todo su sentido la consideración de una sociedad de estructura universal y única con identidad orgánica, imponiéndose así la necesidad de reconocer el carácter antagónico de la vida política y su implicación en los procesos de creación de identidades colectivas. Así, acogiéndose al criterio *amigo-enemigo* sentado por Schmitt y recogiendo la noción de *exterior constitutivo* apuntada por Derrida, la autora fijará el carácter relacional de toda identidad y la necesaria existencia de un *otro* que valide y posibilite la creación de la comunidad política. De este modo, y asumida la inevitabilidad de la diferencia, Mouffe defenderá la transformación de ese antagonismo que presupone un enemigo en un *agonismo* que reconozca a un adversario legítimo portador de polos de identificación alternativos, otorgando así a esta confrontación agonística el status de condición de posibilidad de la propia democracia.

Con todo ello, la tarea de creación de identidades colectivas –las cuales, siguiendo el patrón sentado por el psicoanálisis y su aseveración de la descentralidad de todo sujeto, son concebidas como resultado de distintas formas de identificación– se vuelve esencial para toda política democrática. De entre ellas, la identidad ciudadana es erigida como el principio articulador que afecta a las distintas *posiciones de sujeto* del agente social y que permite, bajo la aceptación de un lenguaje común basado en el común reconocimiento de los principios de libertad e igualdad, respetar la libertad individual y las distintas nociones de bien perseguidas por los individuos. Por ello, esta identidad queda referida a un vínculo ético-político que crea un lazo entre los participantes de la comunidad política al asumir “la autoridad de ciertas reglas que prescriben normas de conducta dentro de las cuales han de inscribirse la búsqueda de satisfacciones y acciones autoelegidas”. No obstante, y allende este lenguaje común, se reconoce la múltiple y cambiante sujeción de los individuos a distintos polos de identificación competitivos sobre la interpretación de tales principios democráticos, hecho a partir del cual se explica el carácter precario y contingente de toda identidad y la posibilidad de una multiplicidad de ciudadanías. Esto conduce, según la autora y en contraposición a la visión liberal, a la imposibilidad de alcanzar un consenso racional sin exclusión, dado que al reconocer el carácter antagónico de la sociedad y ser todo consenso *la expresión y cristalización temporal de una hegemonía basada en relaciones de poder*; siempre existirán fuerzas excluidas que cuestionen e intenten combatir dicha hegemonía creando nuevos polos de identificación. De ahí el hecho de que, por ser una *construcción política* subordinada a discursos de poder cambiantes, una identidad nunca pueda constituirse plenamente, y de ahí también que el poder haya de considerarse como el *elemento propio constitutivo de toda identidad*.

A partir de aquí, y si toda política versa sobre las reglas de los principios ético-políticos de la democracia y el conflicto en torno a sus interpretaciones, Chantal Mouffe abogará por una interpretación democrática radical de tales principios a partir de la cual sea edificada una identidad política común que facilite la creación de las condiciones necesarias para el “establecimiento de una nueva hegemonía articulada mediante nuevas prácticas, relaciones e instituciones sociales igualitarias”. Así, esta identidad ciudadana resultado de la identificación colectiva con una interpretación radical de los valores democráticos, pondrá en cuestión las diversas situaciones de dominación insertas en las múltiples relaciones

sociales a través de la creación de una *cadena de equivalencias entre las distintas demandas democráticas*, fomentando y apostando por la extensión de la libertad e igualdad para todos. A su vez, el bien común se muestra como un *punto de fuga*, esto es, como un horizonte constitutivo del imaginario social que, aunque funcione como referencia siempre presente, nunca puede ser del todo aprehendido. Se sitúa así la autora entre las concepciones liberal y comunitaria, entre la ausencia de toda referencia a un bien que queda relegado a la esfera individual y la imposición de una noción que, por identificarse como la identidad verdadera del ser humano, pondría en peligro en pluralismo con sus múltiples posibilidades de ciudadanía y la defensa de la libertad individual.

Con todo ello, Chantal Mouffe desarrolla una propuesta política que si bien describe con acierto la realidad de las sociedades democráticamente liberales (con la desincentivación y el desinterés ciudadano por lo político, la ausencia de alternativas reales y el aumento de identidades vinculadas a nuevos polos de identificación, tales como la raza o la religión), parece caer en un ingenuo normativismo que olvida o niega el egoísmo y la esencial apoliticidad que caracterizan al ciudadano actual, mayoritariamente identificado con el consumo e indiferente a los problemas sociales que aquejan a la comunidad política. Para que haya un cambio que subvienta la actual carencia de proyectos políticos que cuestionen el modelo imperante, tienen que surgir nuevas demandas e identidades que lo exijan, y mientras los distintos individuos se encuentren sometidos a las actuales políticas de exaltación del ego que dominan la sociedad, esta empresa parece francamente difícil. En el contexto actual de capitalismo avanzado, de preeminencia de lo económico sobre todas las esferas de lo social, todo se muestra politizable menos el propio capital, dios sin rostro que impone sus designios sin que éstos sean cuestionados “políticamente” (más allá de la conversación de café). Y parece claro que si bien no todo lo económico se somete a lo político, lo político aparece dominado por una cierta dosis de economía, de la que en último término depende. En tanto esta situación se perpetúe y no se fijen ciertos límites al capital, resultará imposible la articulación efectiva de las demandas colectivas capaces crear una nueva objetividad. O como acertadamente expresa Žižek:

En la medida en que esta despolitización fundamental de la esfera económica sea aceptada, todas las discusiones sobre la ciudadanía activa y sobre los debates públicos de donde deberían surgir las decisiones colectivas seguirán limitadas a cuestiones “culturales” de diferencias religiosas, sexuales o étnicas —es decir, diferencias de estilos de vida— y no tendrán incidencia real en el nivel donde se toman las decisiones de largo plazo que nos afectan a todos.

Con todo esto, toda teoría política actual con ambiciones de realidad que no contemple la necesidad de esta despolitización de lo económico, se enfrentará siempre al fracaso de su realización y a la enfermedad propia de quien, conociendo el tumor, se refugia en los calmantes.

5. Conclusión

El actual proceso de difuminación de límites entre la izquierda y la derecha, la tendencia homogeneizadora de los partidos a ocupar el centro del espectro político y la desaparición de un enemigo amenazante para la democracia (de ese *otro* que representaba el totalitarismo y que en su amenaza reafirmaba los preceptos democráticos), han conducido a una crisis de legitimación de todo el sistema y a un vacío de formas democráticas

generadoras de identidad que alimentan la proliferación de nuevos sectores de segregación y la marginación de grupos desplazados de la vida política. Ante esta situación, diversas teorías políticas de distinto calado ideológico han propuesto una serie de alternativas para reactivar la maquinaria democrática y despertar nuevas identidades colectivas en los ciudadanos, proponiendo con ello nuevos polos de identificación a partir de las distintas interpretaciones de los principios de libertad e igualdad. En este contexto se inserta la propuesta de Chantal Mouffe, que si bien no puede ser enmarcada en una corriente de pensamiento determinada, presenta un proyecto político basado en una interpretación *democrático radical* de tales principios. Así, y con una noción de sujeto múltiple y escindido y un concepto de identidad que, a partir de las aportaciones de pensadores como Schmitt, Derrida o Lacan, recoge su carácter relacional, la autora apostará por una nueva forma de ciudadanía entendida como una identidad política construida a partir de la identificación con una interpretación “radical” de los valores democráticos. Asimismo, y asumido el carácter eminentemente plural y antagónico del sistema democrático, esta interpretación reconoce la existencia de otras formas alternativas de identificación necesarias para que el proceso político esté en continua reactivación, de ahí que defienda la inviabilidad de un consenso sin exclusiones y asuma la imposibilidad de una comunidad política plenamente inclusiva. Con ello, Mouffe aboga por la trasmutación del antagonismo en un *agonismo* que reconozca el conflicto y que permita, en un espacio común, verdaderas opiniones confrontadas de democracia, dentro de las cuales la ciudadanía que ella propone se erija como una identidad colectiva articulada mediante un principio de equivalencia entre las distintas demandas democráticas. No obstante, y como se dijo, cabría preguntarse si esta articulación aparece como posible en un contexto de despolitización del capital y en un momento en el que la apoliticidad de los ciudadanos se erige como rasgo esencial. Quizá, y antes de fomentar la libertad e igualdad para todos (cuya realización presupone una serie de condiciones), habría que iniciar un proceso de toma de conciencia de la propia situación de servidumbre ciudadana, sujeta a promesas de consumo sin coste de oportunidad y enfascada en políticas de exacerbación del ego que impiden toda forma de identidad colectiva. Retomando de nuevo el criterio del amigo-enemigo definido por Schmitt, sólo cabe articular una identidad común que reconozca la hostilidad y la rechace en aras de conservar la propia forma esencial de vida. Y para ello,

la posibilidad de comprender adecuadamente, y en consecuencia la competencia para intervenir, están dadas tan sólo en virtud de una cierta participación, de un tomar parte en sentido existencial.

BIBLIOGRAFÍA:

- Freud, Sigmund: *Psicología de las masas*; Madrid, 1985; ed. Alianza
- Mouffe, Chantal: *El Retorno de lo político*; Barcelona, 1999; ed. Paidós
- Mouffe, Chantal: *La Paradoja democrática*; Barcelona, 2003; ed. Gedisa
- Schmitt, Carl: *El Concepto de lo político*; Madrid, 2006; Alianza Editorial
- Schmitt, Carl: *Sobre el Parlamentarismo*; Madrid, 1996, Tecnos
- Stavrakakis, Yannis: Lacan and the Political; Londres 1999, versión html en <http://colegiodefilosofia.unam.mx/licenciatura/profesores/documentos/aguilar>
- Žižek, Slavoj: *Dije economía política, estúpidos*, pertenece al libro *El sujeto espinoso*.
Publicado en www.geocities.com/zizekencastellano

El cuerpo de la política

Patricio LANDAETA MARDONES*

Universidad Católica de Valparaíso

Recibido: 15/11/2008

Aprobado: 20/12/2008

Resumen

En el presente ensayo se establece una relación entre arte y política a partir de la idea de experimentación del cuerpo. Específicamente se aborda el problema de experimentación artística como medio de configuración de una vida porvenir. Esta experimentación, específicamente la del retrato, será presentada como una práctica de desterritorialización del rostro para la creación de líneas de fuga al plano de significancia de la cultura anclado en una definición binaria de la sexualidad.

Palabras Clave: cuerpo, rostro, desterritorialización, reterritorialización, mirada, ley, línea de fuga.

Abstract

This essay seeks to establish a relationship between art and politics based in the idea of the use of the body as a political manifestation. Specifically it deals with the problem of artistic experimentation as a means of configuring new ways of life. This practice,

*Máster en Filosofía Universidad Complutense de Madrid, Doctor en Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, Doctorando en Filosofía Universidad Complutense de Madrid.

especially in regards to portraits, will be presented as a practice of deterritorializing the face to create lines of fugue at the level of significance of culture, anchored to a binary definition of sexuality.

Keywords: Body, Face, Deterritorialization, Reterritorialization, Glance, Law, Lines of fugue.

A partir de cierta inspiración Foucaultiana, podríamos decir que si la historia se inscribe en el cuerpo, el cuerpo funciona como el organismo que exhibe los efectos de la ley. Siguiendo con la misma inspiración podríamos rastrear la técnica por medio de la cual los modos sociales reflejan los parámetros según los cuales está permitido vivir-se, experimentar-se, porque dichos parámetros o límites se reconocen como los moldes o modelos que tienen la producción de la vida por centro.

Esos son pues los modos específicos de reproducción de la ley y se encarnan en la cultura y su imaginario como recetario del orden, la bondad y la belleza, para incidir en las propias prácticas cotidianas, en los usos que parecen disimular el ajuste a una ley severa aunque invisible. La ley es, precisamente, la imagen encarnada en la idea de humanidad y en su economía de producción de subjetividad pudiendo verse su efectuación en la “forclusión”¹ del cuerpo o su significación ejemplar: “debes ser un hombre”, “compórtate como una *verdadera mujer*”. Estas máximas señalan un “modo propio” de vivir según los roles que deben asumirse en acuerdo a la diferencia “real” de sexo y a su jerarquía supuestamente anclada en la naturaleza. No obstante, más que un comportamiento individual, estos indican que son los comportamientos masivos o de “especie” los que quedan reglados para de esta forma ocupar un lugar definido en los estereotipos y representaciones habituales de la feminidad o masculinidad, del bueno mal uso de cuerpo.

Si hablamos de estereotipos, la historia de la belleza, como caso ejemplar, se muestra en gran medida como el signo de la domesticación del cuerpo femenino y su destinación a un ser por cobrar, donde la imagen de la feminidad todavía en el siglo XX circula entre lo “maternal” y lo “virginal”. Si esto se ha hecho efectivo es gracias a que ha funcionado una ética de la experiencia del “cuerpo propio” ajustada a los fines precisos de la naturaleza. Esta ética sería la encargada de reprimir todo deseo y toda práctica que no se enmarque en los límites de la producción y la re-producción de la vida².

1 El uso que hacemos de este concepto se entiende si vemos que en el marco psicótico que describe Lacan, la forclusión viene a significar la expulsión del inconsciente de un significante que es fundamental, fundamental para la propia emergencia subjetiva, quedando fuera o puesto afuera bajo amenaza de que este vuelva en la forma de la alucinación. Su uso en el marco ontológico político sirve precisamente para hacer patente los factores “metapolíticos” de esta “inclusión exclusiva” del cuerpo, vale decir, excluida en tanto posibilidad de experiencia, incluida en tanto discurso. De esta manera, éste no queda como un objeto simplemente reprimido, sino al contrario se manifiesta como “hiperpresente” en la forma de una presencia fantasmática. Para ver el tratamiento del concepto en el psicoanálisis, véase, Lacan, Jacques, *Seminario III, Las Psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

2 Para una aproximación a la relación de vida y poder o más precisamente a la relación de poder y crecimiento de la especie, véase este el clásico texto de Foucault: “...lo que se podría llamar umbral de modernidad biológica de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles, un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, Michael, *Historia de la sexualidad. Vol I. La voluntad de saber*, op., cit, pág.,152).

En definitiva, y para no extendernos innecesariamente, podríamos decir que el cuerpo, así como la binaria división de los sexos, es producto de un imaginario que, políticamente, ha pasado por representar un códice inscrito en la naturaleza pero que no revela sino la voluntad de orden y la jerarquía que anuncia la discriminación y la supresión de la libertad de unos otros –hombres y mujeres- y los que difieran de ambos –gays, lesbianas, lesbianos, travestis, etc.-, para la construcción de sí.

Sin embargo, como veremos a continuación, es en el trabajo que se desarrolla en el arte en torno a la imagen del cuerpo donde late amenazante una disyunción a esa supuesta naturalidad y que denuncia los estereotipos por la vía de la desterritorialización de los referentes significacionales y representativos del cuerpo y del rostro. Hoy presentaremos la fotografía de dos artistas que aunque distintos en su puesta en escena comparten un trabajo que encarna la política en el cuerpo: Birgit Jürgenssen y Yasumasa Morimura.

En diciembre de 2006, la revista *Multitudes*³ presentó tres artículos sobre Birgit Jürgenssen, la artista austriaca inscrita, según la historia del arte, en el *Body Art* y que se caracteriza por la utilización de la fotografía como dispositivo político y revolucionario teniendo al cuerpo por campo de batalla. En sus obras (que van desde el uso de máscaras y cráneos de animales para configurar sus autorretratos, a proyecciones en el cuerpo, utilización de tatuajes y hematomas), es común ver el ejercicio de desterritorialización de la representación de lo femenino para alcanzar un terreno incierto donde el cuerpo de la mujer –ya no decimos femenino- se abre a nuevos devenires más allá del “*femme au foyer*” y el “objeto sexual” -por nombrar dos estereotipos comunes-, ya que corresponden a *meras* construcciones culturales que eclipsan la experimentación singular del propio cuerpo, fundamentando, todavía más, una serie de estrategias si no represivas, por lo menos reductoras y castrantes. El trabajo fotográfico de la artista austriaca se vale de variados mecanismos para conseguir escapar a la feminidad estereotipada y abstracta, entre ellos, algunos que minan la representación para evitar las significaciones y representaciones habituales en relación con el cuerpo de la mujer, y en otros casos, tácticas en las que se puede apreciar, a simple vista, la exageración de los mismos estereotipos para conseguir reducir al absurdo la posición de la mujer fetichizada en escena.

3 Esta revista se presenta como canal de expresión y análisis de las prácticas de sentido que produce en la actualidad el cruce entre arte política y filosofía en el marco de la discusión abierta por Antonio Negri y Michael Hardt en *Empire*. Tiene entre sus fundadores a Antonio Negri y Eric Alliez y renueva la labor de la Revista *Futur Antérieur* dirigida por el mimo Negri y Jean-Marie Vincent en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Paris-8 Vincennes.



Fig. 1 Birgit Jürgenssen *Hausfrauen* Kat. *Früher oder Später* ph757.

Su obra, en un recorrido histórico, toca un sector del arte que vuelve su reflexión hacia el cuerpo como pieza material que puede ser intervenida con fines artísticos, es más, explícitamente su trabajo se encadena al cuerpo como materia plástica o artística, fenómeno propio de la experimentación de las artes desde los años 70s, pero que no tiene que ver estrictamente ni con activismo, ni con el *happening*. Como dicen Éric Alliez y Giovanna Zapperi en su artículo para la revista *Multitudes*:

C'est en effet à ce moment que l'utilisation du corps comme matériau artistique participe de la dispersion généralisée des catégories artistiques dérivées du modernisme et de la fragmentation multiplicatrice de des pratiques qui s'ensuit⁴.

Pero la peculiaridad de su trabajo, como su práctica lo indica, también puede notarse en un descentramiento en la utilización del soporte: constantemente cruza los límites de fotografía para ingresar en la escultura y la pintura, pero desde la propia fotografía. Sólo si se observa esa cuestión como un cruce, un *entre*, puede comprenderse, tal vez, lo peculiar de cómo su obra aborda el cuerpo como problema teórico y la importancia que tiene para la experimentación de esa subjetividad que es efecto de un ejercicio de desterritorialización constante enfrentado a un plano de significancia que se impone como producto de la dominación masculina (Aun cuando también dan cuenta de la sumisión voluntaria que se ampara en la encarnación del estereotipo de la mujer débil incompleta sin un nombre que le sirva de metro). Insistimos en dicho cruce porque su intersticio muestra o insinúa, más bien, la lucha contra la significación. Allí, en el cruce, pueden verse concentrados sus esfuerzos para lograr, por medios plásticos o artísticos, que la propia *sensación* sea desterritorializada o liberada de una “subjetividad esencial” o construida *a priori*.

⁴ Alliez Éric, Zapperi Giovanna, «Re-presentation de Birgit Jurgenssen», en *Multitudes* 27, Amsterdam, París, 2006, pág., 144.

Esa actitud o, más bien, aquel serpentejar entre diferentes planos que anima la crítica al estereotipo y traza un camino más allá de la representación, ha sido comprendido, según nuestro propio interés, como aquello singular que define la posición política de Jürgenssen en relación al arte y la imagen en general, y a la fotografía en particular, y señala su línea de fuga en la experimentación del cuerpo.

Dicho serpentejar, creemos, da forma a su “política de la imagen” que se juega el todo por el todo en una ambigüedad estructural de la escena que hace imposible la definición exacta de lo que está presente: creemos que el trabajo de Jürgenssen deja ver, dicho en líneas deleuzianas, una “lógica de la sensación” que suele estar concentrada en “diferir la presencia” de aquello que se muestra⁵; constantemente insiste en superponer elementos en el plano para que confundan al espectador en la elección de un elemento principal, o bien, directamente se encarga de conjugar varios elementos para que iluminados de manera diferencial logren su independencia o autonomía en la escena, pero sobre todo, reproduce variados mecanismos que se ocupan de situar lo fundamental de la escena en un algo ausente o por lo menos retardado en relación con la acción supuestamente principal.



Fig. 2 Birgit Jürgenssen, *Sin título (Selbst mit Maske)*

5 La producción de una estética antirrepresentacional y ya no sólo el proyecto que contempla un análisis tal, se desliza en múltiples escritos entre los que se hallan las obras dedicadas a pintores consagrados como Francis Bacon o pequeñas textos que sirvieron de presentación o catálogo de exposiciones de artistas emergentes. Dos ideas (que derivan luego en una sola) creemos se conjugan en el cruce del arte moderno y la filosofía: Imagen y expresión o Imagen-expresión (si eliminamos su distancia), imagen que nada oculta, que no es símbolo o síntoma de una realidad que desde la profundidad la sustenta. Carácter godardiano de Deleuze: justo una imagen y no una imagen justa. En la obra deleuziana, la estética antirrepresentacional, a partir de una primera aproximación, es inseparable del carácter absolutamente expresivo de la imagen: en relación con la pintura, esto definirá el orden explícito o específico de su tarea, la Sensación y su expresión directa o más bien violenta. Nada que entender, nada que extraer más allá de la imagen-color. Sólo un devenir común de obra y espectador en y por la Sensación en el cuadro. Lo mismo sucederá con el cine y la *superación* del montaje orgánico del cine clásico, en que aún el tiempo estará subordinado al movimiento en el montaje.

Algo falta en eso que se presenta o algo se insinúa, como puede apreciarse en la serie *Selbst mit Maske*, o *Selbst mit Schädel*: en la primera (Fig. 2), una máscara mortuoria descorrida deja ver un ojo de mujer en segundo plano; en la segunda, pueden apreciarse unos labios de mujer en su devenir animal delineados al rojo. Ambos casos, creemos pueden ser abordados desde la conceptualización de la “pulsión escópica”, tematizada por Lacan en el *Seminario II*, que explicaría la característica principal de los juegos de presencia y ausencia: la ausencia o más bien esa no-presencia integral de lo retratado otorga un sumo poder a la imagen, el poder de mirar y de que con ello seamos vistos o más bien sorprendidos como sujetos del deseo. Contra ese poder, dice Lacan, contra ese poder demoníaco de ciertas imágenes se levanta la cultura, ese lugar que se ha constituido como el reducto de las significaciones, que sin embargo, revela su fragilidad o impotencia en relación a la violencia del deseo⁶.

En resumen, en la ambigüedad estructural, suele ocurrir que la imposibilidad de definir o categorizar lo que está supuestamente frente, presente a-la-mano -pues existe un desfase notorio- haga que sea la fotografía la que nos interroge haciéndose su presencia, de esa manera, demasiado presente al espectador: pasivos en la escena, cogidos porque quedamos *en escena*, no por fuera o a distancia, pues llegamos tarde a descubrir que somos observados. Esa es la situación que interesa a Jacques Lacan y Félix Guattari y que ambos resuelven de modo tan distinto.

Cae el ojo para emerger la mirada, pero desde *dentro* de nosotros mismos: es aquello lo que trata de fijar Felix Guattari en *La máquina rostreitaria de Keiichi Tahara*, pero como respuesta a la “angustia de castración” que introduce Lacan en “la esquizia del ojo y la mirada”⁷. Guattari se centra en la novedad que ella instala sobre todo en el punto en que ésta socava la representación, el estereotipo, lo reconocible pues, “es allí donde la fotografía alcanza los medios físicos para una desterritorialización del cuerpo”⁸. Guattari entiende que en relación con la fotografía de lo que se trata es de organizar contra el sentido común, contra la regla, los “componentes de una mirada armada”⁹ que apelen a una nueva relación entre obra y espectador en esa “transferencia de enunciación”, en ese ser-mirados-interrogados-antes que jueces de lo que está ahí presente... mirados e interrogados, desde dentro, como si una voz removiera toda familiaridad de eso que se muestra en vistas de *aquello* que se oculta y que sin embargo da a ver.

6 La imagen para Deleuze, en el marco de una concepción general y como anunciamos ya desde un principio, no goza de valor relativo: no es imagen de algo, no remite como un significante a un significado. Para que ésta llegue a ser un significante ha debido operarse ya una labor decodificación o más bien de reterritorialización, de atribución o predicción de propiedades que permitan su reconocimiento por medio de extracción de la ley de su repetición (como repetición de lo mismo) o, dicho de otra forma, para alcanzar el reconocimiento (y por consiguiente la representación mental) ha debido intervenir una voluntad de significado que pone lo que desea encontrar (como sistema de organización y represión de la imagen), desplazando su emergencia o su devenir a un presente identificable. Dicho positivamente, toda imagen, en virtud de la idea de tiempo descentrado, es un “cuerpo sin órganos” (CsO) un contenido de variabilidad infinita, desajustado que tiende al caos, que como expresión pura, es ya la suma de todos los significados atribuibles: escapando de Cronos, la imagen escapa también a la posibilidad de ser subsumida en un serie identificable y organizada. Justo una imagen. No una imagen justa, quiere decir que Aíón vuelve incesantemente sobre Cronos para desterritorializar la imagen-CsO.

7 Lacan, Jacques, “La esquizia del ojo y la mirada” en *Seminario XI*, Paidós, Buenos Aires, 2006

8 Cf. Guattari, Félix, “La máquina rostreitaria de Keiichi Tahara” en, *Cartografías Esquizoanalíticas*, Manantial, Buenos Aires, 2000, pág., 284.

9 Ídem.

Pero para Lacan el asunto se jugaría de otro modo:

La mirada sólo se nos presenta bajo la forma de una extraña contingencia simbólica de aquello que encontramos en el horizonte y como tope de nuestra experiencia, a saber, la falta constitutiva de la angustia de castración¹⁰.

La ley pareciera ser, según la perspectiva que abre Lacan, aquello que hace que aparezca esa mirada interna por la que llegamos a ser mirados y que por su efecto se denuncia lo inapropiado, lo vergonzoso de ese vistazo sobre lo oculto que mira ya sin ver: en definitiva, y de acuerdo a lo anterior, esa mirada causa vergüenza pues somos nuevamente sorprendidos husmeando -en relación a una experiencia mítica traumática- hecho que actualiza la angustia de castración, condición del sujeto y la conciencia. Resultado, vuelta a la normalidad, a la legalidad del campo de la cultura.

Todas estas cuestiones son importantes de tenerlas en cuenta pues están en la base de la perspectiva de nuestro siguiente personaje, Yasumasa Morimura: Sea una serie de cuadros intervenidos por Morimura. Un cuadro. Un cuadro que se presenta como aparentemente conocido o más bien en el caso de los que éste escoge, *re-conocido*. Sea un retrato. Todo enloquece o se hace delirante cuando vemos su rostro inscrito, como graffiti en él *en vez* de un *autorretrato* de Frida Kahlo o de cualquiera que pertenezca a la historia de la pintura, algo ha pasado en el cuadro que su retrato no es simplemente un rostro, superpuesto sobre un original es, según creo, una máscara que provoca una sensación “diferente”. Pareciera entonces no haber rostro, sólo la máscara que lo hace entrar en la pintura y salir hacia nuestro encuentro. ¿Qué ha sucedido? ...Según lo expuesto en *Mil Mesetas* por Deleuze y Guattari, un rostro no pertenece a un alguien, sino que constituye, antes bien, una forma de ver. No es solamente un dato exterior. Es, antes que todo, una política, un modo de coger con la mirada el molde de humanidad arquetípica que tacha la cabeza al organizar el espacio que ésta recorta poniendo de manifiesto el reconocimiento de la humanidad. Es, dicho de otra manera, un juicio cuando pareciera deshacerse toda idea de mirada inocente¹¹.

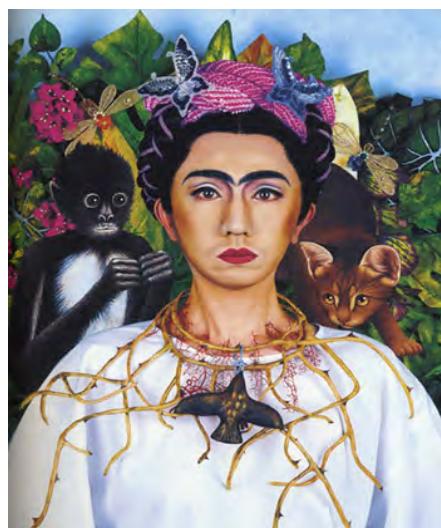


Fig. 3 Yasumasa Morimura, *Frida*.

10 Lacan, Jacques, “La esquizia del ojo y la mirada” en *Seminario XI*, op. cit., pág., 81.

11 Deleuze, Gilles, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pág., 182.

Ahora bien, según el psicoanálisis, “el rostro es en primer término un dato del mundo exterior, dato significado del modo más sorprendente por el vacío en el nivel de la imagen del cuerpo. Sin que se registre una pérdida momentánea de esa identidad personal, hay que entender literalmente (en ese vacío de no-constitución) que el sujeto es quien no tiene rostro”¹². Pues bien, en lo que podemos coincidir es en que el rostro es construcción de una imagen que proviene de los otros: para ser reconocido, el sujeto se hace un rostro y para ello ha de alienarse, cobrar una imagen que proviene del mundo exterior y sobre todo de la cultura que lo hace funcionar como la vía de escape y superación de lo animal que late en el hombre pues contiene el germen de la desmesura, debiendo ser superado para el ingreso en la “verdadera” civilización.

Los trabajos de Jürgenssen y de Morimura pueden apreciarse como una constante lucha por dar con líneas de fuga que impidan significaciones y reconocimientos *a priori* de aquella humanidad. La obra de Morimura opera de la siguiente manera: su travestismo en el montaje fotográfico, el hacerse el Van Gogh, la Frida, por ejemplo, impide caer meramente en el reconocimiento inmediato de la imagen (el cuadro-texto reconocido por su insistencia mediática). Su intervención ha hecho que la mirada comience su labor de desterritorialización de la imagen: simulando un original, un cuadro fácilmente reconocible, como en el caso de *Monaliza in its origin* de 1985, o *Portarit* de Van Gogh, Morimura contempla el mundo. Travestido observa desde el cuadro. Nos interpela disolviendo el eje fundamental que permitía la significación, “el rostro como máquina rostraria”. Sus retratos, al contrario, disuelven la rostridad centrada en el rostro de cristo, para abrir paso a nuevos devenires, nuevas formas de contacto y contagio de vida incluso más allá de la del hombre (Morimura, ¿Hombre? ¿Mujer? ¿Travestí?)¹³.



Fig. 4 Yasumasa Morimura, *Van Gogh*.

12 Sami-Ali, M., *Cuerpo real, cuerpo imaginario*, Paidós, Buenos Aires, 2006, pág., 107.

13 Cf., Ibíd., pág., 173.

En el fondo la fuga concentrada en la máscara de Morimura provoca la fractura del sentido trascendente de la mirada como “máquina de hacer rostros”. Desde esta perspectiva, por dicha fractura accedemos a un contacto distinto con la imagen, al igual como sucede con las fotografías de Jürgenssen: comenzamos a ser mirados, poseídos en vez de poseedores, detenidos en la sensación del encuentro en que se disuelve el “sujeto que ve” y el “objeto visto” para convertirse en una experiencia más allá de la norma de la “máquina de hacer rostros”¹⁴.

Aparentemente, dos miradas se cruzan, una desterritorializante –la que interroga más allá de la ley- y una reterritorializante, esa normalizadora que convierte lo que ve, el dato, en ese rostro tipo reconocido que la construcción cultural se encarga constantemente de hacer circular con novedad en ocasiones, pero estando siempre en los límites de lo significante. Sin embargo, si decimos “aparente”, lo decimos porque hay algo en la obra, en su inscripción o más bien en la lógica que permite su inscripción, que impide que la dualidad sea efectiva: lo que ha sucedido, es que esa mirada reterritorializante pierde la posibilidad de efectuar la tipificación porque una ausencia domina la escena, una ausencia que está demasiado presente como desajuste o fuga a lo porvenir, por que no tiene medida, no tiene el metro que le da su verdad. En lo que para nuestro “sentido común” está ante los ojos, nos vemos envueltos, por lo cual, no podemos designar un *qué* indicando su cualidad reconocible, sino que sólo podemos experimentar, saborear, el encuentro de estar más allá de la ley, ¡gozar, en sentido fuerte, el estar fuera de la ley!, con la sola posibilidad de producir el sentido del encuentro al elaborar la lógica que configura la línea de fuga que la inscribe en lo a-significante¹⁵.

En Morimura existe, efectivamente un delirio más allá de toda normalidad, el delirio de poblar el mundo con aquello que no ha tenido lugar, a saber, la inscripción de la ambigüedad de los sexos, salvo contadas excepciones, en la historia de la pintura, de la vieja pintura, de aquella supuestamente representativa por ser figurativa, pero sobre todo de esa pintura que es conocida a fuerza de estar fagocitada por la historia oficial que teje las leyendas, los héroes y los villanos. Pero, más precisamente, con Morimura gozamos de la prohibición por excelencia, hablamos de aquella que recae sobre la propia sexualidad, aquella demasiado obvia o demasiado molesta por estar supuestamente inscrita en la naturaleza, en virtud de la economía de la especie, que determina, por ende, que la sexualidad no sea estrictamente objeto de experiencia. Sin embargo, en el encuentro con “eso” supuestamente reconocido desde el primer vistazo por el sentido común, “el cuadro famoso de tal o cual pintor”, no sólo quedamos sorprendidos por el intruso en la escena, sino que esa mirada que ve más allá de lo evidente, nos hace gozar como protagonista de ésta, pues nos deja ocupando ese no-lugar de lo prohibido, de lo ambiguo, lo asexuado o lo homosexual que actualizaría, según Lacan, un deseo antiguamente reprimido pero que de acuerdo a la lectura que hacemos de Guattari, nos pone ante una cuestión mucho más vital, a saber, el goce de la experiencia de un nuevo devenir que ha estado configurado, no

14 Cf., Ibíd., pág., 182.

15 El proyecto de una “filosofía expresiva” (así como de una forma de arte o ciencia de tal característica), es parte esencial de la obra de Gilles Deleuze. Contra una concepción de filosofía como representación e interpretación parecieran centrarse sus esfuerzos: nada que interpretar, nada que comprender, al contrario, un puro afán de producción. Tal pareciera ser el lema que atraviesa de punta a acabo sus textos y que debiera delinear, según su perspectiva, también un aspecto no normativo de la modernidad, de lo que para Deleuze constituye la modernidad, lejos de la idea de *télos* y principalmente de todo orden *a priori*.

obstante, por una historia no narrada en el ámbito de lo excluido, de lo marginal, de lo ilegal, en resumen, gozamos en el lugar de Morimura, y en ese sentido, su obra como política del cuerpo, ha entablado una relación con el más allá de la ley del cuerpo organizado, funcional y útil de la especie, se ha abierto a la posibilidad de gozar de lo prohibido en la experiencia de nuevos devenires que laten, sin embargo en el propio cuerpo.

Paradigmas del Ideario Liberal

Mayra Yazmín PÉREZ ÁVILA

Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga - Colombia

Recibido: 15/11/2008
Aprobado: 20/12/2008

Resumen

El ideario liberal está enmarcado por dos vertientes contradictorias entre sí, que impiden la realización de un modelo político práctico. Esta contradicción se refleja en las bases conceptuales del mismo llevando por diversos caminos las nociones de libertad, igualdad, autonomía y persona humana que históricamente han enmarcado dicho ideario.

Palabras clave: Ideología liberal, contradictorio, libertad, igualdad, modelos económicos y sociales.

Abstract

The liberal ideology is framed by two contradictory slopes , that prevent the accomplishment of a practical political model. This contradiction is reflected in the conceptual bases of the liberal ideology, leading the notions of freedom, equality, autonomy and human person mean many matter in liberal politic.

Keywords: Liberal ideology, contradictory, freedom, equality, economic and social models.

Paradigmas del ideario liberal

Muchos creerían que hablar de liberalismo en estas fechas, es abordar un conjunto de discusiones bizantinas o cuanto menos obsoletas, pues se considera que todo está dicho al respecto. Sin embargo, la verdad es que las perspectivas desde las cuales se ha estudiado este ideario son bastante limitadas, estando determinadas por las preferencias políticas de los investigadores y presentando tendencias excluyentes. Esta es la razón por la cual se hace necesario recordar las bases del ideario liberal, cuáles fueron las motivaciones primarias que dieron pie para la creación y la conformación del mismo, el verdadero carácter del ideario liberal como sistema contradictorio de ideas, que le impide la realización en un mundo político práctico.



Oswaldo Guayasamín

Empecemos por el principio: el ideario liberal obedece a dos motivaciones que son contrarias entre sí; la primera encarna los deseos de la naciente burguesía de poseer mayor libertad económica, política y social que le permita ampliar sus relaciones mercantiles, así como ascender en la escala social y de poder, dando pie a lo que se conoce como liberalismo ‘económico’. La segunda lleva el estandarte de las reivindicaciones sociales requeridas por la población menos favorecida en los estados monárquicos, entre las cuales encontramos: la urgencia de entidades educativas, seguridad social y atención hospitalaria más estructurada y con mayor cobertura, amparadas en la equitativa redistribución de la riqueza; en pocas palabras esta segunda motivación exige una presencia positiva del estado, originando por su parte el llamado liberalismo ‘social’¹.

Aunque el sustento de este ideario es la “libertad”, la noción de ésta se transforma dependiendo de la corriente en la cual se inscriba y de los intereses de quienes la promueven. De tal forma que cuando se habla de un liberalismo económico, se promulgan subsidios al desempleo y aranceles a la producción entre otros, pero sin una gran intervención del Estado en los monopolios económicos o en la reducción de los índices de pobreza. Este encarna el principio de *laissez faire, laissez passer* (dejar hacer y dejar pasar)

¹ JIMÉNEZ LLANA-VEZGA, Luis Enrique. “El Pensamiento Liberal en las Constituciones Colombianas”. Capítulo 2. Bogotá: Ediciones El Tiempo, 1990. pp. 5-25.

en virtud del cual se esperaba que los gobiernos de la época tuvieran un alto grado de tolerancia social y religiosa, así como una gran permisividad con el movimiento de personas y sus bienes. En otras palabras, se esperaba que los Estados defendieran el libre comercio, la libertad económica individual, limitándose a proteger la propiedad privada sin intervenir en las relaciones económicas de sus ciudadanos. De modo que el interés de los estados frente a sus ciudadanos se restringe exclusivamente al campo legal, dejando de lado la economía, la religión y la moral, que pasan a ser un asunto meramente privado².

Por el contrario, si nos referimos al liberalismo “social” (también llamado “liberalismo de izquierdas”) nos encontramos con un liberalismo que rescata y admite restricciones a las relaciones sociales mercantiles, en favor del bienestar social, cultural y político de los ciudadanos. Se manifiesta a favor de un estado interventor de la economía pero defensor de las libertades sociales, religiosas y morales, de los individuos, restringiendo los poderes del antiguo régimen, y dando paso a monarquías constitucionales o parlamentarias o incluso transformándolas en repúblicas; busca establecer una separación radical entre Iglesia y Estado, este aspecto se hace más notable en el campo educativo; de igual forma, afirma el talento y el trabajo como únicos criterios aceptados para justificar las diferencias sociales, en un marco de igualdad ante la ley³.

Ahora bien, finalmente ninguna de las dos corrientes logra salvaguardar “la libertad”. Pues ambas se enredan en un juego de interés enfocados hacia fines distintos a ella, cambiando de esta forma estatuto de finalidad que para el ideario liberal tiene la libertad al de un simple medio para lograr embauchar o enmascarar, las ambiciones personales de quienes se dicen a sí mismos ser abanderados del ideario liberal.

Otro aspecto fundamental en la base ideológica planteada por el ideario liberal reposa en la idea de “igualdad”. Si se examina este concepto a la luz de las contradicciones del liberalismo moderno, encontramos que desde el punto de vista del liberalismo económico se promueven las condiciones de igualdad adquisitivas y mercantiles, aunque sin proporcionar medios adecuados para alcanzarlas. En un principio, esto se hace así con el fin de nivelar las condiciones mercantiles y de riqueza entre la burguesía de diversos países frente a las noblezas existentes. Sin embargo, al pretender abrir espacios hacia una mejora en las condiciones del intercambio comercial, se olvidan por completo las necesidades sociales, intelectuales y emocionales de los ciudadanos, pasando casi a convertirse en una entidad ‘bancaria’ donadora de beneficios comerciales a quienes posean el capital suficiente para acceder a ellos⁴.

Ahora bien, por su parte, el llamado liberalismo social pretende, a su vez, llevar las mencionadas condiciones de igualdad a su máxima expresión social, buscando que los ciudadanos accedan a la educación, la salud y la vivienda sin distinción de clase social y pretendiendo que engrosen las filas de una ‘nueva generación ilustrada’, al formarlos en el marco de sus ideales y moldearlos bajo dichos parámetros, para que posteriormente prolonguen la existencia del ideario liberal. No obstante, no hay ningún tipo de miramiento a la diversidad propia de la persona humana, haciendo que su modelo político resulte un tanto masificador.

2 Idem.

3 VALERA, Suanzes-Carpegna, Joaquín. “Retrato De Un Liberal De Izquierda”. En: Revista E. de Historia Constitucional. Tomo 1, Vol N°5 (Enero a Junio del 2004). p. 1-5.

4 Cfr. PAREDES, Alfredo. “Las Transformaciones ideológicas. Ilustración y Liberalismo”. En: Javier Paredes (Comp) “Historia Universal Tomo I, De las Primeras Revoluciones Liberales a la Primera Guerra Mundial”. Barcelona: ED. Ariel, 2002. p 1-17 10.

Finalmente el marco de las contradicciones inherentes a las dos posturas liberales, se refleja al hablar acerca del ideario de persona humana o ‘ser humano’, de manera que nos encontramos con ciertos puntos de convergencia respecto a lo que significa ‘ser’ liberal, por lo menos en apariencia. Tanto el liberalismo social como el económico desean formar a un ciudadano que sea capaz de llevar a cabo su propio proyecto de vida desde las perspectivas de la responsabilidad y la autonomía; esto implica que ‘el hombre’ sea artífice de sus propios pensamientos, actos y decisiones⁵. Para lograrlo exigirán las mencionadas libertades de la vida civil, y las cívico-políticas, la cuales le permitirán al individuo acceder a un máximo de libertad no sólo en la vida pública, sino en la privada y también en los asuntos políticos, pues se supone que lo dotarán de criterios básicos para elegir con toda libertad.

Dicha capacidad de elección debería suponer, que el individuo ha de estar dotado de méritos morales, entendiendo este concepto desde su significado más amplio y ‘equiparándolo’ con ‘ethos’, es decir sin restringirlo al campo de lo religioso sino acercándole a su significado griego original, es decir, como ‘formación del carácter social’⁶. No fue sin embargo éste el sentido tradicionalmente adoptado, sino el que proclama un ‘ser’ moral, guiado por la idea del hábito y de la costumbre como repetición de actos iguales que se convierten en hábitos (al repetirlos muchas personas se convierten en modelo social). Es esta última posición la que toma el liberalismo como orientación filosófica⁷ universal, esto es, haciendo abstracción de sus divisiones internas, o vertientes ideológicas, con el fin de reforzar la confianza y las capacidades en la disertación, haciendo posible una persona humana que logre ingresar activamente en el acontecer de la vida política o pública, participando en los proyectos de formación de sociedad, por medio del razonamiento dentro de los debates ciudadanos, enmarcándose en los parámetros de la racionalidad, la autonomía y la tolerancia⁸.

Ahora bien, ¿qué se entiende, desde el punto de vista del liberalismo, por ‘proyecto de vida’ del ‘ser liberal’? La respuesta depende de la corriente que oriente al proyecto. Si nos ocupamos del liberalismo económico, entonces el ‘ser humano’ estará inclinado hacia las cuestiones del mercado, o sea, ingresa en la lógica de la oferta y la demanda. Para él es posible participar en el mundo de distintos modos –como productor, consumidor y vendiendo su fuerza de trabajo- pero siempre bajo la premisa de que es un ‘hombre’ esencialmente económico antes que político. El mayor inconveniente (y contradicción), radica en la posición del mercado frente al individuo ‘raso’; con relación a esto la socióloga, economista y filósofa Francesa Viviane Forrester comenta en su libro *Una extraña Dictadura* lo Siguiente:

5 Es decir, lo concibe como un ser ético, capaz de afrontar el mundo, a partir de su carácter y formación personal.

6 Según la perspectiva desarrollada originalmente por Aristóteles.

7 Aunque en teoría, el Ideario ‘general’ del Liberalismo suele incorporar esta postura filosófica dentro de sus lineamientos, no siempre ha sido consecuente con su filosofía, pues en la práctica los vicios políticos en los que incurre (clientelismo y corrupción), restan seriedad a su postulado de autonomía (pues se mina la posibilidad de elegir a los dirigentes de la sociedad), propiciando una separación entre filosofía política liberal, ideario político liberal y acción política liberal; e introduciendo la apatía del elector, el cual prefiere no participar en la vida ciudadana, no eligiendo e incluso absteniéndose de acudir a las votaciones ante la ‘certeza’ de un fraude electoral. Cfr. MORALES BENÍTES, Otto. “Origen, Programas y Tesis del Liberalismo”. Bogotá: Una publicación del Partido Liberal Colombiano, Biblioteca Liberal, 1998. p 101-110. Primera edición.

8 Ibid. pp. 37-40.

Despedir, desregular (sic), desplazar, privatizar, especular: medidas evidentemente nefastas para el empleo, pero que son presentadas con descaro como si fueran favorables, porque lo son para la ganancia, la rentabilidad y por consiguiente, para el crecimiento; es decir, según el dogma clásico, las condiciones mismas para aumentar el empleo (...) Lo más funesto no es la ausencia de empleos sino las condiciones de vida indignas, el rechazo infringido a quienes la padecen. Y la angustia de la inmensa mayoría que, bajo la amenaza de caer en el desempleo, se ve sometida a una opresión creciente⁹.

De este modo, el liberalismo económico en su afán por buscar la estabilidad financiera, el crecimiento económico y lucro privado, descuida la importancia de la persona y deja su seguridad social (salud, educación, vivienda etc.) al libre juego del mercado, convirtiéndola en un ‘objeto’ al servicio de la economía. Sobre esto la misma autora comenta: “Para este régimen no se trata de organizar una sociedad sino de aplicar una idea fija, diríase maniática: (...) la obsesión de ver el planeta convertido en terreno entregado a un deseo muy humano, pero que nadie imaginaba convertido –o supuestamente a punto de convertirse– en elemento único (...) el gusto de acumular, la neurosis del lucro”¹⁰. En definitiva el gran desacuerdo del programa del liberalismo económico, radica en que olvida a los seres humanos, que son en definitiva los destinatarios del modelo.

Al contrario, la perspectiva del liberalismo ‘social’ pretende que se considere a la persona humana como ser activo en la sociedad, a partir de su inclusión dentro de los prometidos beneficios que ésta ofrece –salud, educación y trabajo ‘bien’ remunerado-. Independientemente del riesgo de caer en el asistencialismo extremo del estado intervencionista, la corriente política del liberalismo ‘social’ toma en cuenta el problema de la autonomía de los individuos con el fin de fomentar el libre desarrollo de la personalidad. Tal es, por ejemplo, la tesis del político Rafael Uribe Uribe uno de los más importantes representantes del liberalismo social en Colombia:

Véase el programa liberal, según el plan de marzo:

‘Con respecto a los intereses generales de la república, los objetos de la organización del Partido son los siguientes:

1. Dar a los problemas políticos, económicos y sociales, soluciones conforme la libertad, que es la característica del liberalismo;(...)
2. Defender la libertad en la emisión del pensamiento, de palabra y por la prensa.
3. Sostener el principio de asociación libre y espontánea, como uno de los agentes más poderosos en la tarea de mejorar la condición de la especie humana’¹¹.

El ideario liberal incluso en su vertiente social retoma el problema de la autonomía (auto-dirección normativa) y el desarrollo de la personalidad e intenta darle solución, con la protección de derechos individuales, como la libertad de pensamiento, palabra, prensa y asociación; libertades que conforman el cuerpo de lo que se entiende por autonomía, tanto la pública (soberanía del Estado en sus relaciones internacionales) como la privada (ésta incluye la capacidad de la persona humana para decidir sobre los aspectos más íntimos de su obrar diario); sin embargo la verdadera contradicción problemática de la vertiente social del liberalismo, se halla en la pretensión de ‘igualdad’.

⁹ FORRESTER. Viviane. *Una extraña dictadura*. Segunda Edición Méjico: Fondo de cultura económico, 2002, p 38.

¹⁰ Ibid., pp. 7-8.

¹¹ URIBE URIBE, Rafael. *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*. Bogotá: Editorial Planeta, Colección Lista Negra, 1994. pp. 147-148.

A pesar de que la pretensión de “igualdad” promovida por el liberalismo social se funda en criterios socialmente justificables (evitar el desequilibrio en el disfrute de bienes y servicios), en su intento por “igualar” al “ser humano” y querer el acceso de ‘todos’ a las luces del conocimiento, no se tuvo en cuenta que la base de la autonomía y del desarrollo de la personalidad es la diferencia, en saberes, pensamiento y cultura. Esto sin dejar de lado el hecho de que la excesiva burocratización del ‘aparato de bienestar’ terminó de torpedear la iniciativa de igualdad, pues quienes estaban más cerca de la burocracia de partido fueron los más favorecidos en cuanto a beneficios ‘sociales’, como la educación, por un sistema que en teoría ayudaría a los ‘desfavorecidos’.

Igualmente, el liberalismo económico forma al ciudadano en el marco de una educación supuestamente autónoma, que al final le obliga a renunciar a ella y a comportarse ‘como debe ser’ en función de normas preestablecidas exentas (en ocasiones) de toda justificación racional. Pero cuando ya están doblegados sus pensamientos y una vez se ha llegado a asimilar los patrones de conducta imperantes y las condiciones laborales desfavorables, el ciudadano es además absorbido por los métodos del sistema; por el consumismo y sus mecanismos de exclusión y la lógica perversa de los sistemas de contratación y estandarización del ser humano. Al respecto la escritora Viviane Forrester comenta:

Todo está perfectamente (diríase, abiertamente) organizado, no para incitar al trabajo, como se dice con suficiencia insultante, sino para obligar a la sumisión, a la aceptación de cualquier tarea, a cualquier sueldo y por cualquier periodo, por breve que fuese y en cualesquiera (sic) condiciones, a aquellos que carecen de recursos, respetabilidad y derechos. Si no es posible desembarazarse de esas personas consideradas no rentables, es apenas justo –en el mejor de los casos- que uno pueda obtener beneficios de ellas¹².

Estas son circunstancias que nos hacen reafirmar la convicción: ‘Este ideario liberal debe ser cuando menos replanteado’.

A modo de conclusión

Al dejar en claro que sus corrientes son al tiempo conservadoras pero individualistas, progresistas (socialmente) pero homogenizantes; de estas grandes contradicciones se desencadenan sus ambivalencias, unas tras otras o unas entre otras; por ejemplo, al referirnos a la persona, cada modelo opta por un camino distinto; uno la arroja al viento y hace de ella una responsabilidad individual; el otro le impide elección alguna al individuo sobre u existencia (eso sin retomar su ideal de persona educada: educación para la competitividad y educación para la política).

El liberalismo en la actualidad no es sólo el resultado de las contradicciones internas que se derivan de su carácter polisémico, sino además de las mutaciones que ha sufrido con el paso del tiempo sus nuevas tendencias y orientaciones. Ellas son, a fin de cuentas, simples desarrollos históricos y adaptaciones a las nuevas formas de representar el mundo, a los cambios tecnológicos y comunicativos, de las propuestas clásicas. Responden a nuevas necesidades y se conocen como neoliberalismo (económico) y multiculturalismo (progresista).

12 Forrester. Op. Cit. p. 52.

En los tiempos actuales, también se ve reflejado el conflicto de las nuevas versiones del liberalismo, esos sueños e imaginarios de los que se habló se desfiguraron o se transformaron sólo en ideologías. Producto de la ausencia de pautas claras con respecto a de la relación que debe haber entre la economía (cómo financiarse: autogestión o intervención), la diversidad cultural, alejando la posibilidad de políticas palpables en este tema, generando discontinuidad en los procesos de desarrollo del ideario.

Frente a este panorama ¿qué caminos probables podemos tomar, cómo y de qué manera es posible definir modelos, que nos orienten en la construcción futura de un paradigma político?

Aquí parecen darse tres alternativas:

1). Continuar en este círculo confuso y ciego de ideologías y perspectivas no esclarecidas y cimentadas en intereses sectarios que convierten un ideario filosófico en un medio de adoctrinamiento.

2). Deslindar las contradicciones del modelo liberal, diferenciando los idearios políticos del liberalismo político como enfoque y como propuesta filosófica. Esto debería llevarse a cabo de modo tal que se eliminaren las contradicciones que tanto se han reseñado (corriendo el riesgo de que se fracase en la aplicación pura del modelo que se tome).

3). La creación de un modelo nuevo sin las limitaciones propias del ideario liberal, aunque sin descartar los aspectos positivos de cada uno de los enfoques precedentes; sobre todo de aquellos que han dado importancia y valor al sentido de dignidad humana. Porque lo más importante de la aplicación de un modelo y una política social es el bienestar de la humanidad y la búsqueda de alternativas que hagan posible la construcción de una sociedad más equitativa, desde las perspectivas teórica, jurídica, cultural y económica. En cuanto a la cuestión de saber a qué ideario pertenecería y cómo estaría diseñado el marco de esta hipotética propuesta, esto es algo que debería ser competencia no sólo de los legisladores, filósofos, economistas y educadores, sino de los ciudadanos, quienes serán los directamente afectados o beneficiarios.

Estalinismo y Religión Política: entre la ficción y los acontecimientos históricos

Eloísa SUÁREZ LÓPEZ- ZURIAGA

Universidad Complutense de Madrid
elosuarez@hotmail.com

Recibido: 15/11/2008

Aprobado: 20/12/2008

Resumen

Este artículo pretende investigar el concepto de religión política y luego aplicarlo al hecho histórico-político del Estalinismo. Se van estudiar diferentes puntos de la doctrina marxista-leninista para esclarecer en qué medida obedece en ciertos aspectos a las premisas de una religión política. Por último, se analizará la novela distópica como elemento surgido en reacción a la experiencia estalinista, la cual a su vez incluye elementos de religión política en su trama.

Palabras clave: Estalinismo, religión política, herejía, ideología, comunidad, distopía.

Abstract

This article has the intention to investigate on the concept of political religion with the aim to apply it to the historical-political fact of Stalinism. Different points of the Marxist-Leninist doctrine will be studied in order to show how they suit to the premises of a

political religion. Finally, the distopic novel will be analyzed as an element arised as a reaction to the Stalinist experience, which in its development contains, on its turn, elements of political religion.

Keywords: Stalinism, political religion, heresy, ideology, community, dystopia.

1. Definición de “religión política”

La definición del término “religión política” es difícil a la vez que confusa, pues hay que diferenciar entre religión civil (referido a una forma de sacralización de la política y sus símbolos en el marco de las democracias, como puede observarse en EEUU, entre otros ejemplos) y también entre la teología política de la que habla Carl Schmitt (quien sostiene que muchos de los conceptos políticos no son más que conceptos secularizados de la teología). Asimismo hay que tener en cuenta que las religiones políticas tienen un punto de partida distinto al de las teocracias, ya que éstas legitiman el poder político desde la divinidad. No es este el caso de la religión política, puesto que en ésta se trata de una ideología política que se apropiá de elementos religiosos para dar forma a todo un nuevo constructo social.

El término que nos ocupa debe entenderse en el contexto del estudio de los régimes totalitarios, como fueron el estalinismo y el nacionalsocialismo. Se trata de un concepto radicalmente transformacional. No contiene en sí un sistema de creencia espiritual; utiliza estructuras religiosas y simbolismos para propósitos político-ideológicos. Además suele buscar el desplazamiento y la erradicación de las creencias religiosas tradicionales.

Hay ciertos aspectos estructurales que nos permiten acotar el término para poder, posteriormente, ofrecer una adecuada definición: En primer lugar, observamos la diferenciación nosotros-ellos. En el caso de las religiones políticas las diferencias las marcan parámetros de nacionalidad, clases sociales o raza/sangre. De ahí que Hannah Arendt considerara los régimes totalitarios como movimientos esotéricos, en los cuáles los círculos de los que estaban incluidos en la comunidad quedaban perfectamente delimitados de los que quedan excluidos¹. Con ello el concepto religioso de la herejía cobra gran fuerza, ya que supone la traición máxima, el ostracismo y la expulsión de la comunidad del *nosotros*.

En segundo lugar, tiene una gran relevancia el líder carismático y todo el entramado que gira a su alrededor. El culto al líder y la creencia en sus cualidades sobrenaturales crearán una sociedad de fieles, que lo venerarán como a una divinidad. Este líder tiene tendencias mesiánicas, que desbanca a la divinidad tradicional. Se cree que éste es infalible, ya que articula una ideología que promete la salvación en el mundo, sin tener que esperar al más allá. Con este *mito de la salvación* (Hans Maier)² se desvanece el vínculo hacia un dios trascendental, ya que son metas mundanas las que conducen al hombre hacia su salvación. Esta acepción suscita un gran interés, ya que justificará la dominación y los medios empleados por el líder, que guía a sus adeptos. Al igual que la religión política ofrece salvación en la tierra, como un modo de alcanzar el paraíso, no obstante, tiene necesariamente que amenazar con la condenación en la tierra, esto es, con el infierno, como podían ser las deportaciones a Siberia.

1 Cf.: Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Hacourt, Brace & Co., 1951.

2 Cf.: Maier, H. & Bruhn, J. *Totalitarianism and Political Religions*, London, Routledge, 2004.

En tercer lugar, observamos un énfasis en los rituales y fiestas. Éstas están orientadas a través de la propaganda y tratan de ensalzar los valores de la ideología a través de desfiles militares y puestas en escena espectaculares. Estas nuevas fiestas tratan de quitar protagonismo a algunas de las fiestas tradicionales, con el fin de enaltecer el nuevo orden.

En cuarto y último lugar, encontramos un elemento utópico, una meta a la cuál llegará toda la sociedad si cumple con las pautas que marca la ideología, manifestadas en las directrices del líder. Esto comparte cierto sentido de destino o fatalismo, ya que hay una creencia en que la ideología inevitablemente triunfará al final.

Podemos concluir que una religión política es aquella que politiza y se apropiá de ciertos elementos religiosos, con el fin de cohesionar a los miembros de una sociedad en torno a una ideología. Estos seguidores estarán guiados por un guía, espiritual y político, que es el máximo exponente de dicha ideología.

2. El Comunismo como religión política

A nivel doctrinal, la teoría marxista presenta varios rasgos similares a los de la religión cristiana. La concepción historicista de la lucha de clases como una lucha constante entre el bien (trabajador) y el mal (propietario), recuerda mucho a la concepción dualista cristiana de Dios contra Satán. También, la visión teleológica de que el comunismo conducirá a una sociedad socialista sin clases, como una predeterminación histórica de los hombres, tiene cierta analogía con la idea de destino determinada por la voluntad divina, es decir, la Providencia, que finalmente llevará al juicio final y a la salvación.

La estructura del movimiento comunista también muestra paralelismos con la estructura de la Iglesia. El partido comunista dispone de una organización fuertemente jerarquizada, y es el guardián legítimo de la verdad absoluta, que está científicamente asegurada, así como en la Iglesia ésta es revelada. Ambas estructuras presentan una misión universalista en sus dogmas. Si bien hay que matizar que la Unión Soviética no tuvo en todo momento una actitud expansionista, el *leitmotiv* internacionalista tuvo gran presencia en la doctrina comunista.

Como toda religión necesita definir claramente su comunidad, el partido puso un fuerte énfasis en la creación y consolidación de una comunidad de oprimidos, que terminó por incluir a toda una nación. Se trataba de una comunidad que albergaba la creación de un hombre nuevo, despojado de pecados y de espíritu puro. En el comunismo, la conciencia (en un sentido moral) y la autoconciencia (entendida como el saberse parte de un entramado que sostiene a toda una comunidad, o dicho de otra forma, saberse responsable como parte de un todo mucho más importante) jugaban un papel decisivo. La educación de los niños era un asunto crucial: Ya desde la más tierna infancia debían ser miembros del colectivo. De ahí que en algunos países se impusiera una disciplina educativa basada en internados y campamentos de verano, en vez de dejar parte de la tarea educativa a las propias familias; como por ejemplo sucedió en el caso de la República Democrática Alemana. “El partido comunista exigía una identificación incondicional con la causa revolucionaria y con el movimiento que luchaba por esa causa”³. La posibilidad de ir contra el partido no estaba contemplada, y si tal cosa sucedía era considerada como un pecado, una “traición” en sí misma. De nuevo esto nos recuerda a los mecanismos de la Iglesia y su capacidad de

³ Kula, M. *Communism as Religion*, p.375 (artículo de la revista digital *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no. 3, 371-381, December 2005)

excomulgar al hereje. Y es que tanto en el comunismo, como en el dogma cristiano durante la Contrarreforma, la herejía ha sido considerada uno de los pecados más graves y que más fuertemente se ha castigado.

Se puede percibir el movimiento comunista como una orden religiosa. Un miembro del partido tiene que entregarse en cuerpo y alma a la causa y ser modelo para el resto del movimiento a nivel nacional e internacional. Se exige una disciplina quasi monacal: obediencia, entrega y sacrificio. El partido representa *la ideología*, y toda la actividad de los miembros debe girar entorno a sus cánones de exigencias. Esto refuerza el sentimiento de hermandad dentro de la comunidad de iguales.

Otro aspecto a destacar es que el comunismo disponía de un “panteón de personalidades que jugaban un papel importante en su historia, y que estaban ordenados según su rango en la estructura jerárquica. Estaba el ‘creador’ barbudo, luego su discípulo, el discípulo del discípulo y otros numerosos servidores y gente dotada de una ‘gracia’ especial”. Un ejemplo de ello es el culto que recibe Lenin, quién se encuentra embalsamado, y así inmortalizado, como las reliquias de un santo cristiano. Otro ejemplo es el culto que recibió Stalin, adorado como una divinidad y considerado la reencarnación de Lenin (todavía hoy hay quien enciende velas por él y lleva flores a las estatuas que todavía quedan en pie en el Cáucaso).

Por último, cabe destacar que el Comunismo disponía de “lugares sagrados”. El mausoleo de Lenin tiene para los viejos comunistas la misma relevancia que para los cristianos la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén para venerar a Jesús. Moscú era la ciudad sagrada, y su Plaza Roja, al igual que para los cristianos Roma, el Vaticano y la Basílica de San Pedro. Ambas ciudades eran destino de peregrinación. También disponía de libros sagrados, como *El ABC del Comunismo* de Bukharin y Preobrazhensky, o el *Libro Rojo* de Mao Tse Dung. Se disponía de un calendario litúrgico, en el cual la festividad más notoria era el Primero de Mayo, y se conmemoraban las fechas de nacimiento de los “santos” comunistas. Incluso el desfile del Primero de Mayo tenía semejanzas con las procesiones de Semana Santa.

Todos estos aspectos religiosos del comunismo nos llevan hoy a preguntarnos a qué se deben estas obvias similitudes con el cristianismo, máxime cuando Marx había dejado dicho que “la religión es el opio del pueblo”. De hecho, el comunismo luchó fervientemente contra la Iglesia. ¿Cómo puede ser entonces que haya desbancado a la religión tradicional para luego reproducir pautas parecidas? Kula nos ofrece una buena conclusión: al fin y cabo, quienes construyeron el sistema estalinista eran personas de las capas más bajas de la sociedad. Estas personas reflejaron su sistema de valores rural, el de una Rusia premoderna. Aplicaron las pautas que les resultaban familiares y las únicas que conocían: las del pensamiento y comportamiento religioso.⁴

Esta respuesta resulta muy interesante porque apunta a una necesidad humana básica de trascendencia. Todas las culturas y civilizaciones a lo largo de la Historia han establecido un sistema de relación con la divinidad. Y aunque Occidente haya tratado de racionalizar la existencia humana, no ha conseguido erradicar la idea de Dios ni el misticismo. La Ilustración ofrece una explicación alternativa del pasado, presente y futuro, pero en el fondo es un sistema que se basa en la tradición cultural cristiana. De la misma forma, el sistema estalinista no ha podido desprenderse por completo del bagaje cultural que supone la religión cristiana en la cultura rusa.

4 *Ibid.* p.380.

3. Lógica estalinista

En la lógica estalinista el partido juega un papel fundamental. El partido encarna la dictadura del proletariado, obteniendo un poder ilimitado, por el bien del desarrollo del materialismo histórico, y ostenta una fe determinista. El partido encarna la ideología y es el principal gestor de todo el aparato político. El partido, como tal, es incuestionable, como lo fue la Iglesia durante la Edad Media y durante la época de la Rusia zarista.

A la cabeza del partido se encuentra el secretario general del partido, un líder infalible, como el Papa. El líder controla la organización del partido, su persona es objeto de culto y veneración. Stalin era alabado y admirado en sus apariciones en público, y sus declaraciones aceptadas sin resistencia. Así mismo se podía observar una exagerada presencia, o mejor dicho, omnipresencia del líder: retratos, bustos, estatuas, películas, himnos, etc., tanto en lugares públicos como en las casas (el archiconocido *Gran Hermano* orwelliano está inspirado en los poderosos y abrumadores retratos de Stalin). También era idolatrado, ya que se había presentado a sí mismo como el legítimo sucesor de Lenin. Los artistas escribían obras que le rendían culto y hubo ciudades, calles y edificios que adoptaron su nombre (como Stalingrado). Era el pastor del pueblo, una persona con cualidades divinas.

Los símbolos y los ritos cobran especial fuerza. El comunismo está asociado al emblema del martillo y la hoz. Estos representan la vida diaria de los campesinos y los trabajadores. Este símbolo fue cobrando más y más fuerza hasta convertirse en el oficial, representado en la bandera de la URSS. La máxima expresión fue la colossal estatua del trabajador y la campesina que se creó para la Exposición Internacional de París de 1937. Los desfiles y marchas del Primero de Mayo también servían para exaltar la grandeza del sistema comunista. Se trataba de marchar, actuar y luchar unidos. El colectivo lo era todo, se perdía el individuo entre la masa en la Plaza Roja. Los emblemas iban más allá de las representaciones políticas habituales (como las banderas o los himnos nacionales). La propaganda trataba de exhibir un repertorio propio y genuino de símbolos e imágenes, que mostraran el fin comunista de la creación de un orden y un hombre nuevo.

El otro lado de la moneda lo constituía la feroz represión de la disidencia. El sistema monológico impulsado por Stalin no admitía la más mínima crítica a la línea única oficialmente proclamada. De esta forma, cualquier opositor se arriesgaba a la persecución, el arresto, la deportación, el destierro e incluso el fusilamiento. “El terror se hace necesario para eliminar toda resistencia en la sociedad contra la presión del partido. Estado, desde una perspectiva de eficacia, pero también de ejemplaridad. Y también para eliminar la disidencia interna”⁵. Y es que la persecución casi enfermiza de la herejía que realizó Stalin llegó a unos límites atroces. La caza del hereje era uno de los puntos centrales de la estrategia estalinista. Con la excusa de llevar a cabo una minuciosa lucha de clases, legitimó el castigo, la tortura y las ejecuciones generalizadas. Las purgas masivas realizadas contra cualquier enemigo, los *Gulags*, levantaron todo un arsenal de policía secreta que gestionaba toda esta maquinaria de represión sistemática. Constantemente se ‘re-escribían’ los acontecimientos históricos, modificando y retocando incluso las fotografías. Famoso es el caso de Trotsky, que una vez declarado enemigo del régimen, fue eliminado de varias fotografías en las que aparecía junto a Stalin (lo que nos remite a la constante reelaboración de los hechos históricos en el *Ministerio de la Verdad* de 1984, parodiando al comunismo

5 Elorza, *El hilo conductor: el estalinismo*, en *Historia 16*, nº 169, p. 35.

estalinista). Un elemento característico era la arbitrariedad y el oportunismo con el cual alguien que pertenecía al nosotros de la causa revolucionaria podía pasar en cualquier momento a ser ‘el otro’ y ser suprimido.

Desde una perspectiva de la política, Stalin tomó en préstamo símbolos y prácticas de la religión cristiana creando una auténtica religión política al servicio de su interpretación del marxismo-leninismo.

4. Aproximación literaria: La novela distópica

El impacto social que ya en su tiempo causó el estalinismo fue notable y la literatura no fue ajena a su influencia. A través de la experiencia totalitaria comunista surgió un nuevo subgénero literario: la distopía. Una distopía es una presentación hiperbolizada de un futuro indeseable con el objetivo de hacernos valorar la realidad presente en la que vivimos. Nos ayuda a (re-)contextualizar al hombre en el espacio, gracias al entorno, y en el tiempo, gracias a la memoria.

La primera novela de éste género es precisamente la obra rusa *Nosotros*, escrita en 1920 por Yevgueni Zamyatin. En ella el autor describe una sociedad totalizada, regida por las matemáticas. Es una sátira que lleva los aspectos totalitarios y conformistas de la sociedad industrial moderna hacia sus consecuencias más extremas. Con esta novela Zamyatin se muestra crítico con el régimen bolchevique, especialmente con la censura, que tuvo que experimentar en primera persona.

La obra describe un mundo autócrata, dirigido por las matemáticas y donde todo está regulado y racionado en la sociedad. Es una nación urbana protegida por un muro verde y en ella todo está construido de cristal. Todo está medido para que tenga una utilidad, o si no, es desecharlo. Las casas de cristal responden a una función de panoptismo: todo el mundo controla a todo el mundo. Y el destino de los habitantes es la desindividualización: el más claro ejemplo es que son cifras (el protagonista se llama D-503), ya que el Estado sostiene que la causa de la infelicidad es la voluntad libre. Zamiatin toma así los aspectos totalizadores de la sociedad moderna industrializada y los radicaliza. Nos hace ver que la ciencia y la tecnología nunca deben instrumentalizar al hombre, sino al contrario, deben ser herramientas para su felicidad.

Lo que nos interesa resaltar de esta obra es que también incluye elementos religiosos para construir una sociedad totalitaria ficticia. A lo largo de toda ella hay constantes referencias a la Biblia: “A aquellos dos habitantes del paraíso se les planteó la alternativa siguiente: O la felicidad sin libertad o la libertad sin felicidad. Y aquellos mentecatos eligieron la libertad, como era de esperar. Naturalmente, durante siglos añoraron las cadenas. A esto se resume toda la miseria de la humanidad”⁶. Este fragmento esclarece muy bien el sentimiento comunista de haber superado las creencias religiosas y suponer que la sociedad se encuentra en un nivel de conciencia y racionalidad superior: el materialismo. “Su dios no les brindaba más recompensa que una búsqueda eterna, martirizante, y a aquel dios no se le ocurría cosa mejor que sacrificarse por ellos por un motivo impenetrable”⁷. Los diez mandamientos cristianos han sido adaptados a las necesidades y exigencias del sistema: “en la clase de religión no aprendimos, claro está, los diez mandamientos de

⁶ Zamyatin, Y., *Nosotros*, Buenos Aires, Grupo Editor de Buenos Aires, 1975, p. 28.

⁷ *Ibid.* p. 21.

nuestros antepasados, sino las leyes del Estado Único”⁸. El protagonista de la obra cree firmemente en la racionalidad y la funcionalidad, no tiene sentido para él un Dios trascendente. Sin embargo, no analiza cómo las pautas que él sigue, son de naturaleza religiosa y se emplean al servicio de la ideología para exigirle obediencia. Igualmente está presente en todo lo momento la veneración hacia el líder: “Nosotros brindamos a nuestro Dios, al Estado Único, un sacrificio racional minuciosamente pensado”⁹. Se trata de un líder divinizado e inalcanzable, abstracto: el Bienhechor.

La gestión de la herejía también aparece en la novela: A los herejes se les realiza la Gran Operación, que consiste en una lobotomización de la parte del cerebro responsable de la imaginación. De esta forma, el régimen dispone de un eficaz sistema de reinserción en la sociedad del pensamiento único. Otra forma de garantizar la uniformidad es que los habitantes actúen como espías de sus propios vecinos, denunciando cualquier irregularidad (hecho que se dio de facto en los sistemas totalitarios reales). Además, el Estado cuenta con un poderoso y eficiente sistema policial, los “Guardianes”, que ejercen el control, la prevención, la vigilancia y la represión.

Otra obra a señalar en este contexto es la más conocida *1984* de George Orwell. Entre sus propósitos a la hora de escribir dicha obra figura la alerta sobre el sistema totalitario en la Rusia soviética.

Uno de los aspectos más llamativos de la obra es que alcanzar el bienestar y la felicidad de la sociedad mediante un tipo de organización no es un fin en la novela. A diferencia de los deseos de mejora y obsesión por el perfeccionamiento de la sociedad en la obra de Zamyatin, en *1984* la finalidad se ha apoderado de los objetivos convirtiéndose en un fin en sí mismo: el régimen es una máquina para la perpetuación del poder. Se persigue el poder por el poder, la voluntad de dominación pasa de ser un medio a ser su propio fin. Los individuos son incitados a la irracionalidad mediante parejas de conceptos: la santificación y la demonización, la excitación y la exacerbación. Éstos sirven de herramientas para lograr una comunión colectiva de los individuos al servicio del Estado. La tecnología, la ideología y los elementos religiosos sirven de mecanismos de obediencia. Incluso la oposición y la disidencia están integradas en el sistema, de modo que el individuo no tiene forma alguna de salirse de Gran Hermano (es sometido a un brutal proceso de reinserción social a base de torturas exacerbadas, como también ocurrió durante el estalinismo). El régimen utiliza la capacidad del ser humano para desarrollar pasiones al más puro estilo hobbesiano, que se sobreponen a su capacidad de razón y le empujan a actuar de un modo precipitado. La pasión ensalzada en este caso es el odio acérrimo hacia el enemigo. Mediante la propaganda continua, los carteles, los “dos minutos de odio”, los desfiles militares, los discursos políticos, etc. el Estado consigue concentrar toda la atención en el enemigo del momento. De esta forma se consigue una contraposición radical entre lo santificado (el Partido) y lo demonizado (el enemigo).

Es una anticipación de un futuro muy oscuro, pero muestra con claridad la naturaleza totalitaria de las ideas y la razón cuando son aplicadas irrestrictamente. La razón tiende hacia lo absoluto e incondicional. Paradójicamente la voluntad de aplicar esas ideas implica la destrucción de esa naturaleza y del hombre. Nos advierte de que el totalitarismo trata de acabar con todo contexto cultural y social, que pueda servir de caldo de cultivo a la imaginación, algo que los sistemas totalitarios han tratado de acorralar al máximo, pues es la mejor forma de escapar a una férrea disciplina impuesta al ser humano.

⁸ *Ibid.* p. 19.

⁹ *Ibid.* p. 21.

5. A modo de conclusión

Hemos podido observar a lo largo de este trabajo la eficacia que puede llegar a tener los elementos religiosos si son aplicados para servir a los fines de una ideología. Estos elementos apelan a una tradición profundamente arraigada en la cultura y por lo tanto tienen más éxito a la hora de exigir obediencia y veneración. La religión, por su parte, ha estado históricamente ligada al poder y ha proporcionado el bagaje cultural y moral de la civilización. No hay proceso ni esfuerzo de secularización que pueda borrar ese profundo pozo.

El estalinismo no pudo desprenderse de él, en parte porque su base social era premoderna, rural y tradicional. La ortodoxia con la cual realizó ritos, fiestas y condenas de la herejía reflejan está sociedad tradicional. El mero hecho de que Stalin recibiera educación en un seminario, hace que su forma de diseñar el aparto político estuviera influido por esos conocimientos adquiridos.

Esos elementos religiosos, tan profundamente arraigados en nuestra cultura, quedan también reflejados en la literatura que alerta sobre sistemas totalizadores de la sociedad. Es decir, incluso en la ficción estos elementos religiosos tienen su función para provocar el efecto o la reflexión deseada los autores distópicos.

¿Cuál será el enigma de lo religioso, fenómeno tan polifacético?

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Hacourt, Brace & Co., 1951
 BURLEIGH, M. *Causas sagradas : religión y política en Europa de la Primera guerra mundial al terrorismo islamista* (traducción de José Manuel Álvarez Flórez); Madrid, Santillana Ediciones Generales, , cop. 2006.
 BOOBYER, P. *The Stalin Era*, London, Routledge, 2000.

BIBLIOGRAFÍA LITERARIA

- ZAMYATIN, Y. *Nosotros*, Buenos Aires, Grupo Editor de Buenos Aires, 1975.
 ORWELL, G. 1984, London, Penguin, 1981.

ARTÍCULOS DE INTERNET

- LEWIN, M. *El Estalinismo y el Síndrome de la Herejía*,
<http://www.monde-diplomatique.fr/livre/sieclesovietique/extrait> Traducción: Round Desk
 ELORZA, A. *El hilo conductor: el estalinismo* (en Historia 16, 169).
 Artículos de la revista digital *Totalitarian Movements and Political Religions*: (London, Three issues yearly, Frank Cass, ISSN 1469-0764).
 MAIER, H. *Political Religion: A Concept and its Limitations* (vol. 8, no. 1, March 2007).
 MAIER, H. *Political Religions and their Images: Soviet communism, Italian fascism and German national socialism* (vol. 7, no. 3, September 2006).
 GENTILE, E. *Political Religion: A Concept and its Criticas- A Critical Survey* (vol. 6, no. 1, June 2005).
 KULA, M. *Communism as Religion* (vol. 6, no. 3, December 2005).
 LAMBERT, P. & MALLET, R. *Introduction. The Heroisation- Demonisation Phenomenon in Mass Dictatorships* (vol. 8, nos. 3-4, September/December 2007).

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y DEL LENGUAJE

La ontología-semántica tractaniana en el pensamiento de Quine

Jorge RUÍZ ABÁNADES

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 24/09/2008

Aprobado: 15/12/2008

Resumen

Este artículo pretende ofrecer una lectura paralela del *Tractatus Logico- Philosophicus* de Wittgenstein y de “Ontological Relativity” de Quine, intentando mostrar que las conclusiones filosóficas de uno y otro son muy equiparables. Como conclusión general de este artículo, obtenemos que el punto de vista o el método conductista para el escrutinio del significado (iniciado por J. Dewey, y seguido por el segundo Wittgenstein y el propio Quine), no supone un *giro sustancial* respecto a la filosofía del *Tractatus*, por la razón de qué en éste ya se había dado tal *giro* (sin que fuera advertido por los intérpretes positivistas).

Palabras clave: ontología, semántica, traducción, uso, juegos de lenguaje.

Abstract

This article attempts to give a parallel approach of Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* and Quine's "Ontological Relativity" and tries to highlight the similarities between the philosophical conclusions of both. As general conclusion of this article, it could be said that the behavioural method or point of view for the meaning studies (initiated by J. Dewey and continued by Wittgenstein or Quine) does not mean a *substantial turn* with regard to the philosophy of the *Tractatus*, because the *Tractatus* already contains such *turn* (undetected by the positivist commentators).

Keywords: ontology, semantic, translation, use, language games.

Sin duda podemos considerar que las obras de Quine se encuentran entre las más relevantes de la segunda mitad del siglo XX, pero la razón no es, por cierto, haber hallado un *nuevo* punto de vista o un *nuevo* método filosófico, sino por haber sabido profundizar como nadie en las consecuencias filosóficas del punto de vista y el método del segundo Wittgenstein; punto de vista y método que Quine considera iniciado por J. Dewey en los años 20¹. Fue este último, en efecto, quien comenzó a estudiar el lenguaje centrando su interés en la conducta manifiesta por los propios hablantes, haciéndonos ver que el "significado" pende exclusivamente del uso convencional que cada comunidad hace de sus palabras. En los términos del segundo Wittgenstein hablaríamos, obviamente, de la teoría de los "juegos de lenguaje", expresada fundamentalmente en *Investigaciones filosóficas*. Pero, por un lado, ya he argumentado en otra parte que la idea primordial del segundo Wittgenstein —la de que el significado de nuestras palabras y el sentido de nuestras proposiciones dependen en último término del uso convencional de los hablantes— ya estaba presente en el *Tractatus*; y, por otro lado, debemos señalar que las *Investigaciones filosóficas* se dedican en gran parte a poner de manifiesto su método, extrayendo sólo algunas conclusiones y de un modo completamente asistemático (en el último de sus textos —*Sobre la certeza*— Wittgenstein sí extrae importantes conclusiones en el terreno de la epistemología). En *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein hace especial hincapié en el hecho de que el lenguaje es un conjunto variable y heterogéneo de juegos de lenguaje, entre los cuales sólo podemos encontrar parecidos de familia. Lo único que podemos reconocer que es común a todos los juegos de lenguaje es el hecho de ser "juegos", es decir, conductas guiadas por ciertas reglas que son asumidas por cierta comunidad —nunca privadamente— para desenvolverse en las muy diferentes circunstancias cotidianas o especializadas. Si en su primera filosofía —en la del *Tractatus*— Wittgenstein estaba empeñado en hablar exclusivamente del lenguaje descriptivo, encargado de decir verdades o falsedades acerca del mundo, ahora, con sus juegos de lenguaje, pretende que nos alejemos de esa idea, para hacernos comprender que también el lenguaje descriptivo es un simple juego regido por reglas convencionales, lo cual implica que la verdad y la falsedad son siempre relativas a cierto juego y, por tanto, a cierta convención. En *Investigaciones filosóficas* se advierte que Wittgenstein no quiere dar más importancia a los usos declarativos que a cualquiera otro juego de lenguaje.

1 Puede verse en Dewey, J.: *Experience and Nature*; La Salle, III, Open Court, 1925, 1958.

Quine, sin embargo, acogiéndose a la perspectiva y método de Dewey o del segundo Wittgenstein, quiere reparar especialmente en las consecuencias epistemológicas y ontológicas que se derivan de los juegos de lenguaje, es decir, quiere explicar qué sucede exactamente con nuestro lenguaje descriptivo, en el cual depositamos nuestro preciado conocimiento. Si lo que decimos conocer lo conocemos por medio del lenguaje descriptivo, y ahora resulta que el lenguaje descriptivo no es más que un juego convencional: ¿Qué sucede con nuestro preciado conocimiento? Pues que también es convencional: válido sólo para una comunidad concreta que comparte un lenguaje.

Pero, dicho así, puede parecer que esto no implica nada. Fue tarea de Quine, cabalmente, poner de manifiesto sus implicaciones de un modo sistemático. El primer objetivo de este escrito será explicar cuáles son las conclusiones de Quine al respecto de esta cuestión; pero nuestro fin último será mostrar que todo esto que encontramos, lo más esencial de tales conclusiones, encuentra un claro precedente en el *Tractatus* del primer Wittgenstein.

Para este fin, me centraré concretamente en la noción quineana de *indeterminación de la traducción radical*, donde se implican inmediatamente la *inescrutabilidad de la referencia y el relativismo ontológico*².

La indeterminación de la traducción se extrae como una clara consecuencia de seguir el método conductista de las *Investigaciones filosóficas* del segundo Wittgenstein (análogo al de Dewey): para escrutar el significado de las palabras hay que atender al comportamiento verbal de los hablantes unido a los contextos y situaciones concretas en que se emiten las preferencias. Si, por ejemplo, viajamos a una tierra lejana y queremos aprender el lenguaje de los aborígenes de aquel lugar, lo más que podemos hacer es observar la conducta manifiesta de esos hablantes, para extraer patrones regulares en tal comportamiento. Si, por ejemplo, observamos que siempre que dos aborígenes se encuentran dicen “trupa” y siempre que se separan dicen “raceu”, podríamos proponer como hipótesis de traducción que “trupa” significa algo así como “hola” y “raceu” algo así como “adiós”. Pero esto no son descripciones. En el ámbito de las descripciones la cosa puede tener más miga. Supongamos que, estando con los aborígenes, vemos pasar un conejo —en efecto, *nosotros* vemos un “conejo”— y un aborigen dice “gavagai”, yo puedo pensar que “gavagai” significa “conejo” (busco la palabra del castellano que más se acomoda a esa conducta verbal). Ahora bien, si continuo viviendo con ese pueblo lejano podría observar otras situaciones en que aparece el uso de “gavagai”, y quizás podría surgirme la duda de si significa “conejo” o más bien “conejidad” o “parte inseparable del conejo” o “zona de conejos”... Lo más que podemos hacer es lanzar hipótesis. Pero lo importante es destacar que, en cualquiera de los casos, tratamos de buscar las expresiones del castellano que nosotros usaríamos en esos contextos. Esto sucede porque *mi* observación del entorno ya *me* viene determinada por *mi* lenguaje, de modo que al intentar escrutar la referencia de los términos de otro lenguaje, lo que intentamos es interpretar su *ontología* en términos de la nuestra.

2 En *Word and Object* (The Massachussets Institute of Technology, Cambridge Mass., 1960), Quine desarrolla las cuestiones de la traducción y otras afines. Sin embargo, nuestro discurso trazará concretamente sobre las cuestiones de la *inescrutabilidad de la referencia y el relativismo ontológico*, explicadas con más detalle por Quine en su artículo “Ontological Relativity” (en *Ontological Relativity and Other Essays*; Columbia University Press, Nueva York, 1969). Para las citas, siempre utilizaré éste último, en la versión en castellano de M. Garrido y J. Ll. Blasco: *La relatividad ontológica y otros ensayos* (ed. Tecnos, Madrid, 2002).

Es importante aclarar esta noción de “ontología”. Ya en el *Tractatus* Wittgenstein había defendido que *un lenguaje particular* —por ejemplo el *mío*, el castellano— determina *un mundo también particular*, perfectamente acomodado a las propiedades lógicas de cualquier lenguaje significativo y a las capacidades expresivas de *mi lenguaje particular* (porque el mundo es *mi mundo*, por *mi lenguaje*, según dice Wittgenstein en la célebre proposición 5.6). En el *Tractatus*, *un lenguaje descriptivo* consiste en *un conjunto determinado de proposiciones elementales*, es decir, que *un lenguaje determina qué es lo que se describe con él*. En el *Tractatus*, el sentido de una proposición depende de qué significado demos a los nombres que en ella aparecen, pues son los nombres los que señalan a los objetos de los cuales predicamos algo. Cuando tenemos un conjunto determinado de proposiciones elementales, tenemos también determinado un conjunto de objetos; es por esto que *un lenguaje determina una ontología*, pues determina cuáles son los objetos de los que permite hablar.

Por lo pronto, aquí ya podemos reconocer un punto de vinculación con Quine, pues también éste considera que *cada lenguaje determina su propia visión del mundo*; y es esta diferencia ontológica la que fundamenta la indeterminación de la traducción³. Yo puedo observar la conducta verbal de los aborígenes, y puedo traducir sus palabras a las del castellano, pero esto lo haré *acomodando* su conducta a mi propia visión del mundo. Entonces, cuando preguntamos: ¿A qué se refieren los aborígenes cuando dicen “gavagai”?, nosotros podemos contestar “conejo”, pero con esto no hemos hecho sino explicar la referencia de “gavagai” poniendo el castellano como lenguaje de fondo (y no poniendo la realidad misma). Podemos hablar de la referencia del lenguaje aborigen, pero sólo podremos hacerlo en términos *relativos* a nuestro propio lenguaje, y nunca en términos *absolutos*. Decimos que “gavagai” significa “conejo”: nuestro lenguaje —el castellano— está presente en el escrutinio de la referencia de “gavagai”. Cuando pregunto por la referencia de los términos del aborigen, ciertamente, debería estar preguntando por ciertos objetos, pero en mi respuesta no me las veo con los objetos, sino con el castellano. En efecto, lo que está en juego es la ontología subyacente a cada lenguaje. En verdad, la indeterminación de la traducción implica que *no podemos saber* realmente en qué consiste la ontología del lenguaje aborigen, pues nosotros siempre la hacemos coincidir con la nuestra. Y es que no puede ser de otra manera. Si al escrutar la referencia de los términos de un lenguaje aborigen debo valerme de *mi observación* de sus conductas y del entorno, está claro que *mi observación* está mediada por el lenguaje concreto con el que yo hago *mis* figuras —en mi caso, el castellano—, y así siempre intentaré acomodar la conducta verbal de los aborígenes a la ontología que yo soy capaz de determinar, pues no puedo salir de ella. Aquí inciden tanto la *inescrutabilidad de la referencia* como el *relativismo ontológico* en el contexto de la traducción radical: no podemos escrutar la referencia en términos absolutos, sino sólo en términos relativos a un lenguaje que ponemos de fondo.

En el *Tractatus*, Wittgenstein apenas dedica tres proposiciones al tema de la traducción. Sin embargo, sí tiene claro que cada lenguaje determina su propio universo de objetos (pues determina el conjunto de proposiciones elementales), y así se comprende que los límites de *mi lenguaje* significan los límites de *mi mundo*. Entonces, Wittgenstein considera la posibilidad de que haya lenguajes *diferentes*, y esto sólo puede consistir, en principio, en que determinen un diferente conjunto de proposiciones elementales, determinando

³ Una apreciación incidental. Que cada lenguaje determine su propio universo de objetos a los que se puede referir hace, en efecto, que cada lenguaje configure su propia imagen del mundo. Por esta razón podemos decir que un lenguaje constituye en sí mismo una teoría sobre el mundo, y es por esto que Quine habla en general de “teorías” (en “Ontological Relativity”) y no precisamente de lenguajes o de idiomas.

diferentes universos de objetos. ¿En qué podría consistir, entonces, la traducción de un lenguaje a otro? Trascribiré las tres proposiciones del *Tractatus* en las que Wittgenstein habla expresamente sobre la traducción:

[3.343] Definiciones son reglas de traducción de un lenguaje a otro. Cualquier lenguaje significativo correcto ha de resultar traducible a cualquier otro de acuerdo con tales reglas: *esto* es lo que todos ellos tienen en común.

[4.025] En la traducción de un lenguaje a otro no se procede traduciendo cada *proposición* del primero a una *proposición* del segundo; se traducen sólo las partes integrantes de las proposiciones.

(Y el diccionario no sólo traduce sustantivos, sino también verbos, adjetivos, etc.; y los trata a todos por igual).

[4.243] ¿Podemos comprender dos nombres sin saber si designan la misma cosa o dos cosas distintas? ¿Podemos comprender una proposición en la que aparecen dos nombres sin saber si significan lo mismo o algo diferente?

Si conozco, p. ej., el significado de una palabra inglesa y de una palabra alemana que signifiquen lo mismo, entonces es imposible que ignore que ambas signifiquen lo mismo; es imposible que no pueda traducir una a la otra.

Expresiones como «*a=a*», o derivadas de éstas, no son ni proposiciones elementales ni signos con sentido...⁴

Si atendemos a esta última proposición citada, sin duda Wittgenstein está pensando en dos idiomas que comparten una misma ontología —como quien dice una misma visión del mundo—, pues las palabras de uno y las de otro refieren a los mismos objetos, de modo que ambos idiomas consistirán básicamente en el mismo conjunto de proposiciones elementales. No cabría decir, en este caso, que se trate de lenguajes *diferentes*, sino afines, traducibles directamente mediante expresiones del tipo «*a=a*». Quizá sean estas expresiones las *definiciones* mencionadas en 3.343, que son reglas de traducción (y que, por ser definiciones, no son proposiciones con sentido). Otra cosa muy distinta es la traducción entre lenguajes *distintos*, es decir, lenguajes que consisten en diferentes conjuntos de proposiciones elementales y, por tanto, diferentes ontologías y diferentes visiones del mundo; en este caso, no hay nada en el *Tractatus* que explique la posibilidad de interpretar unas ontologías en otras. Dos lenguajes *distintos* deben ser también incommensurables, pues no es posible determinar qué objetos de un lenguaje se corresponden con los objetos del otro. Porque la lógica se aplica sobre un conjunto determinado de proposiciones elementales o sobre otro, pero no puede decir nada sobre posibles equivalencias entre unos conjuntos y otros. Si los dos lenguajes que queremos traducir no son realmente distintos —porque utilizan diferentes vocablos, pero en esencia, al analizarlos lógicamente, presentan una misma ontología—, entonces la traducción se determina mediante definiciones triviales del tipo «*a=a*». Pero si los dos lenguajes son radicalmente distintos —dos conjuntos diferentes de proposiciones elementales— entonces no es posible utilizar la lógica para *determinar* la traducción entre ellos: cualquiera traducción *radical* será, en efecto, indeterminable. Leído así, la indeterminación de la traducción radical puede extraerse como consecuencia del método lógico del *Tractatus*; pues se asume que la lógica no puede

⁴ Para todas la traducciones del *Tractatus* he citado y citaré la versión de I. Reguera y J. Muñoz (en ed. Alianza, Madrid 2002).

determinar tal traducción entre ontologías (no tiene sentido hacer corresponder unos objetos con otros diferentes); la lógica funciona por separado para cada ontología, para cada conjunto determinado de proposiciones elementales). Esta es una manera de entender que las teorías sobre el uso y los juegos de lenguaje no invalidan el punto de vista lógico-semántico del *Tractatus*, sino que, en todo caso, lo ratifican.

Resulta evidente que el primer Wittgenstein no reflexiona sobre los problemas de la traducción tan en profundidad como lo hace Quine, de modo que ni siquiera queda claro si en el *Tractatus* se habla de traducción radical o de traducción entre lenguajes afines (lo más probable es que Wittgenstein mezcle ambas nociones). El método del *Tractatus* es un método lógico, de modo que sólo se puede plantear *posibilidades*. Respecto a la traducción, hay dos posibilidades: traducir entre lenguajes afines (donde el método lógico sólo nos permite obtener definiciones del tipo «*a=a*»), o traducir entre lenguajes *diferentes* (donde la lógica no puede determinar traducción ninguna). Esto mismo debe apuntar hacia el hecho de que Quine aplique su *indeterminación de la traducción* sólo en los casos de *traducción radical*, cuando no hay nada que garantice que compartimos una ontología. Lo que, sin duda, podemos tener claro es que para el primer Wittgenstein *un lenguaje determina una visión del mundo*, pues determina el universo de objetos de los que se puede hablar, y eso sólo basta para vincular el *Tractatus* con las consecuencias ontológicas que Quien extrae a partir de la teoría del uso y los juegos de lenguaje.

Pero las investigaciones de Quine no terminan en el problema de la traducción entre lenguajes. Más allá de eso, Quine quiere poner de manifiesto que la *inescrutabilidad de la referencia y el relativismo ontológico* también se manifiestan dentro de un lenguaje para consigo mismo. Porque, cuando decimos que no podemos escrutar la referencia del lenguaje aborigen en términos absolutos, sino sólo en términos relativos a nuestro lenguaje, puede parecer que, al menos, sí sabemos a lo que se refieren las palabras de nuestro propio lenguaje, como si la referencia de nuestras propias palabras sí pudiera ser scrutada en términos absolutos, pues: ¿cuál sería ahora el lenguaje que deberíamos poner como fondo? Quine explica:

Carece de sentido preguntar si, en general, nuestros términos “conejo”, “parte de conejo”, “número”, etcétera, realmente se refieren respectivamente a conejos, partes de conejo, números, etc., y no a algunas denominaciones ingeniosamente permutadas. Carece de sentido preguntar esto en términos absolutos; podemos preguntar esto con sentido sólo relativamente a algún lenguaje de fondo. Cuando preguntamos “¿‘conejo’ realmente se refiere a conejos?”, alguien puede contestar con la cuestión: “se refiere a conejos, ¿en qué sentido de ‘conejos’?”, lanzándonos a sí a un regreso; y necesitaríamos el lenguaje de fondo al que regresar. El lenguaje de fondo da sentido a la cuestión, pero sólo un sentido relativo; un sentido relativo a él, al lenguaje de fondo. Cuestionarse la referencia de una manera más absoluta sería como preguntar por la posición absoluta, o la velocidad absoluta, en lugar de la posición o velocidad relativas a un sistema de referencia dado. También esto es muy semejante a preguntar si nuestro vecino no puede acaso, sistemáticamente, verlo todo invertido, o en colores complementarios, sin ser capaces nosotros de detectarlo nunca.

[...] Al especificar una teoría debemos, en verdad, especificar completamente, en nuestras propias palabras, qué sentencias ha de comprender la teoría, qué cosas se han de tomar como valores de las variables y qué cosas se considera que satisfacen los predicados; así interpretamos completamente la teoría, *relativa* a nuestras propias palabras y *relativa* a nuestra general teoría familiar que les subyace. Pero esto fija los objetos de la teoría descrita sólo relativamente a los de la teoría familiar, y éstos pueden, si se desea, ser cuestionados a su vez.

[...] Lo que hace que las cuestiones ontológicas carezcan de sentido cuando están tomadas absolutamente no es la universalidad, sino la circularidad. Una cuestión de la forma “¿qué es un *F*? ” puede contestarse solamente recurriendo a un término ulterior: “un *F* es un *G*”. La respuesta tiene sólo sentido relativo a la aceptación acrítica de “*G*”⁵.

La razón de todo ello es la siguiente. Cuando de niños aprendemos un idioma —que significará nuestra visión del mundo, nuestra ontología familiar—, lo hacemos observando la conducta verbal de nuestros mayores en relación a los contextos y situaciones en que se usan las diferentes proferencias. Así, ciertamente, aprendemos nuestro propio idioma del mismo modo que aprendemos el idioma de los aborígenes: observando conductas. Ahora bien, la principal diferencia es que de niños no tenemos aún un lenguaje que poner como fondo, sino que nuestra mente va buscando regularidades en las proferencias de nuestros mayores. Cuando de niños oímos hablar a nuestros mayores, aprendemos en qué situaciones se dice qué —en efecto, aprendemos juegos de lenguaje—, pero lo cierto es que no podemos hacer más que aprender a desenvolvernos en esos juegos. Si a otro usuario del castellano le preguntara “¿qué entiendes tú por ‘conejo’?”, quizás él me contestara: “esos animales con orejas largas, etc.,”; pero ahora quedaría por preguntar qué entiende él por “animales”, “orejas largas”, etc.. Podría continuar explicando que “animales” son “seres vivos”, y que estos son “organismos naturales autónomos” o qué se yo... En cualquier caso, todas las expresiones que utilice para explicarse quedarán en espera de un nuevo escrutinio. Además, siempre empleará palabras del castellano que él ha aprendido de la misma forma que yo, atendiendo a contextos similares, de modo que siempre estaremos de acuerdo en las definiciones que demos, pues hemos aprendido el mismo lenguaje y lo usamos de la misma manera. Pero la referencia de nuestras palabras, en términos absolutos, siempre resulta inescrutada. Nuestra coincidencia a la hora de *estar de acuerdo* en nuestras explicaciones del significado no implica que tengamos *realmente*, en términos *absolutos*, la misma visión del mundo, pues nosotros sólo podemos acreditar que usamos las palabras de forma similar en contextos similares (y esto en el mejor de los casos, pues también Quine señala las confusiones puntuales que pueden surgir en la comunicación de dos vecinos). Ciertamente, nuestro vecino podría representárselo todo de otro modo, pero como hemos aprendido a comportarnos verbalmente de la misma manera ante las mismas circunstancias, siempre *parecerá* que estamos de acuerdo en la referencia de nuestros términos, sin que la referencia sea, en verdad, scrutada nunca en un sentido absoluto.

En este punto cabe recordar la proposición 3.221 del *Tractatus*, en la que se advierte que los objetos son inexpresables, que sólo podemos nombrarlos, que podemos decir cómo es una cosa (podemos nombrarla y predicar algo de ella), pero no podemos decir lo que es (no podemos expresar en una proposición con sentido en qué consiste *realmente*, en términos absolutos, la referencia de nuestros nombres)⁶. La *inescrutabilidad de la referencia* de Quine está, por tanto, claramente destacada en el *Tractatus* del primer Wittgenstein.

5 Quine, W. V.: “La relatividad ontológica”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*; ed. Tecnos, Madrid 2002; pags. 69-74.

6 Y, como he argumentado en otra parte, si le preguntamos al *Tractatus* por qué un nombre designa lo que designa, entonces el *Tractatus* contestará que por el uso (tómense como muestras de ello las proposiciones 3.262, 3.32-3.328 y 6.211).

Además, podemos reparar en un detalle de importancia. Si, como dice Quine, no podemos determinar si nuestro vecino comparte nuestra misma visión del mundo (pues sólo podemos acreditar nuestro acuerdo en cierto uso del lenguaje, pero no podemos saber si realmente, en términos absolutos, nos referimos a lo mismo o no), entonces debemos reconocer cierta *privacidad* lingüística. Desde luego, tal *privacidad* no se halla al nivel del uso, es decir, no repercute en nuestro estar de acuerdo en la verdad o falsedad de nuestras descripciones; tal *privacidad* se deja ver sólo a nivel semántico, o sea, a nivel ontológico. En este sentido, cabe entender el polémico paréntesis que Wittgenstein incluye en su proposición 5.62: «Que el mundo es *mi* mundo se muestra en el hecho de que los límites *del lenguaje* (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.» En otra parte he sugerido otra traducción para el paréntesis, a saber: «(del único lenguaje que yo entiendo)», con el fin de alejarnos de la idea de la privacidad; mi conclusión al respecto fue que Wittgenstein no estaba pensando en el problema de la privacidad del lenguaje, porque a la lógica no le interesa quién es el que usa el lenguaje. Desde el punto de vista conductista, el segundo Wittgenstein explica que no es posible usar privadamente un lenguaje, pues nunca sabríamos si estamos usándolo bien o no (el criterio de corrección se halla en el comportamiento habitual de una comunidad); pero el punto de vista lógico del *Tractatus* da ya por determinado un uso, da por entendida la designación, y a este respecto no interviene para nada la privacidad o la intersubjetividad del lenguaje. La lógica no pregunta *para quién*; sólo dice que dado un uso estable, determinada una designación, queda fijado el significado de los nombres y el sentido de las proposiciones. En el paréntesis de 5.62 Wittgenstein escribe *der Sprache dei allein ich verstehe*, cuya traducción más literal es la de I. Reguera y J. Muñoz que he citado. Cabe pues que, al referirse al *lenguaje que sólo yo entiendo*, Wittgenstein quisiera poner el acento en esa *privacidad* también reconocible en Quien: en último término, la lógica no puede determinar si mis vecinos ven el mundo de la misma forma que yo, pues ni mis vecinos ni yo podemos expresar en términos absolutos a qué se refieren nuestras palabras, porque los objetos son inexpresables.

Por último, quisiera recaer en las nociones de “perspectiva lógico-semántica” —atribuida al *Tractatus*— frente a “perspectiva conductista” —atribuida a Dewey, al segundo Wittgenstein o a Quine—, pues parece que es eso lo que debe diferenciar ambas filosofías. Sin embargo, una cosa que debemos advertir es que Quine sigue valiéndose de una noción semántica del significado, en tanto que considera que *usamos* el lenguaje *como si* las palabras tuvieran objetos por referencia (por más que no podamos escrutar tales referencias en términos absolutos). En efecto, no podemos escrutar en términos absolutos la referencia, pero de hecho lo hacemos en términos relativos. Porque utilizamos el lenguaje *como si* supiéramos exactamente a qué nos referimos (el juego de lenguaje descriptivo consiste justamente en predicar algo de alguna cosa), y por eso es necesario que hablemos de “referencia” cuando hablamos del lenguaje descriptivo. Por esto, pese a que adoptemos un punto de vista conductista para hablar del lenguaje en general, como juegos de lenguaje, etc., no por eso dejamos de atender a la noción semántica del significado. Del mismo modo, aceptamos que la ontología no puede investigarse en términos absolutos, sino sólo relativamente, pero no por eso dejamos de atender a la idea de que *cada* lenguaje determina *una* ontología (pese a no poder explicarla más que *relativamente*). Al hablar del juego de lenguaje declarativo, resulta inevitable valerse del discurso lógico-semántico, y es que tal *juego* consiste en usar el lenguaje lógico-semánticamente.

Así atendemos a la última aseveración de Quine en “Ontological Relativity”:

En su evasividad -en su vaciedad una y otra vez excepto en relación a un lenguaje de fondo más amplio-, ambas, verdad y ontología, puede decirse, en un sentido repentinamente claro e incluso tolerante, que pertenecen a la metafísica trascendental⁷.

Quizá con esto quiere decir Quine que las consideraciones lógico-semánticas (que implican los conceptos de “verdad” y de “ontología”) pertenecen a ese tipo de cuestiones metafísicas que, como tales, sin poder determinarlas ni explicarlas claramente, resultan imprescindibles -trascendentales- para la comprensión de los asuntos epistemológicos. Sin duda, también para el primer Wittgenstein la lógica y la semántica pertenecen al ámbito de lo trascendental, expresado en el *Tractatus* bajo el concepto de “lo místico” o “lo inexpresable” [6.13 y 6.522]. Según pienso, es ésta la idea que hace que la filosofía del primer Wittgenstein suponga un *giro sustancial* respecto a la filosofía de la Modernidad, en ese mismo punto en que el *Tractatus* se separa rotundamente de los ideales positivistas. Mi conclusión es, entonces, que el punto de vista conductista para el escrutinio del lenguaje (sea de Dewey, del segundo Wittgenstein o de Quine), no llega a conclusiones filosóficas diferentes a las del *Tractatus*, porque en el *Tractatus* ya están apuntadas tales conclusiones filosóficas. Quine pone de relieve matices mediante reformulaciones del problema, pero la esencia del *giro* estaba ya en el *Tractatus* -oculto tras su mal supuesto positivismo-. El punto de vista conductista ha permitido profundizar en los caminos que el *Tractatus* dejaba sólo señalados (como son la noción de “uso”, que ya en el *Tractatus* aparece como el último responsable del significado, o la noción de “lo místico” o “lo inexpresable”, que sólo pretende demarcar claramente el ámbito de los usos descriptivos).

Y nada de esto pretende hablar en desmérito de los esfuerzos de Dewey, del segundo Wittgenstein o de Quine, sino en favor de la tremenda originalidad del *Tractatus*.

⁷ Quine, W. V.: “La relatividad ontológica”, *op. cit.*; pag. 91.

Bertolt Brecht, la dialéctica y la ciencia

Encarna GONZÁLEZ MOLINA

Universidad de Murcia
enfilo@gmail.com

Recibido: 24/09/2008
Aprobado: 15/12/2008

Resumen

Una efectiva reflexión acerca de la Ciencia debe realizarse al margen de la Ciencia misma. Esta afirmación comporta una característica y dos consecuencias: la característica es que se afirma en un contexto en el que la Ciencia posee la hegemonía del saber. Las consecuencias son que para hacerla posible se debe desactivar la función del lenguaje al servicio de la ciencia y atender al hecho de que la verdad no debe entenderse como una mera obra humana, pese a que habite en el hombre.

Palabras clave: Revolución científica, verdad, apariencia, lenguaje, distancia dialógica, modernidad, Galileo, Platón.

Abstract

An effective reflection for the Science must be made apart from the Science itself. This affirmation implies one characteristic and two consequences: The characteristic is that the affirmation is rinsed from the context in what the science has the hegemony of knowledge.

The consequences are that it becomes possible if we deactivate the function of the language at science's service and attend the fact that the truth mustn't be understood like a mere workmanship, in spite of it inhabiting into the man.

Keywords: Scientific Revolution, truth, appearance, language, dialogical distance, modernity, Galileo, Platoon.

Toda revolución científica es también una revolución lingüística, un replanteamiento de la función del lenguaje y de su estructura esencial. La Revolución Científica del siglo XIV está estrechamente relacionada con el nominalismo y la propuesta que en “*Summa logicae*” establece Guillermo Okham; la Revolución Científica del siglo XVI queda también vinculada a la búsqueda de un lenguaje universal que en Descartes se manifiesta mediante la reducción de toda idea o acto del *cogito* a las leyes matemáticas estrictas de orden y medida, y que Leibniz perfeccionará activando una extraordinaria maquinaria a la que denominó *Characteristica Universalis* que convierte, siguiendo los pasos de Hobbes, toda acción de pensar en calcular.

¿Podemos hablar de la *Revolución científica del siglo XX*? Si admitimos denominar *Revolución científica* a un cambio de paradigma con secuelas irreversibles provocado por la ciencia la que, una vez más, se convierte en eje referencial del saber y del acontecer histórico, puede que una respuesta afirmativa no sea forzosa. La prueba de que tal afirmación es acertada nos remite a los síntomas lingüísticos que pueblan el siglo XX, deudor del nominalismo, al que amplifica y actualiza transformándolo en *neopositivismo*, obsesivo por la exacta descripción del uso del lenguaje, por su delimitación y por su hegemonía¹. El siglo XX es el siglo del psicologismo desde donde las distintas dimensiones de lo humano quedan desglosadas y analizadas utilizando fríos parámetros matemáticos.

El punto de partida para nuestro tratamiento de la obra de Bertolt Brecht es que, por ser contemporáneo de la que acabamos de denominar *Revolución Científica del s. XX*, el autor no vive ajeno a la intersección lenguaje-ciencia o, mejor, a la soberbia apropiación que la ciencia hace del lenguaje, presentándose así como fuente de toda validez, como referente factual y, por lo tanto real, de todo lo que hay.

Si convenimos, por lo dicho hasta ahora, en la denominación *Revolución Científica del s. XX*, entonces podemos concluir, sin temor a equivocarnos, que cuando Bertolt Brecht escribe en 1939 *Galileo Galilei*, la escribe desde una Revolución Científica sobre otra Revolución Científica.

Brecht escribe, es precisamente esto lo que nos interesa.

Nos hemos referido al lenguaje como el primero en recibir los síntomas de toda revolución y Brecht, cuando escribe sobre la Revolución Científica del XVI, utiliza precisamente un determinado lenguaje para decir y denunciar, no la música, no la poesía. Desde luego se tiene en cuenta a la música como forma de lenguaje, pero ligado a la emoción y al sentimiento. La música es ajena a la estructura lógica intrínseca al hombre. El lenguaje abarca al hombre antes de que él pueda cuestionarse sobre el propio proceder del razonamiento y, por tanto, sobre el planteamiento de otras vías de comunicación.

1 5.6 Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo. 1.1 El mundo es la totalidad de los hechos no de las cosas (Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid, Alianza Universidad, 1994).

Por otro lado, también la poesía escapa a esa rigidez estructural lógico-lingüística; escapa, por tanto, a la propia ciencia, y ondea libre en el océano del alma, alejándose para luego golpear con fuerza y moldear a su antojo la roca inerte en la que la ciencia, en obstinada definición, ha transformado al hombre.



El presente texto nace de la reflexión sobre la función del lenguaje en Brecht al escribir “*Galileo Galilei*” atendiendo exclusivamente a los recursos lingüísticos que utiliza para escapar del lenguaje dentro del lenguaje mismo: hablaré de la distancia dialógica.

Como considero (al igual que el Galileo de Brecht) que la línea recta no es la distancia más corta entre dos puntos, voy a permitirme un sinuoso recorrido comenzando con una breve mención a Zenón.

Nosotros decimos lo que pensamos o aquello que precisamente no pensamos, es decir, lo contrario de lo que consideramos verdadero. Esto último lo hacemos por motivos diversos cuya enumeración no viene al caso pero que comportan una determinada forma de hablar, esto es, de pensar.

Hasta el Helenismo, hasta Aristóteles, más o menos (con sus más y con sus menos), el pensamiento no interpretaba un hecho o un estado de cosas. El lenguaje tenía la tarea principal de mostrar, de desvelar. No existía pues nuestra severa distinción entre apariencia y realidad, porque por apariencia no se designaba aquello que parecía pero en realidad no era. Apariencia señalaba el aparecer mismo del fenómeno que se mencionaba.

Esto comporta una serie de consecuencias concomitantes muy importantes, pues se trata de una forma de pensar y de estructurar no sólo el lenguaje y el pensamiento sino la relación con el mundo.

Una de estas consecuencias se manifiesta a través del lugar que ocupa el sujeto que piensa, pues su pensar no lo determina de modo alguno ya que lo importante es aquí lo que se muestra. *Dicir* tiene, pues, un sentido selectivo, caracterizante, que implica necesariamente un fondo a partir del cual se selecciona aquello que se señala como distinto en cada caso, es decir: se seleccionan los elementos que mejor *dicen* el fenómeno al que el lenguaje apunta.

Este *decir* respecto al que el sujeto queda en cierta manera relegado a segundo plano, tiene en Zenón su primer pervertidor. Zenón de Elea, influido por Parménides, quiere demostrar que lo que queda como hipokeimenon, como principio categorizador del mundo, es uno e inmóvil. Para ello, Zenón recurre a una serie de razonamientos² de los que queremos destacar la noticia que nos llega de Aristóteles: Zenón por primera vez da un sentido a la palabra *aparece* o *apariencia* tal y como la entendemos nosotros “parece pero no es”. Lo Uno parece múltiple pero no lo es, al igual que lo Uno parece móvil pero no lo es, y las razones de que no lo sea son aducidas por Zenón de la siguiente manera: partiendo de una determinación dada, se hace que el propio examen interno de la determinación se hunda por sí mismo y aparece entonces lo ente, la apariencia, lo que no es, es decir aparece la absurdidad de cada determinación. Surge, de esta forma, con el autor de Elea, el uso de la dialéctica.

Es extraordinaria la habilidad con la que Platón se sirve de la dialéctica, nadie como él es capaz de utilizarla para lustrar los conceptos -hasta donde éstos se dejan- de forma tan brillante. El ejercicio de disociación entre apariencia y realidad es en Platón el resultado del legítimo cuestionamiento acerca del verdadero ser.

Esta cuestión acerca del verdadero ser sufre un quiebro en la modernidad. A partir de entonces la ciencia irrumpió como única respuesta y, por tanto, como único objeto de la pregunta misma. Así, si el verdadero ser es la ciencia, la única labor ahora consiste en conocer su alcance y los fundamentos que le otorgan el rigor que la hace indiscutible.

Galileo y Brecht coinciden en esta determinada dimensión histórica pero lo extraordinario de ello resulta de la absoluta conciencia que respecto del significado de esta dimensión ambos autores dan muestra.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, podemos analizar la obra de Brecht, *Galileo Galilei*, en atención a un paralelismo doble: por un lado, el momento histórico seleccionado por Brecht para mostrar la desmesurada pretensión de la ciencia: la modernidad. Es significativo que se valga para ello de uno de los científicos más representativos de ese momento, Galileo. Resulta, por tanto, una crítica a la ciencia desde el corazón de la ciencia misma. Por otro lado, el instrumental elegido por Brecht para hacer esta denuncia y que nos remite directamente a Platón: el diálogo, sobre el que pondremos especial atención. El diálogo resulta ser un instrumento eficaz para denunciar, desde el lenguaje mismo, su sometimiento a la ciencia.

2 La infinita división de un segmento en partes (Zenón como antecesor del cálculo integral).

Primer paralelismo: modernidad/neopositivismo

El estudio aristotélico del movimiento hace inviable la aplicación de esquemas matemáticos a fenómenos físicos, pues ello sólo conducirá a dar una explicación meramente cuantitativa o mecánica a los objetos naturales y a dejar de lado su aspecto fundamental: el cualitativo.

El desplazamiento de este legado comienza en el siglo catorce y culmina en la modernidad. El *cogito* cartesiano se manifiesta como una entidad estructurada según leyes matemáticas, en la que ser y verdad coinciden sin distancia. Cualquier teoría del movimiento debe resultar, por ello, de la aplicabilidad de las matemáticas a leyes físicas. Por su parte, Galileo, desarrolla una teoría del movimiento que parte de una serie de axiomas y definiciones que se muestran geométricamente. De esta manera toda teoría del movimiento queda reducida a la certeza y claridad de las matemáticas. Por lo tanto, sus leyes se enunciarán matemáticamente y se deducirán de los axiomas establecidos.

Esta fascinación por una visión del mundo no aristotélica en el que no hay causas finales ni esencias categoriales y en la que la experiencia es el único soporte de la realidad será culminada y teorizada por el empirismo inglés.

Pero contra un mecanicismo del mundo rígidamente determinado, Leibniz propone su formulación de *energía cinética*³ que implica una transposición de los elementos esenciales del mundo a un nivel transmaterial, y por lo tanto metafísico, que establece los elementos categoriales de todo cuanto hay. Con ello, Leibniz se vale de los mismos entes operativos que legitiman la ciencia, pero derivados de algo que va más allá de la ciencia misma y que resulta ser la condición de posibilidad de la propia ciencia: la metafísica.

Desde el racionalismo se utilizan las matemáticas para señalar aquello que las matemáticas son incapaces de calcular, burlando así la partida a las matemáticas desde las matemáticas mismas.

Una mirada al siglo XX

El neopositivismo contemporáneo a Brecht considera que los únicos conocimientos que nos dan una información relativa al mundo son los conocimientos empíricos o de las ciencias empíricas relativas a realidades perceptibles y físicas. Así la psicología, por ejemplo, queda reducida a una serie de procesos físico-químicos.

Si consideramos, como lo hacen los neopositivistas, que todo se puede reducir a leyes matemáticas o lógicas entonces no tendríamos nada que decir respecto al otro paralelismo entre Brecht y Platón, es decir, no nos veríamos abocados a mencionar el método dialéctico que utiliza Platón y también Zenón y también Brecht en cierta medida como veremos. No tenemos que utilizar ningún método especial porque todo ha quedado reducido a mera relación lógica; el lenguaje sólo sirve para enunciar lo existente en el mundo.

Pero el rígido isomorfismo entre lenguaje y mundo de Wittgenstein no se presenta aislado. Existen manifestaciones muy relevantes sobre ello en otros campos que consagran a la ciencia como único ámbito de la verdad, de saber certero; es el caso del psicologismo.

3 Masa por velocidad al cuadrado.

El psicologismo deduce la filosofía de la psicología y la certeza que se posee de los entes matemáticos a una mera sensación de certidumbre. Es decir, una operación matemática o un principio lógico⁴ no son ciertos en sí mismos, pues su certeza se la otorga la sensación de certidumbre de aquel que la piensa. Lo mismo cabe decir de la ética que es, por tanto, reducible a la psicología.

Ahora bien: lo que hacen los no positivistas es jugar con el propio lenguaje, utilizarlo para señalar aquello que el lenguaje es incapaz de designar, para atravesar sus límites, para burlarle la partida al lenguaje desde el lenguaje mismo.

Este primer paralelismo que se ha esbozado entre Galileo y Brecht, culmina con el hecho de que la grandeza intelectual de sendos momentos históricos, tuvo una serie de repercusiones traducidas en violenta tensión ideológica y fuerte represión social -el tribunal de la Santa Inquisición y el cruel periodo de entreguerras y segunda Guerra Mundial- que ambos autores sufrieron respectiva y directamente.

Parece que ninguna revolución intelectual se presenta sin turbulencia social, resultando acertadísima la frase de Orson Welles en *El tercer hombre*⁵: "En Italia, durante treinta años bajo los Borgia hubieron guerras, terror, asesinato y sangre, pero alumbraron a Miguel Ángel, Leonardo da Vinci y el Renacimiento. En Suiza, han vivido en amor como hermanos durante quinientos años de democracia y paz, ¿y qué han conseguido? El reloj de cuco".

La distancia dialógica: Brecht y Platón

Como se ha indicado más arriba, el diálogo, posee la peculiaridad de conseguir un distanciamiento respecto del lenguaje desde el lenguaje mismo. Con ello se evita el enunciado doctrinal tan propio de la Ciencia. Si las formas de expresión de la Filosofía se apartan de esa forma de enunciado doctrinal es, precisamente, porque parten de ella.

Con el diálogo, el autor es quien dice todo, pero a la vez no dice, sino que pone en boca de.... Con lo cual, autor y lector quedan más acá en distancia dialógica. La distancia dialógica es una herramienta que se impone por la dificultad que entraña decir aquello que se quiere decir; esa dificultad estriba en el carácter huidizo de lo que se pretende mencionar. Se trata de mostrar aquello que siempre está ya ahí, sin que eso que se muestra sea pervertido, es decir, se trata evitar la *interpretación*.

Esta forma de mostrar sin interpretar, de señalar sin pervertir, es utilizada extraordinariamente por Platón quien, en puro ejercicio filosófico, hace patente la imposibilidad de fijar un término para designar aquello de lo que se habla.

Por su parte, Brecht intenta este ejercicio de manera algo más ruda, pues se apoya con frecuencia en guiños o alusiones escénicas que destacan del fondo huidizo que queda fuera del alcance del lenguaje, pues el discurso mismo quedaría en precario si fuera posible su mención. Es especialmente elocuente el que tiene lugar en la pág. 38: mientras el inquisidor pide el protocolo, "dos damitas con máscara atraviesan el escenario; frente al cardenal hacen una reverencia"⁶.

Sobre cuál es el fondo temático que opera en el *Galileo Galilei*.

4 Como el principio de no contradicción.

5 Dirigida por Carol Reed en 1949.

6 Estos guiños no se podrían considerar como procedimientos de distanciamiento dialógica, puesto que no se utiliza el lenguaje hablado, sobre ello se hablará más adelante.

Ignorancia, opinión y ciencia

Vamos a ver un ejemplo concreto de esta dificultad haciendo un paralelismo con tres diálogos: *La República* libro V de Platón; *Diálogo sobre los Dos Principales Sistemas del Mundo* de Galileo; y *Galileo Galilei* de Bertolt Brecht. El fundamento de estos tres diálogos es discernir en qué consiste la Ciencia⁷ y en qué se distingue de la opinión y de la ignorancia.

En el texto de Galileo intervienen tres interlocutores que dialogan sobre numerosas cuestiones relativas a las dos concepciones del Cosmos. Aquí, la distinción entre ciencia, opinión e ignorancia queda encarnada mediante los tres personajes respectivamente Salvati, Sagrado y Simplicio.

En la obra de Brecht el Filósofo queda descrito como ignorante, el ayudante de Galileo se reconoce como ignorante y quiere salir de su ignorancia, ocuparía un estatus intermedio representado por Sagredo en la obra de Galileo.

Ignorancia y cobardía

En el *Galileo* de Brecht, como en el libro V de *La República* de Platón, la ignorancia está ligada a la cobardía.

La cobardía es la clave, es un sentimiento tremadamente nocivo, no sólo en grandes esferas, también el individuo cobarde es despreciable. La cobardía es un sentimiento creado y, por lo tanto manipulable. Es la herramienta recurrente para la dominación porque la cobardía está ligada al miedo, al temor, a la incapacidad. Estos sentimientos son engendrados por una figura protectora, conservadora y conocida, que repele lo innovador y cuyo poder es proporcional al temor que es capaz de producir.

En el caso del siglo XVI tenemos a la Santa Inquisición y a la figura de Giordano Bruno (1549-1600). El proceso fue dirigido por Roberto Belarmino quien posteriormente llevaría el similar proceso contra Galileo. Las múltiples ofertas de retractación fueron desestimadas. Giordano Bruno decidió reafirmarse en sus ideas. Bajo orden del Papa Clemente VIII se le declaraba herético, impenitente, pertinaz y obstinado. Es famosa la frase que dirigió a sus jueces: “Tembláis más vosotros al anunciar esta sentencia que yo al recibirla”, equivalente a la frase que Sócrates profirió al serle anunciada su condena: “Es preferible sufrir la injusticia que cometerla”.

Giordano Bruno fue quemado vivo el 17 de febrero de 1600 en Campo dei Fiori, Roma.

Este hecho está en la sombra de la obra de Brecht: Galileo se retracta de sus escritos y es despreciado y olvidado por sus adláteros. Queda de esta manera tematizada la valentía en *Galileo Galilei*, pero una valentía que es tomada por Brecht como cobardía, en la medida que se dibuja absurda e inútil.

Sin embargo, tanto en el *Laques* como en el libro V de *La República* aparece tematizada la valentía como aquella doxa que es recta. Pero hay una diferencia, entre el *Laques* y la *República*.

En el *Laques* la valentía es el *eidos*, aquello por lo que continuamente se cuestiona el diálogo, pero que también continuamente rehusa de ser cuestionado. Hay criterio o pauta unívoca: la rectitud.

⁷ Por Ciencia debe entenderse ahora *conocimiento*.

En *La República* la valentía equivale a la justicia, queda inmersa en un constructo-positivo. Esto implica que a la cuestión sobre qué es la valentía cada respuesta se hunde; no hunde el intento aislado de contestar específicamente a qué es la valentía sino a toda la estructura del diálogo que va engarzada a la valentía, la justicia.

La verdad, lo que verdaderamente hay

La verdad, lo que verdaderamente hay, aparece en el capítulo 8 de la obra de Brecht, bajo el título “*Un diálogo*”. Es, pues, un diálogo dentro del diálogo mismo. Se produce un distanciamiento en el distanciamiento antes mencionado, lo que se llama un *metadiálogo* al que también recurre magistralmente Platón en *La República*. Pero, además, en el caso de Brecht tal distanciamiento queda subrayado al hacer referencia al mundo como teatro donde los individuos son solamente personajes que actúan en él y en el que se inserta la obra teatral *Galileo Galilei*. Este es un recurso frecuente que, en este caso, sirve para dar preeminencia a la casualidad del mundo frente a la causalidad científica. Con ello entramos en el epicentro de la obra de Brecht en la que el recurso dialéctico opera con total precisión, pues lo que otorga sentido al texto se encuentra fuera del límite, resulta ser su trasfondo. Este trasfondo no aparece en el discurso proferido directamente por un personaje, más bien se presenta en el metadiálogo, como aquello que piensan los que no participan del diálogo, los ausentes, y que tiene que ver precisamente con el límite mismo, con aquello de lo que se huye, con el fin. Se señala por primera vez aquello que queda oculto en toda la narración anterior. Se habla abiertamente de “la verdad”, es decir, se utiliza el sustantivo *verdad* como aquello que se contrapone a lo incierto, al engaño, a la estupidez, a la opinión, a la ignorancia y, ahora sí, a la Ciencia.

El pequeño monje es el que habla ahora:

Mientras observo las fases de Venus veo delante de mí a mis padres, sentados con mi hermana cerca del hogar, comiendo sopas de queso. Veo sobre ellos las vigas del techo que el humo de los siglos ha ennegrecido, y veo claramente sus viejas y rudas manos y las cucharillas que ellas sostienen. A ellos no les va bien, pero aun en su desdicha se oculta un cierto orden. Ahí están esos ciclos que se repiten eternamente, desde la limpieza del suelo a través de las estaciones que indican los olivares hasta el pago de los impuestos. Las desgracias se van precipitando con regularidad sobre ellos. Las espaldas de mi padre no son aplastadas de una sola vez sino un poco todas las primaveras en los olivares, lo mismo que los nacimientos que se producen regularmente y van dejando a mi madre cada vez más como un ser sin sexo. De la intuición de la continuidad y necesidad sacan ellos sus fuerzas para transportar, bañados en sudor, sus cestos por las sendas de piedra, para dar a luz a sus hijos, sí, hasta para comer. Intuición que recogen al mirar el suelo, al ver reverdecer los árboles todos los años, al contemplar la capilla y al escuchar todos los domingos el Sagrado Texto. Se les ha asegurado que el ojo de la divinidad está posado en ellos, escrutador y hasta angustiado, que todo el teatro humano está construido en torno a ellos, para que ellos, los actores, puedan probar su eficacia en los pequeños y grandes papeles de la vida. ¿Qué dirían si supieran por mí que están viviendo en una pequeña masa de piedra que gira sin cesar en un espacio vacío alrededor de otro astro? Una entre muchas, casi insignificante. ¿Para qué entonces sería ya necesaria y buena esta paciencia, esta conformidad con su miseria? ¿Para qué servirían ya las Sagradas Escrituras, que todo lo explican y todo lo declaran como necesario: el sudor, la paciencia, el hambre, la resignación, si ahora se encontraran llenas de errores? No, veo sus miradas llenarse de espanto, veo cómo dejan caer sus cucharas en la losa del hogar, y veo cómo se sienten traicionados y defraudados. ¿Entonces no nos mira nadie?, se preguntan. ¿Debemos ahora

velar por nosotros mismos, ignorantes, viejos y gastados como somos? ¡Nadie ha pensado otro papel para nosotros fuera de esta terrena y lastimosa vida! Papel que representamos en un minúsculo astro, que depende totalmente de otros y alrededor del cual nada gira. En nuestra miseria no hay, pues, ningún sentido. Hambre significa sólo no haber comido y no es una prueba a la que nos somete el Señor; la fatiga significa sólo agacharse y llevar cargas, pero con ella no se ganan méritos. ¡Comprende usted que yo vea en el decreto de la Sagrada Congregación una piedad maternal y noble, una profunda bondad espiritual!

En los diálogos de Platón existe una figura positivo-constructiva que tiene como misión guardar la frontera entre lo que sí vale y lo que no vale para que se pueda producir una discriminación adecuada y se vaya así delimitando el campo de esto que queremos definir sin convertir en concepto.

Esta figura se sitúa en la República de Platón entre los párrafos 453^a/454d: "... Y caen en (la discusión) ella precisamente por no ser capaces de establecer las distinciones necesarias en lo que dicen, atendiéndose tan sólo al sentido literal de las palabras, lo que da lugar a la disputa, que sustituye así al diálogo".

Algo parecido podemos encontrar en el *Galileo Galilei*. Llega un momento en la obra de Brecht en el que hay una ruptura que se produce cuando lo metadialógico, la distancia, deja de ser una vocación y pasa a ser todo cuanto hay; es decir, cuando ya no hay distancia. Esto ocurre al final.

Hasta ahora la ciencia era lo supuesto, el cimiento de toda construcción lógica, de todo pensamiento recto o verdadero. Ahora esta estructura se rompe, deviene tan falsa como todo lo que antes se contraponía a ella. Lo único que subyace ante el campo de ruinas es aquello que, precisamente lo ha arruinado todo: lo no cuestionable.

Lo metadialógico permite mostrar aquello para lo cual el lenguaje es inadecuado por principio, pues, como nos enseña Platón, el lenguaje dice cosas (o sea, entes) no en qué consiste el ser.

Hemos indicado algunos momentos en la obra de Brecht en los que se produce la distancia dialógica. Pero aún existen algunos recursos para permitir ese desvelamiento, para escuchar al decir ontológico que no nos remiten necesariamente a lo metadialógico como la poesía, el similitud, la narración o la metáfora.

En principio, el gesto no se enmarcaría en esta definición puesto que requiere un soporte visual. Sin embargo, queda ligado a ella ya que se apoya necesariamente en el lenguaje hablado, en la palabra. El gesto es capaz de negar lo que se dice al tiempo que se dice, de afirmar lo que se niega al tiempo que se niega y de decir a un tiempo algo distinto. Por ello, a él dedicaré un espacio en otra ocasión. Sin embargo, merece la pena anticipar aquí que el *guiño escénico* (que hemos mencionado más arriba) puede desligarse de lo que se llama *gesto* o constituir sólo una de sus variantes sin agotar sus posibilidades ni su significado.

Milan Kundera en *La inmortalidad*, ofrece una pequeña muestra de ello:

"A aquella señora podía tener setenta, sesenta y cinco años. (...) Estaba sola en la piscina, metida en el agua hasta la cintura, mirando hacia arriba a un joven instructor vestido con un chándal, que le enseñaba a nadar (...) Cuando quise volver a mirarla, al cabo de un rato, la lección ya había terminado. Se iba en bañador, dando la vuelta a la piscina.

Pasó junto al instructor y cuando estaba a unos tres o cuatro pasos de distancia volvió hacia a él la cabeza, sonrió, e hizo con el brazo un gesto de despedida. ¡En ese momento se me encogió el corazón! ¿Aquella sonrisa y aquel gesto pertenecían a una mujer de veinte años! Su brazo se elevó en el aire con encantadora ligereza. Era como si lanzara al aire un balón de colores para jugar con su amante. Aquella sonrisa y aquel gesto tenían encanto y

elegancia, mientras que el rostro y el cuerpo ya no tenían encanto alguno. Era el encanto del gesto ahogado en la falta de encanto del cuero. Pero aquella mujer, aunque naturalmente tenía que saber que ya no era hermosa, lo había olvidado en aquel momento. Con cierta parte de nuestro ser vivimos todos fuera del tiempo”.

BIBLIOGRAFÍA

- Brecht, Bertolt: *Galileo Galilei*, Buenos Aires, Losange, 1956.
- Benjamin, Walter: *Tentativas sobre Brecht*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1998.
- Bruno, Giordano: *La cena de las cenizas*. Traducción de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1987.
- Galileo Galilei. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Edición de Antonio Beltrán Marí. Madrid, Alianza, 1995.
- García Carpintero, Manuel: “El funcionalismo” en *La mente humana*, Madrid, Trotta, 1995.
- Kundera, Milan: *La inmortalidad*. Traducción de Fernando Valenzuela. Barcelona, Círculo de Lectores 1991.
- Martínez Marzoa, Felipe: *Ser y diálogo, leer a Platón*, Madrid, Istmo, 1996.
- Martínez Marzoa, Felipe: *Cálculo y ser, una aproximación a Leibniz*, Madrid, Visor, 1991.
- Platón: *Laques*. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid, Gredos, 1985.
- Platón: *La República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Alianza, 2001.
- Salmon, Wesley C. (ed.): *Zeno's paradoxes*, Indianápolis. Cambridge, Hackett, 2001.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid, Alianza Universidad, 1994.

Revoluciones Científicas y Escepticismo

Ricardo Andrés CHAVARRIAGA TRÓCHEZ

Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga - Colombia

Recibido: 15/11/2008
Aprobado: 20/12/2008

Resumen:

El escepticismo es una actitud filosófica que duda de la existencia de toda verdad epistemológica eterna e inmutable; esta actitud escéptica es necesaria para ir en la búsqueda de nuevos paradigmas científicos, y nuevas formas de comprender la realidad física y social.

Palabras clave: Escepticismo, actitud filosófica, nuevos modelos científicos, realidad social, realidad física.

Abstract:

The skepticism is a philosophical attitude that doubts the existence of all eternal and immutable epistemology truth; this skeptical attitude is necessary to go in the search of new scientific paradigms, and new forms to include/understand the physical and social reality.

Keywords: Skepticism, philosophical attitude, new models scientific, social reality, physical reality.

1. Teorías, modelos del mundo, revoluciones científicas

Las teorías científicas son el producto de modelos del mundo que los humanos crean, sea para hallar un lenguaje con el universo físico (la naturaleza cosmológica) o un contacto con los universos sociales (naturaleza social), es decir, entender e interpretar los horizontes de la ciencia humana, sea social o sea pura.

Estas teorías, según la obra de Kuhn, se presentan siempre dentro de modelos de pensamiento que se caracterizan por ser capaces de definir los problemas objetivos y los métodos de investigación¹, y se desarrollan dentro de los límites que son propuestos por modelos de interpretar el mundo, es decir, no son interpretaciones humanas independientes de todo constructo epistemológico, sino manifestaciones de algo que Kuhn denomina paradigmas; estos paradigmas se identifican (o identificaban) para Kuhn :

...por que compartían dos características esenciales. Sus realizaciones carecían a tal punto de precedentes, que eran capaces de atraer a un grupo duradero de partidarios alejándolos de los modos rivales de actividad científica, y a la vez eran lo bastante abiertas para dejarle al grupo de profesionales de la ciencia así definido todo tipo de problemas por resolver...².

Sin embargo, los modelos que definen las teorías científicas en un momento dado de la historia no son inmutables, siempre transcurren en continuo cambio, e incluso en un momento dado del trasegar científico humano, son reemplazados de manera casi súbita por otro (u otros) modelo de interpretar el mundo, que no sólo desvía el planteamiento sobre el reconocimiento de la naturaleza y la sociedad (es decir las teorías sobre el comportamiento de la naturaleza y la sociedad), sino que transforma los objetos y objetivos de lo que se pregunta, llevando a que los modelos científicos o paradigmas cambien y por consiguiente se haga una nueva descripción de los modelos fenoménicos del mundo³. Sin duda una explicación de Kuhn nos podría mostrar la diferencia de conceptos que puede alcanzarse, cuando se da el cambio o rompimiento de estos modelos científicos llamados paradigmas:

Cuando el término *movimiento* aparece en la física aristotélica, se refiere al cambio en general, no sólo al cambio de posición de un cuerpo físico. El cambio de posición, que es el objeto exclusivo de la mecánica para Galileo y Newton, es para Aristóteles sólo una de las varias subcategorías del movimiento. Otras incluyen el crecimiento (la transformación de una bellota en roble), las alteraciones de intensidad (el calentamiento de una barra de hierro) y varios cambios cualitativos más generales (la transición de la enfermedad a la salud).⁴

El rompimiento de los paradigmas o modelos científicos ‘tipo’ o ‘primigenios’ - por llamarlos de alguna manera- implican un cambio en los enfoques de los conceptos, y una reconstrucción de teorías acerca de los mundos sociales y naturales en los que vivimos inmiscuidos las personas físicas, pero esta reelaboración de teorías no se refiere a teorías antiguas, sino a una formulación de teorías totalmente nuevas que rompan el constructo mental de lo que son los modelos científicos anteriores; son estos rompimientos la base de lo que se entiende por revoluciones en la ciencia, en contraposición con los cambios

¹ KUHN, Thomas. “Estructura de las Revoluciones Científicas”, 2007. Méjico: Fondo de Cultura Económica, Tercera edición. p 70.

² Ibidem p 71.

³ KUHN, Thomas. “¿Qué son las revoluciones Científicas?” Y otros ensayos, 1995. Barcelona: Altaza. p 71.

⁴ Ibidem. p 64

teóricos o mutaciones que sufren las formulaciones que provienen de igual paradigma. Esto lo podemos ver claramente en la explicación que nos da el profesor Carlos Eduardo Maldonado:

El merito de T. Kuhn es habernos mostrado que el pensamiento o la ciencia sucede de dos maneras: de un lado, como ciencia normal, y que sucede en periodos en que no hay grandes transformaciones científicas, cuando acontece alrededor de un campo determinado. Lo que técnicamente se denomina revoluciones científicas es lo que Kuhn llamará un nuevo paradigma, el paradigma científico. Durante largo tiempo las ciencias transcurrieron como ‘ciencia normal’; la expresión ‘ciencia normal’ significa ciencia en la cual hay un trabajo de crítica fuerte y experimentación, pero todavía no se gestiona un gran salto en el conocimiento, o dicho positivamente, la generación de un nuevo paradigma científico significa un proceso de renovación de la ciencia, y por tanto de la razón humana⁵.

Es claro que el efecto principal de lo que produce una revolución científica es precisamente un cambio en la forma de ver del mundo (físico y social) en la mentalidad científica; en palabras de Kuhn: “...Parecía más bien como si la comunidad profesional hubiese sido transportada repentinamente a otro planeta en el que los objetos familiares se vieran bajo una luz diferente, estando demás acompañados por otros que no resultan familiares...”⁶. Estos cambios revolucionarios pueden incluso en ciertos ámbitos alterar secuencias y comportamientos en las personas a nivel incluso ‘extra científico’ (por ejemplo los grupos de presión surgidos en defensa de las nuevas teorías de los derechos humanos, que protegen un ambiente sano), pero no es esto motivo de este escrito, razón por lo cual no profundizaré en el asunto.

Se ha dicho qué son y cómo se producen las revoluciones científicas, pero aún no se ha tocado el problema que se abordará en lo que resta de este escrito y que es posible de sintetizar de esta manera: ¿Dentro de los factores sociales que se hacen importantes al momento de hacer un análisis de la revolución científica, qué factor se destaca?

2. Desarrollo del Problema

En la investigación social de la ciencia, el problema ya planteado suele eludirse en búsqueda de una neutralidad científica, no salta a la vista como fenómeno que se presente de manera anterior a los sucesos que definen los cambios revolucionarios o paradigmáticos⁷, no es una pregunta que frecuenten los historiadores de la ciencia, dejando vacíos en la comprensión de los cambios sociales y los fenómenos humanos que van directamente ligados a las revoluciones científicas.

...en sus intentos de identificar los determinantes extracientíficos del desarrollo del conocimiento científico, los estudios sociales de la ciencia han ignorado en su mayor parte la influencia de las fuerzas (desdeñadas por idiosincrásicas y al mismo tiempo transsociales) que actúan en la psyche humana individual. Del mismo modo que la ciencia no es el esfuerzo puramente cognitivo que pensábamos, tampoco es tan impersonal como pensábamos: la ciencia es una actividad profundamente personal⁸.

⁵ MALDONADO, Carlos Eduardo. “Ideas acerca de la historia y el futuro de las relaciones entre ciencia y filosofía” (En Cátedra Gerardo Molina, Autores Varios), 1999. Bogotá: Universidad Libre. p 134.

⁶ Opus cit. Kuhn. “Estructura de las revoluciones científicas”. p 212

⁷ Keller, Evelin Fox. “Reflexiones sobre Género y Ciencia”, 1991. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim. p 13

⁸ Ibídem.

Por eso en este trabajo, a pesar que entendemos que los fenómenos sociales que acompañan a los cambios en los modelos del mundo científico (también con fuerte influencia de las conductas e imaginarios sociales) son siempre multicausales, es decir, tienen comportamientos derivados de variadas causas provenientes de la sociedad, se buscará una aproximación a un solo elemento que impulsa las revoluciones científicas, ese elemento puede ser llamado escepticismo social (refiriéndose el escrito en este caso, al grupo social que se compone de los operarios de la ciencia), y puede determinar la tesis de este trabajo: Es el escepticismo (social) uno de los elementos claves en el surgimiento de los paradigmas científicos.

3. Escepticismo, y Revoluciones científicas.

El escepticismo tiene aspectos distintos, unos totalmente negacionistas y otros simplemente dubitativos, pero siempre enmarcados dentro del intercambio social. Acerca de los segundos podemos encontrar las proposiciones que nos indican un conocimiento que nunca se hace absoluto, esto es, la imposibilidad de hallar un saber que se mantenga inmodificable a través de los tiempos, es decir un planteamiento cimentado en la duda de un conocimiento posible, con las características de eterno e inmutable. A esa forma de posición escéptica se le llama en este trabajo escepticismo ‘dubitativo’ y a la posición escéptica que niega toda posibilidad de conocimiento cierto, o sea la primera, se le llama ‘negacionismo’⁹. Hemos decidido llamarle escepticismo dubitativo pues éste no niega la posibilidad de la existencia de una “verdad”, simplemente ‘duda’ de que pueda existir lo que llamamos conocimiento absoluto o una ‘aleteia’(verdad) eterna; a este escepticismo ‘dubitativo’ también se le conoce como subjetivismo: ‘Diferencia, sin duda, este relativismo protagóreo del escepticismo propiamente tal de los pirrónicos, ya que estos niegan no solamente la existencia de cualquier criterio de verdad sino toda posibilidad de lograr una verdad cualquiera, mientras Protágoras mantiene el mínimo criterio del “aparecer ante cada sujeto” como “ser”=“verdad” ...’¹⁰.

Este trabajo se referirá al escepticismo ‘dubitativo’ (siempre importante en el trasegar social), el cual se presenta en un filósofo de la tradición sofística llamado Protágoras, que ofrece además una posición muy didáctica para aclarar la influencia del pensamiento escéptico en el conocimiento del mundo; posteriormente se aclarará como se presenta el escepticismo en una revolución científica.

Lo primero que hay que aclarar es que el pensamiento de Protágoras se relaciona con la idea de ‘verdad’ como ‘opinión’, o sea, la sensación que cada persona recibe del ‘ser’ (en este caso el mundo objetivo de la ciencia) se hace verdad en relación a quien la identifica; en otras palabras el ser es un transcurrir de fenómenos que están ligados a la sensación de cada uno de los humanos, y que producen en la esencia humana la conciencia de lo que cada uno llama verdad¹¹.

Esto trasladado al campo de la ciencia significaría, que no hay verdad absoluta en los fenómenos científicos sino variaciones del mundo (físico o social), que podría presentarse a cada investigador o investigadora de distinta manera, constituyendo en cada teórico/a, una comunicación diferente con la naturaleza humana o social.

⁹ Las categorías sobre escepticismo que se usan en este texto no son usadas como capricho del autor sino por la imposibilidad del mismo de encontrar definiciones en otros autores.

¹⁰ CAPPELLETTI, Ángel. “Protágoras: Naturaleza y Cultura”, 1987. Caracas: Ed. Academia Nacional de Historia. p 94

¹¹ Ibidem. p 92

A nivel científico se produciría un acontecer en la fase primigenia de la lógica de las estructuras científicas; el nacimiento de preguntas y problemas en la investigación que no se pueden hallar con los paradigmas dominantes, lo cual sucede por una nueva identificación con el objeto científico, un nuevo “devenir fenoménico” que proporciona otro contacto con el mundo, y hace dudar a los investigadores de las verdades irrebatibles que comportan los paradigmas dominantes¹²; en palabras de Kuhn: “...Si tengo razón, la característica esencial de las revoluciones científicas es su alteración del conocimiento de la naturaleza intrínseco al lenguaje mismo, y por lo tanto anterior a todo lo que pueda ser totalmente descriptible como una descripción o una generalización científica o de la vida diaria...”¹³.

Varios ejemplos clásicos nos lo da la historia en hechos conocidos que no necesitan prueba: La tragedia de la peste bubónica creó un escepticismo en los modelos teocéntricos de la edad media y centraron la mirada en el ser humano, el cual decidió tomar el ‘control’ de la naturaleza con el fin de ‘usarla en su propio beneficio’, cimentando los paradigmas de investigación en los métodos de respaldo matemático de las ciencias puras. El segundo ejemplo tiene que ver con la devastación producida en el medioambiente a causa del industrialismo mercantilista y el antropocentrismo egocéntrico¹⁴, lo cual lleva a pensar en modelos de desarrollo que guarden comunión con la naturaleza, creando ciencias nuevas como la ecología, la cual agrupa campos de investigación con materias afines como el derecho ambiental, la política ambiental, los derechos humanos, la economía ambiental; cuya misión es salvar la vida dependiente del oxígeno. Y por último la desconfianza escéptica que produjo el estado políctico (neo) liberal y su crisis manifestada en la pobreza extrema, ha ido logrando que en el derecho se cambie el paradigma (por supuesto en ciertos niveles locales) del derecho como norma, a un campo de investigación alternativo, que tiene como mira garantizar la dignidad de la humanidad y la justicia social y la prestación de los servicios públicos por parte de la sociedad, con financiamiento del estado.

Se podría concluir que esta duda escéptica (escepticismo o escepticismo social) es un amplio impulsor de los fenómenos que implican un cambio en la estructura del planteamiento de los nuevos modelos científicos y sus desarrollos teóricos; aunque sin lugar a dudas no es el único elemento, pues hay otros como el poder y el rechazo a autoritarismos, que no sólo llevan a cambios en modelos científicos sino también sociales; empero esto no es motivo de este escrito y por tanto lo único que se puede hacer en este caso es dejar un planteamiento para otra ocasión ¿cómo se relaciona el cambio científico, el escepticismo –social– y el poder?

12 Opus cit. Kuhn. Estructura de las revoluciones científicas. p 130

13 Opus Cit. Qué son las revoluciones científicas. p 92.

14 Opus Cit. Maldonado. P 172-175

Tecnoficción y realidad

Rafael HARO SANCHO

Universidad de Barcelona

Recibido: 15/11/2008

Aprobado: 20/12/2008

Resumen

El presente trabajo plantea la dificultad en la conciliación de las posibilidades tecnológicas que se “prometen” con la realidad del hombre actual. La velocidad en los avances no permite la total asimilación de lo que significan dichos avances, pasando el hombre a ser mero usuario, sin posibilidad reflexiva por su parte y entrando en un proceso donde puede perder su “auténticidad” en beneficio de los poderes que dominen la tecnología.

Palabras clave: Tecnología, tecnoficción, realidad, usuario, autenticidad

Abstract

This essay addresses the issue of the difficulty of harmonizing the technological possibilities that “are proposed” with the reality of the current man. The speed in the innovations does not allow the complete assimilation of what such advances mean, turning the man into a mere user, incapable of reflection and entering a process where his “authenticity” can get lost in favour of the powers which control technology.

Keywords: Technology, technofiction, reality, user, authenticity

La evolución cultural de la humanidad en estos últimos siglos, básicamente desde el siglo XVIII, presenta una amplia gama de cambios que obligan, en el mejor de los casos, a la reflexión. No pretendo hacer historia de lo acontecido ni un análisis de los descubrimientos ni inventos que han nutrido las ciencias y han producido, quizás obligado, a una carioquinesis del saber. Mi intención estriba en un apuntar hacia la preocupación, no forzosamente prevención, de un avance que supera en muchos casos la capacidad de asimilación por parte de su mismo sujeto agente; sucediendo que el hombre sea usuario, en el mejor de los casos, de una oferta tecnológica que le invade sin discusión en todos los ámbitos de la cotidianidad.

El homo faber, en contra de las pretensiones aristotélicas, se impone al sapiens. La pregunta que se puede plantear en esta introducción es: ¿Es esta situación definitiva? En el proceso de aprehensión de la realidad, ¿está el hombre cambiando el comprender por el hacer, el ser por el usar?

Las preguntas, en definitiva aquello que plantea el que filosofa, pueden ser innumerables. Quiero, no obstante, acotar el campo de este ensayo para fijarme en los aspectos de futuro que pueden acontecer a partir de este momento; nuevos conceptos desde la ciencia, nuevos usos y prestaciones desde la tecnología, también en su vertiente negativa, que inciden en términos recientes y que obligan al cambio en las estrategias políticas y sociales a nivel mundial. Parece que en muchos casos, en muchos sitios, el hombre aún no está situado, entendiendo este “estar situado” desde dos planos bien distintos; el primero, acuciante en el ámbito existencial, es el no estar situado frente a la vida, el hombre apetitivo y únicamente apetitivo que, inserto en la vorágine de relaciones laborales, económicas y sociales percibe, si es capaz de suspender el “hacer”, una sensación de “tener que” continuar. El hombre ansioso y siempre cansado. En este plano se corroboraría el traslado de la selección natural a la social.

Desde otro punto de vista, el “no estar situado”, respondería a la también acuciante necesidad de sobrevivir en lo puramente material, el hombre que no satisface sus necesidades básicas, el que se muere de hambre y ve morir a otros.

Hace falta resumir: un hombre, occidental, aunque no todo Occidente y con algunas zonas de Oriente, que vive más allá de lo que necesita para vivir y que se mueve, dirige su vida, hacia “el tener”. Y otro hombre, no tan lejos, que lucha por comer. No es necesario entrar ahora en las causas de tanta diferencia, pero constatamos aquí la existencia de dos realidades que desequilibran el concepto mismo de “hombre”.

La tecnología, su uso básicamente, facilita o facilitaría la extensión de cierto bienestar en todas las zonas habitadas del planeta. La globalización, en curso inevitable, término clave en este siglo, debe ser tal sin olvidar del todo al sujeto. Sólo cuando estemos situados como totalidad “humana” podrá la reflexión fijarse.

De todas formas, al hablar del “hombre no situado” me referiré al llamado occidental, porque es él el que ha vislumbrado el poder y el peligro que puede representar el uso de la ciencia. Cuando Gutenberg inventa la imprenta de caracteres móviles en 1453, el índice de analfabetos era altísimo; han sucedido desde entonces, muchísimos hechos, y entre ellos la generalización de la alfabetización y la necesidad de la misma [para evitar repetición con “ellos”] como garantía de progreso de las diferentes naciones en proceso de desarrollo. En la actualidad los avances tecnológicos, la velocidad en su introducción social, no propician en absoluto su asimilación. El hombre se convierte en usuario de nuevas tecnologías y tiene la sensación de que éstas se le escapan de las manos.

Quizás herederos aún del nihilismo, se suma esta desposesión a la dificultad de "situarse". Hechos lamentables, tales como la desvalorización y la materialización, hacen que el hombre no encuentre su puesto en el cosmos, y que tienda hacia finalidades que él mismo sabe banales. Al perderse los quicios donde aferrarse a nivel existencial el hombre naufraga, entra en la vorágine social y, de alguna manera, se deja vivir.

La explicitación de estos puntos y la presentación de la tesis de la tecnoficción, serán los ejes básicos del presente trabajo.



Durero, *Melancolía*

1. Realidad

Carl Sagan, en el prólogo de *Historia del Tiempo* de Stephen W. Hawking, indica que entre el saber y el hacer se levanta el dique de la practicidad. No nos importa no comprender el por qué de las cosas, exigimos, desde nuestra butaca, que funcionen. Hume hubiese podido exemplificar magníficamente sus ideas si hubiese vivido en nuestro tiempo. ¿Sabemos cómo funciona un reproductor de discos compactos?, ¿entendemos cómo la

impresora de nuestro ordenador puede repartir la tinta? Estos ejemplos pueden ilustrar lo que quiero decir, ocupamos el mundo, lo poseemos, lo utilizamos, pero aunque sepamos que todo tiene un porqué, una causa, una explicación, nadie, quizás, pueda explicárnoslo *todo*. El fenómeno ha sido muchas veces comentado, unos pocos crean, inventan sobre pequeñas parcelas de las cosas; los más de nosotros las utilizamos. Posiblemente, el encabezamiento de este capítulo tendría que diferenciar entre saber y usar y no entre saber y hacer.

En la introducción este trabajo ya he indicado que generalizar puede ser un error, el concepto “hombre” no puede ser sujeto de frases como esta: “El hombre vive su mejor momento en la historia”. Hay hombres que sí, sin duda están mejor que en la prehistoria o en el medioevo, pero otros, muchos, están, en el mejor de los casos, igual. El esquema se repite; no podemos imaginar la Atenas de Platón llena de filósofos: los había, pero eran los menos; tampoco una Florencia renacentista ocupada absolutamente por pintores y escultores. El caso está en ver que la diferencia que existía entre los hombres, las culturas, los países, posibilitaba generalizar, de alguna manera, la característica predominante de una zona determinada.

En la actualidad, la tecnología, sustantivo del actual momento histórico, no permite el aislacionismo: todos sabemos, más o menos, qué pasa en casa de nuestros vecinos, qué pasa en el mundo. Ése saber nos permite conocer, ver también, que se ha fotografiado el universo cuando tenía 380.000 años, que en Somalia la gente se muere de hambre, o la vida y obras de famosos de la farándula. La cotidianidad se nutre de información y uso.

Usamos las cosas sin comprender apenas cómo funcionan, cuáles son sus características técnicas y cuáles sus principios físicos, químicos, etc. No quiero dar a entender que el hombre común de la revolución industrial comprendiese cuál era el funcionamiento de la máquina de vapor, pero estoy seguro que, si se interesaba por ella, en muy poco tiempo la conseguía comprender. En la actualidad esto es mucho más difícil. Las tecnologías y el uso común que se hace de ellas impiden al hombre dominar ese *por qué* de las cosas al que antes me refería. Los padres no pueden realmente explicar a sus hijos como funciona un ordenador o un teléfono móvil. Las cosas van más deprisa que nuestro nivel de comprensión, incluso se valoriza más el saber usar que el comprender cómo funciona.

Si aceptamos todo lo anterior, imaginemos el rango del interés epistemológico que pueden suscitar cuestiones como el origen del universo.

La curiosidad responde a un intento de apropiación de la realidad. La pregunta que ahora puede formularse es si hemos cambiado esa inocente apropiación, ante las limitaciones, quizás, por un acto constante y ansioso de manipulación. Parece que ya no nos interesa tanto saber el *por qué* de las cosas.

“Nos movemos en nuestro ambiente diario sin entender casi nada acerca del mundo. Dedicamos poco tiempo a pensar en el mecanismo que genera la luz solar que hace posible la vida, en la gravedad que nos ata a la Tierra y que de otra forma nos lanzaría al espacio, o en los átomos de los que estamos constituidos y de cuya estabilidad dependemos de manera fundamental. Excepto los niños (que no saben lo suficiente como para no preguntar las cuestiones importantes), pocos de nosotros dedicamos tiempo a preguntarnos por qué la naturaleza es de la forma que es, de dónde surgió el cosmos, o si siempre estuvo aquí, si el tiempo correrá en sentido contrario algún día y los efectos precederán a las causas, o si existen límites fundamentales acerca de lo que los humanos pueden saber¹”.

¹ Sagan, Carl; prólogo a *Historia del tiempo* de Stephen Hawking. Barcelona, Crítica, 1988.

2. El hombre usuario

Nos conformamos utilizando los instrumentos que se ponen a nuestro alcance. Hay, obligatoriamente, científicos e ingenieros que los fabrican, son los tecnólogos; ellos ofrecen una amplia gama de posibilidades instrumentales. La especialización es necesaria, pero podemos preguntarnos si no se está dejando de lado al humanista. La filosofía, siempre en permanente debate, parece que tenga que justificarse ante una sociedad que la acusa de inútil. Pero ya Aristóteles reflexionó sobre esa inutilidad: ¿de qué podría servirnos saber cuál es el origen del universo?, o ¿de qué podría servirnos investigar los agujeros negros? El saber por el saber deja de ser fundamental para la apropiación de la naturaleza. Ahora el saber debe ir dirigido al hacer. Nuestros convencionalismos sociales propician una falsa demanda de confort. Se generan constantemente pseudo-necesidades que nacen al mismo que se produce y se abaratán los costes de un ingenio cualquiera. Es confort, no quiero entrar en ninguna polémica al respecto, el teléfono móvil, los ordenadores, la moda, los video-juegos. Pero no tiene sentido perdernos en el uso de la tecnología olvidando absolutamente el “para qué” fueron creados. No han de tener importancia en ellos mismos, sino la función que puedan realizar dentro de un mundo mejor. Pero la sociedad los ha convertido en necesarios, y el hombre común se esfuerza en saber utilizarlos.

El esfuerzo debe ir dirigido a reformar esta tendencia al uso por el uso, al “espejismo tecnológico” incapaz de comprender. Intentar que el hombre, como substantivo genérico que define a los miembros de toda una especie, se sitúe de nuevo como poseedor del logos.

1. Necesidad de la manipulación natural

Desde el primer momento, el hombre, sus antepasados, necesitan manipular el ecosistema para sobrevivir. Cambiarlo forma parte de su modo de existir. El mono desnudo² no puede dejar de hacerlo. Imaginémonos en puro estado salvaje: somos un animal que provocaría la risa, no sólo de las hienas, sino de todo el reino animal: no somos veloces, ni tenemos buena vista, ni un olfato previsor, nuestros pies necesitan con qué cubrirse y, en la intemperie, necesitamos abrigarnos. Nuestra arma, como la garra lo es para el león, es nuestra inteligencia. A partir de aquí otros factores han intervenido en nuestro progreso, sin duda nos hemos impuesto. La lucha entre naturaleza y cultura ha sido ganada por ésta última, a riesgo quizás de olvidarla y condenarnos.

La historia, también la historia de la filosofía, nos brinda numerosos ejemplos de cómo el hombre ha ido extendiendo su dominio en todo el planeta. Aristóteles, en su clasificación de las ciencias, da a la técnica, a la praxis, un lugar inferior al saber teórico. No es preciso insistir en que la técnica y la tecnología son praxis diferentes; cabe, empero, recordar el caso de Arquímedes, por ejemplo, o Aristarco, o Eratóstenes, posteriores todos ellos al Estagirita. Sí encontramos en el pensamiento helenístico aplicación práctica de los hallazgos científicos: curiosamente, la aplicación de ciertos principios a la fabricación de artílugos guerreros, y curiosamente, en un período de crisis.

La ciencia, la ciencia clásica, nos ha ofrecido una amplia visión de lo real. La legendaria y muy citada exigencia de Galileo Galilei sobre la matematización de lo real se ha cumplido, o casi. Podemos comprender cuál es la razón de la lluvia, del día, del frío; entendemos muchísimas más cosas que hace menos de cuatrocientos años se respondían desde el mito. El científico es el redescubridor de un lenguaje, lenguaje que él mismo crea y

2 Referencia al título del libro homónimo de Desmond Morris.

que le sirve para puentear las repeticiones que se dan en la realidad y arrojarlas como teorías al baúl de la ciencia. En el baúl cabe todo, algunas cosas quedan y otras acaban saliendo porque se demuestra su falsedad o inoperancia. Desde la ciencia clásica, y sigo a Kravez³, se apunta la posibilidad de todo. De alguna manera, todo está ya ahí, sólo falta entenderlo, y ya estamos en camino.

El salto a la Gran Ciencia se produce, a mi entender, cuando los descubrimientos se aceleran y se requieren instrumentos que precisen expertos en su confección y en su utilización. Es diferente crear un microscopio que un microscopio electrónico. Es a partir de este momento que ciencia y técnica se alían, la técnica crea sus redes de expertos dispuestos a satisfacer la curiosidad científica, por una parte, y el afán económico de los inversores, por otra. De estos últimos no he dicho nada, pero está claro que el científico abandona el romanticismo de antaño. No se puede construir sin los instrumentos adecuados. El ojo dejó paso al telescopio, el mismo Spinoza pulía lentes para ellos, y el telescopio manual da paso a complicadas antenas captadoras de ondas.

La Gran Ciencia entra en una espiral donde parece abandonarse una de las finalidades de la ciencia clásica: comprender para predecir, saber para dar respuesta, por ejemplo.

Los agentes que participan de todo el entramado se multiplican, el científico, incluso el técnico, pasan a ser instrumentos a su vez de poderosos juegos comerciales. El camino hacia el saber científico ya no es un camino solitario, necesita de la concurrencia de muchísimos factores, muchos de ellos instrumentos, robots de alta tecnología y otros que obligan en la mayoría de casos a la servidumbre.

El sistema económico occidental necesita nuevos productos y la rentabilidad científica sólo se valora desde su aplicabilidad cotidiana. El tecnólogo es el que rentabiliza la ciencia. Saber por saber no vale en el mercado.

Desde la física, pero también desde otros campos científicos, algunas voces se alzan entendiendo que la curiosidad del ser humano se diluye. Científicos de la talla de Schrödinger, Einstein, Plank, Heisenberg, Jeans, Eddington, por citar sólo algunos, entienden que el hecho científico y tecnológico debe contribuir al bienestar mundial. La necesidad de entendimiento global y la universalización de productos son las claves de ese bienestar; pero ellos, entienden que las posibilidades tecnológicas van más allá, y que si el hombre ocupa su lugar en el mundo, las nuevas revoluciones tenderán hacia otros derroteros. No se lucha por la comida o la libertad, que ya se habrían conseguido en una fase inicial, la auténtica revolución cambiará los términos de ordenación humanos, el trabajo dejará de ser la constante de realización personal y quizás sea la felicidad por el arte, o la amistad lo que realmente se valore en ese nuevo mundo. La alternativa a lo que antecede puede ser terrible. La economía de mercado, los movimientos migratorios, los nuevos problemas que amenazan nuestra civilización, obligan al cambio. De momento el hombre cotidiano vive entre su trabajo y sus pasiones, los ídolos han caído realmente y la nueva fase del nihilismo se anquilosa entre fútbol y "Todo a Cien". El conformismo no puede durar mil años, mientras dure utilizaremos sin comprender todo lo que se nos ofrezca, nos diluiremos en una alienante comunicación telefónica sin auténtica comunicación, ya no nos importan los secretos del universo. Los nuevos dioses son quizás los de siempre, aquellos que se enriquecen a costa de otros. El sueño parece estar cada día más lejos.

³ Kravez, A.S: "El nicho socio-cultural de la ciencia" en *La física en el sistema de la cultura*, Madrid, UNED, 2001.

El animal que posee el logos ya no lo utiliza para comprender el mundo natural, tampoco para comprender el mundo artificial en el que se ve envuelto; únicamente utiliza el logos para usar los nuevos instrumentos en un espejismo de felicidad. La tecnología nos abre infinidad de puertas, pero de momento, quizás al no poder comprender toda su fuerza, quizás al depender de los poderes económicos, nos conformamos con un uso más o menos diestro de la realidad. Nos queda, pero, la esperanza, siempre hay quien piensa más allá:

Pero si no existe el consuelo en nuestras investigaciones científicas, por lo menos este consuelo está en la propia investigación. Los hombres y las mujeres no son propensos a dejarse adormecer por las fábulas sobre dioses y gigantes o encerrar su pensamiento en las cosas cotidianas; ellos construyen telescopios, sputniks y aceleradores de partículas y se pasan horas y horas tras la mesa meditando sobre los datos recogidos. El intento de comprender el universo es una de las pocas cosas que realzan un poco la vida humana sobre el nivel de farsa y le proporcionan rasgos de alta tragedia⁴.

2. Los nuevos dioses

El mundo de la calle sitúa a los nuevos dioses entre los poseedores de aquellos bienes que se consideran absolutamente deseables, salud, fama, poder, dinero... De alguna manera, el hombre de hoy, el homo tecnologicus, vive inserto en una crisis de valores que posiblemente sea la misma que anunció Nietzsche. Sin quicios, sin normas trascendentales, sin esperanzas metafísicas, el hombre naufraga en un mar vacío. Ya no hay, en occidente, necesidades básicas⁵ que cubrir, o al menos eso parece; las actuales necesidades, entendidas éstas como polos hacia los que ir, están creadas por el sistema y la inconsistencia, el sentimiento de vacuidad. El-ser-para-la-muerte, no piensa en ella y se refugia en las cosas. Este esquema se ha debido repetir a lo largo de toda la historia de la humanidad, pero ahora que podríamos superar los esquemas de pensamiento banales nos escondemos tras la cosa. Ella nos aliena. El concepto de “utilidad” para invade todas las esferas del hombre cotidiano, quizás sería necesaria una epojé al modo husserliano para replantearnos nuestro lugar en el mundo.

Los físicos, filósofos, cosmólogos, antropólogos y otros especialistas se ven en la necesidad de publicar escritos en los cuales se reflexiona acerca de la marcha del mundo y de las nuevas posibilidades tecnológicas. Se puede decir que cuando alcanzan cierto status social pueden permitirse la elucubración⁶. En muchos casos son esfuerzos honestos y especialmente divulgadores, se trata de puntos de vista absolutamente legítimos que intentan la reflexión más allá del puro “hacer”⁷. Ellos son los auténticos herederos del espíritu de Tales, pero así como en la antigüedad los dioses eran creaciones antropomórficas, en la actualidad los nuevos ídolos son cosificados. Incluso los auténticos estudiosos deben reverenciar a los distintos poderes que, en todos los casos, no son los públicos sino los económicos.

4 Weinberg, Steven, *Los tres primeros minutos del universo*, citado en Miakishev, G. Ya.; “La concepción científica del mundo y su papel en el sistema de la cultura”. en *La física en el sistema de la cultura*, Madrid, UNED, 2001.

5 Ver introducción.

6 Cuando tienen están fuera del negocio viven el ocio para filosofar.

7 “Filósofo es, pues, aquel que lleva las cuestiones un poco más allá de la cuenta, con lo cual, en lugar de responderlas, se hace cuestión de las preguntas mismas...” en Xavier Rubert de Ventós: *Per què filosofia?* Barcelona, Editorial 62, pág. 19, 1983.

3. El Nihilismo

El hombre de hoy está solo. El solipsismo cartesiano se afianza en el hombre común y éste habita el mundo únicamente como tránsito. No comprender no es importante, igual se sobrevive. La calidad de vida no proviene del entendimiento sino del uso tecnológico. ¿Qué es el bienestar material?, ¿en qué se cifra? Agua corriente, calefacción... pero esto no sacia al hombre. El hedonismo es la base de la conducta, hedonismo de fin de semana. Las grandes preguntas, la reflexión, la purificación por el pensamiento son olvidadas ante la vorágine del consumo.

Sin valores el hombre es cuando y cuanto tiene. La selección social dirige una tecnología sin otra finalidad que la manipulación de la physis.

El hombre corriente vive el optimismo tecnológico desde el punto de vista de un aumento del bienestar y de su supervivencia en el planeta. Pero las posibilidades que se abren son muchísimas más, posibilidades que como he mencionado antes, obligarán a un cambio en todos los aspectos. Las máquinas, el robot entre ellas, pueden liberar casi totalmente al hombre del trabajo, y esto es bueno. La sentencia “ganarás el pan con el sudor de tu frente” dejará de tener sentido. La medicina acabará con el dolor y “el parir los hijos con dolor” ya no será cierto. Y esto es bueno. La nueva organización donde el trabajo humano no sea fundamental es una oportunidad nunca vista, pero mientras tanto el hombre debe convivir entre sus miedos y sus esperanzas. A la pregunta por el sentido de la vida no habrá ninguna respuesta, ni tan solo un pretendido hedonismo. El bienestar representado por el consumo no consuela absolutamente y el mundo feliz de Popper parece escaparse más allá de nuestro alcance.

Deben nacer nuevos valores –por los cuales valga la pena vivir–, capaces de crear ámbitos donde se respeten y entiendan las necesidades de los nuevos marcos sociales emergentes y los aspectos naturales de nuestro entorno. No hay substituto de las ideas metafísicas, por eso los nuevos valores deben fundamentar un vivir donde la felicidad no sea una finalidad sino una constante en una cotidianidad donde el trabajo o el consumo no tengan excesiva importancia. La desnaturalización es un hecho, el debate naturaleza – la cultura aporta al hombre su misma humanidad, pero en el proceso el hombre se siente perdido.

La contemplación del mundo, la marcha actual de las democracias occidentales, el auge de los fundamentalismos, la educación de nuestros hijos, entre otros muchos temas, podría darnos la sensación de que el mundo va a peor. Sí que es cierto que hemos mejorado, pero las mejoras ¿hasta qué punto afectan a nuestro ser personal?

Tras citar a Ortega y Gasset, que en *Meditación de la técnica* dice: “La humanidad tiene la técnica (es decir, la tecnología), antes que una “una técnica”, concluye Carl Mitcham: “Los individuos saben cómo realizar cualquier proyecto antes de elegir un proyecto particular”⁸. Esto, a mi entender, significa la disolución del hombre ante la tecnología: “La perfección de la técnica científica conduce, para Ortega, a un problema moderno sin igual: a esterilizar completamente o atrofiar la facultad imaginativa o de desear, esa facultad autóctona que es responsable, en principio, de la invención de los ideales humanos”⁹.

El hombre usuario debe dejar de serlo para poseicionarse de su lugar en el mundo, la tecnología debe hacernos mejorar como humanos, no distraernos ante un entorno hostil. El entorno hostil puede ser un mundo basado en el trabajo, en la visión de la muerte de otros,

⁸ Mitcham, Carl; *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona, Anthropos/Argitarapen Zerbitua Euskal Herriko Universtitatea., pág. 63, 1989.

⁹ Ídem.

en la amenaza de la miseria económica... La selección social siempre nos obliga a competir. La tecnología, quizás, podrá liberarnos de tal espectáculo. La responsabilidad es nuestra. Stephen Hawking dice:

(...) el descubrimiento de una teoría unificada completa puede no ayudar a la supervivencia de nuestra especie. Puede no afectar en absoluto a nuestro modo de vida. Pero siempre, desde el origen de la civilización, la gente no ha quedado satisfecha con ver los sucesos desconectados e inexplicables. Ha buscado incansablemente un conocimiento del orden subyacente en el mundo. Lo que podemos plantear ahora es hasta qué punto la gente desea realmente investigar, "pagar", para conseguir un conocimiento que no alterará en absoluto su vida. Lo que perdemos en el camino es el hábito y con él la capacidad de reflexión "más allá de" lo cotidiano. El filósofo, y puede serlo cualquier ser humano, no debe extrañarse en el dominio del objeto. Las preguntas siguen siendo las mismas, pero los lienzos que antaño ligaban el progreso científico, la religión, por ejemplo, se han convertido en la actualidad en amarras económicas. Ningún particular invertirá en ello, acaso una gran empresa colectiva con todos los hombres y mujeres dispuestos a saber el cómo fue y acaso el porqué. El "porqué" o el "para qué", o el "quién" son preguntas que los descubrimientos científicos han ido desterrando a la esfera de la creencia. En cambio, el azar, el agnosticismo, son ahora constantes en las respuestas a la gran pregunta sobre el mundo.

Y Miguel de Unamuno, se pregunta:

¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en el que vivo y del que vivo? ¿Hacia dónde voy y hacia dónde va todo aquello que me rodea? ¿Qué significa todo esto? Estas son las preguntas del hombre, así se libera de la embrutecedora necesidad de tener que alimentarse materialmente. Si nos lo miramos bien, veremos que por debajo de estas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un porqué como el de conocer el para qué: no de la causa sino de la finalidad¹⁰.

3. Tecnoficción

Ante la gran cantidad de información sobre hallazgos de todo tipo, descubrimientos como las nuevas pruebas a favor del Big bang, pero también las posibilidades que se abren en los campos de la ingeniería genética o en medicina, por ejemplo, permiten, muy legítimamente, entrar en el ensueño de lo que llamo tecnoficción. El proyecto personal humano puede y debe contemplar los progresos que en el campo tecnológico se hagan, tanto para la mejora de las condiciones de vida en el planeta, como para la comprensión del universo. De hecho la filosofía nace del intento de comprensión, la apropiación de esa comprensión para la manipulación del entorno, es posterior, aunque no tanto como podríamos pensar a partir de la clasificación aristotélica¹¹. En el capítulo anterior, ya he hablado de la somnolencia del hombre común ante las grandes cuestiones que iniciaron el camino de la filosofía. Los elementos míticos en los planteamientos del hombre occidental fueron derrumbándose y, en una primera fase, fueron ocupados por el pensamiento positivista. Después, el mismo hecho tecnológico despojó de urgencia a esas grandes preguntas y se alentó, sobre todo el dominio. Ortega o Huxley, por citar algunos autores,

10 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ediciones B, Barcelona, 1978.

11 Sí existía en Grecia la separación entre saber teórico y práctico, Grecia vivió una gran época de esplendor en el pensamiento, aunque no hubiese un desarrollo tecnológico paralelo. Las razones de este endormiscamiento deben buscarse en la concepción panteísta de la naturaleza. Si el mundo que nos envuelve es una cosa divina, debe respetarse con la veneración que merece aquello que es sagrado, y la intromisión técnica es vista como una profanación.

entienden perfectamente la agresión que puede suponer tal cambio en la concepción jerárquica de los modos científicos. Los peligros se patentizan en novelas del tipo “1984” o “Farenheit”, pero la tecnología no es mala, su uso y abuso por parte del hombre común o de ciertos direccionismos¹² desde el poder puede poner a la humanidad en un auténtico brete. La educación sobre tales posibilidades y tales peligros debe ser clave en el nuevo proceso histórico y social que, creo, se abre ante nuestros ojos.

En el desempeño de su misión, la filosofía debe negar el carácter negativo de la tecnología por si misma, pero debe velar para que el hombre no pierda su propia naturaleza. El crecimiento tecnológico es geométrico, de un único invento se sigue un gran desarrollo, por ejemplo, de la industria eléctrica a partir de Faraday, Edison y Werner von Siemens (finales del siglo XIX), o el desarrollo de la ingeniería nuclear a partir de Rutherford y Fermi, o la biotecnología a partir del descubrimiento del ADN y ARN por Watson y Crick.

Spengler explica que el camino tecnológico es el propio camino del hombre, nuestro “sendero” en la supervivencia y en la selección natural. Esto significa que aunque sepáremos naturaleza y artificio, el artificio mismo nos pertenece como animales en proceso. No podemos salir de aquí. No obstante las declaraciones de Eudald Carbonell¹³, catedrático de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona y codirector de las excavaciones de Atapuerca, dan pie a pensar que este progreso geométrico al que me refería anteriormente, es la llave que puede encerrar un sinfín de posibilidades. Jules Verne escribiría nuevos viajes y las generaciones que lo leyesen no podrían, esta vez, llamarle loco.

Carbonell distingue entre las características de nuestro género –homo– y el hecho de llamarnos a nosotros mismos “humanos”. A más cultura más humanidad y menos “hominidad”; sucede que en Carbonell el peso de la cultura está ahora situado en la tecnología. La humanidad conseguirá vivir muchos años, los hospitales serán talleres y concebiremos nuestro cuerpo como una auténtica máquina. Desalojaremos el dolor físico de nuestro cuerpo sensitivo y las enfermedades dejarán de ser motivo de desconsuelo. Naves espaciales humanas podrán establecerse en otros planetas, podremos cambiar atmósferas y quizás, hasta la educación sea cosa de un chip biónico.

La gran ciencia, concebida también como tecnología, proyecta el hombre hacia dimensiones nunca soñadas. Es el homo faber quien prospera, desde el homo sapiens se han perfeccionado todos los sentidos. Las limitaciones naturales de nuestro cuerpo están siendo superadas. ¡Podemos ver lo invisible! Para el faber, que nosotros también somos, supone el dominio, tal vez peligroso; para el sapiens la comprensión y la posible culminación de un anhelo.

El hecho tecnológico, entendido éste como el uso de los métodos de la ciencia y la ingeniería, obligará al hombre a replantearse constantemente su ubicación. No tiene porqué significar una disolución de lo humano (aunque el riesgo es considerable), sino la constitución de la humanidad misma. El programa vital de Ortega, o el creador de Malraux o el hombre como proyecto de Sartre, no desaparecen por la tecnología. El riesgo está en solo usar sin comprender, en contentarnos-conformarnos con el uso. Lo positivo, como he mencionado anteriormente, está en que lo tecnológico como medio puede liberarnos de las servidumbres materiales. ¿Es un ensueño? ¿El planteamiento de una nueva utopía?

12 Mecanismos de control de la población, por ejemplo.

13 Carbonell, Eudald/ Sala, Robert; *Planeta humà*, Barcelona, Empúries., 2000; también puede consultarse: Llompart, Wagenseberg, Salvador y Carbonell; *Seres y estrella*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001.



Portada de *De la Tierra a la Luna* de J. Verne

Los escritos que hasta el momento han hecho referencia a ello son negativos, controles policiales, prohibición de las libertades, fin de la comunicación. Es un riesgo. La existencia de cámaras de TV, por ejemplo, puede ser positiva o negativa. Todo depende de nosotros. Si vamos a un “cerebro colectivo de todo el planeta”¹⁴, en la expresión de N. Moiseev, que éste sea realmente, colectivo. Podemos plantear muchísimas interpretaciones sobre los retos que supone una nueva cultura tecnológica, quizás cultura tecnológica a secas, que sea capaz de reflejar también los peligros de un progreso que avanza más rápido que nuestra capacidad de comprensión; a este respecto dice Pierre Ducassé: “Lo que es nuevo y lo que constituye un desafío, es que nuestra inteligencia ha de cambiar aquí radicalmente la dirección habitual de su ingeniosidad técnica: ha de inventar, si así se puede llamar, una técnica contra sus técnicas (...), esta innovación debe ser lo suficientemente rápida como para restituir al hombre su poder de arbitrio antes de que la técnica le haya incluido, a él también, en el mecanismo que ha de juzgar y orientar”.

¹⁴ “El desarrollo biológico del hombre y su cerebro terminaron hace ya decenas de miles de años. Pero los vínculos entre los hombres y entre sus inteligencias aumentan de día en día. Los conocimientos, la experiencia, ciertas ideas e intuiciones se convierten, con rapidez fantástica, en patrimonio común (...). Estoy convencido, de que estamos presenciando una transformación cualitativa del mundo informativo de la sociedad humana, lo que está originando un fenómeno cuya denominación natural es el cerebro colectivo de todo el planeta...” N. Moiseev, citado en la Guía didáctica del curso “Ciencia y Tecnología y su papel en la sociedad”, pág. 28. UNED, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- Burguete, Ricardo y Rada, Eloy; Ciencia y tecnología y su papel en la sociedad. UNED, Madrid, 2001.
- Carbonell, Eudald y Sala Robert; Planeta humà, Empuréis. Barcelona, 2000.
- Hawking, Stephen; Historia del mundo edita CRÍTICA. Barcelona, 1988.
- Llompart, Wagensberg, Salvador y Carbonell; Seres y estrellas, Plaza y Janés. Barcelona, 2001.
- Mitcham, Carl; ¿Qué es la filosofía de la tecnología?, ANTHROPOS/Servicio editorial de la Universidad del País Vasco. Barcelona, 1989.
- Rubert de Ventós, Xavier; Per què filosofia? edita Edicions 62, Barcelona, 1983.
- Sachkov, Yu. V. (redactor); La física en el sistema de la cultura Edita UNED, Madrid, 2001.

FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Actualidad del pensamiento crítico iberoamericano*

Antolín SÁNCHEZ CUERVO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
ascuervo@ifs.csic.es

Recibido: 24/09/2008
Aprobado: 15/12/2008

Resumen

La singularidad del pensamiento iberoamericano en el contexto de la filosofía occidental se ha visto a menudo ofuscada bajo el doble tópico de su reducción devaluadora a una tradición acrítica y ajena a la ilustración, y de la identificación de esta última con los objetivos de la civilización europea bajo el pretexto de la supuesta universalidad de los mismos. Sin embargo, dicha singularidad radicaría más bien en el planteamiento de una tradición crítica y desenmascaradora de ambos tópicos, suscitando así la hipótesis de “otra ilustración”. La experiencia del exilio ha sido a menudo el hilo conductor de esta tradición, de cuya actualidad dan buena cuenta obras recientes como las de José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau y María Zambrano.

Palabras clave: Filosofía iberoamericana, tradición, ilustración, exilio, crítica.

* Conferencia presentada en el acto organizado por la Asociación Bajo Palabra “Líneas de Investigación Filosófica en España” el 23 de Abril de 2008 en la Universidad Autónoma de Madrid.

Abstract

The singularity of the Ibero-American thinking in the context of Western philosophy has been often dazzled under the commonplaces of his devaluating reduction to a tradition out of criticism and Enlightenment, and the identification of the latter with objectives of European civilization under the pretext of the alleged universality of them. However, this singularity would lies rather in the raising of a critical tradition, able to unmask both commonplaces and set up the hypothesis of “another Enlightenment”. The experience of exile has often been the leitmotif of this tradition, of which topicality give account recent works such as the ones of José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau and María Zambrano.

Keywords: Ibero-American philosophy, tradition, Enlightenment, exile, criticism.

1. La singularidad del pensamiento iberoamericano en el contexto de lo que canónica e interesadamente se ha entendido siempre por una “filosofía universal” –esto es, enraizada en el lógos y transmitida en la modernidad, al hilo de las grandes sistematizaciones de la subjetividad europea– constituye un lugar común al que no le faltan razones de ser. La más elemental de ellas no es otra que su distancia –que no incompatibilidad, aunque a menudo sí lejanía– respecto de los cánones de esa filosofía supuestamente “universal”. Aquello que José Gaos, por ejemplo, denominara “pensamiento de lengua española”, se caracterizaría en este sentido por una vocación “estética” más que metódica y sistemática, en la medida en que sus interlocutores cuidan la calidad literaria, huyen de todo reduccionismo y contemplan el mundo a manera de espectadores o críticos de la realidad, en su amplia expresión cultural. Y también por una vocación político-pedagógica antes que metafísica o exclusivamente teórica, en tanto que responde, en buena medida, a las demandas e inercias ideológicas generadas por los nuevos proyectos de Estado-nación surgidos tras las revoluciones de Independencia. De acuerdo con esta caracterización gaosiana, que nos limitamos ahora a recordar de manera esquemática, el pensamiento iberoamericano no se nutriría entonces de filósofos en el sentido más convencional del término, sino más bien de filósofos-literatos, educadores de pueblos y políticos con ideas; pero en ello residiría, precisamente, su dignidad, ya que –comenta Gaos a propósito, apoyándose en Dilthey– la misma contingencia histórica de la que ninguna realidad puede escapar enseña que no existen definiciones preestablecidas e inamovibles de la filosofía en cuanto tal. Nadie como Dilthey ha puesto en evidencia que la experiencia filosófica, no sólo en sus contenidos cosmovisionales sino también en sus formas, su finalidad y sus motivaciones profundas, es cambiante y plural, resultando por tanto arbitrario su encasillamiento bajo el molde del ordenamiento sistemático, metafísico y más o menos cerrado sobre sí mismo¹.

Esta caracterización gaosiana, tan decisiva en la década de los cuarenta, en el contexto de su fecundo exilio en México, para una “normalización” de la filosofía iberoamericana, y a la que más adelante volveremos, contribuyó asimismo a cuestionar –aunque no a erradicar– otros lugares comunes cuyas razones de ser son mucho más débiles. Tal es el caso, en primer lugar, del tópico que identifica sin más la singularidad de dicha filosofía con una tradición sencillamente hostil a los grandes imperativos de la Ilustración en el amplio sentido del término, a saber, la autonomía del sujeto, previamente liberado de toda

1 Cf. por ejemplo “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, en Gaos, José, *Obras completas. VI, Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, Prólogo de José Luis Abellán, México, UNAM, 1990, pp.31-107.

culpable minoría de edad, lo cual se revela incompatible con los prejuicios de la tradición o con el acatamiento de cualquier autoridad ajena a la razón crítica; el consecuente despliegue, sin cortapisas oscurantista ninguna, del conocimiento científico, llamado a plasmarse en concepciones del mundo sistemáticas; una visión “mitológica” del progreso en tanto que hilo conductor del desarrollo histórico; o su traducción práctica en políticas liberales y democratizadoras, ligadas a una comprensión secularizada de lo religioso. A la sombra de este tópico, la filosofía iberoamericana aparece a menudo impregnada de connotaciones peyorativas. Su singularidad obedecería entonces a sus supuestas carencias más que a otra cosa, a su condición más bien ajena a los procesos secularizadores de la Ilustración y a las experiencias revolucionarias vividas en Europa en los últimos siglos. Bajo esta lente ha visto siempre Europa a Iberoamérica. En el mejor de los casos, la filosofía iberoamericana habría sido boyante en sus orígenes, en el contexto del humanismo del XVI y de la Escuela de Salamanca, al hilo de discusiones como la que se plantea en torno a la legitimidad de la conquista y la colonización de América. Boyante, hasta el punto de inaugurar todo un pensamiento moderno –aun a pesar de sus reminiscencias medievales–, que no obstante acabará siendo desplazado por el racionalismo y la ilustración, no sin la decisiva complicidad de las políticas autoritarias e inquisitoriales desplegadas en el seno del imperio español y reproducidas tras la disolución de éste, con sus obvias correlaciones en el ámbito del pensamiento: es ciertamente innegable el peso de la visión reaccionaria o anti-ilustrada del mundo en la cultura hispánica, no ya en sus versiones explícitas, sino también en multitud de expresiones más discretas o híbridas, implícitas en no pocas aperturas de la filosofía iberoamericana a la Ilustración. La tradición reaccionaria hispánica no se ha plasmado solamente en obras ejemplares como las del “Filósofo rancio”, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo o Ramiro de Maeztu; también se ha filtrado, aun de manera difusa y mixtificada, en planteamientos deficientes de la ilustración del XVIII, la filosofía política de la Emancipación americana, el conservadurismo de la Restauración, el regeneracionismo, el Unamuno del “quijotismo” y hasta en ciertos pliegues del pensamiento orteguiano. Es innegable que el pensamiento de lengua española tiene una estrecha conexión con los bagajes autoritarios de la tradición imperial, los mismos que han lastrado o velado su potencial crítico.

Ahora bien, al mismo tiempo, esta identificación devaluadora entre la filosofía iberoamericana y una impertérrita hostilidad a la Ilustración no deja de conducirnos hacia un reduccionismo craso. La singularidad de dicha la filosofía alude a una manera de pensar más o menos distante de la Ilustración, pero no necesariamente opuesta a ella; y aun cuando lo sea, no siempre responde a una vocación reaccionaria sino que a menudo responde también a una vocación crítica; al compromiso con una “crítica de la crítica” o a un cuestionamiento de la vertiente regresiva y deshumanizante de la cultura racionalista y científico-instrumental inscrita en la Ilustración. Es decir, no toda tradición es reaccionaria, de la misma manera que no toda ilustración es emancipadora. He aquí un nuevo lugar común, solidario con el anterior: aquel que identifica sin más ilustración con emancipación y esta última con civilización europea. Conceptos como los de Ilustración, emancipación, Europa, civilización y universalidad conformarían así una constelación semántica más o menos cerrada y autosuficiente, en la que toda filosofía “periférica” como la iberoamericana estaría llamada a ingresar bajo la promesa de su mayoría de edad. Estaría llamada –o más bien condenada– a enajenarse o adaptarse al lógos dominante –ya sea en clave cristiano-germánica como en el caso de Hegel, ya sea en clave anglo-americana, en el marco de la globalización tecnológica actual– para ser libre o para gozar de un status

“universal”. Así es como Europa –decíamos anteriormente– ha visto siempre a Iberoamérica, pero también –podríamos añadir ahora– cómo esta última se ha visto a menudo a sí misma, bajo la lente alienante y autodevaluadora –no sin multitud de matices y ambigüedades– del eurocentrismo. Desde la obra de dos autores emblemáticos de la generación argentina de 1837 o de los “emancipadores mentales” como Alberdi y Sarmiento hasta los planteamientos “universalistas” del debate sobre *“lo que debe ser la filosofía auténtica en América Latina”* suscitado durante la segunda mitad del XX², pasando por otros tantos pliegues orteguianos, el tópico de la Ilustración autosuficiente ha contribuido también a cercenar la singularidad de la filosofía iberoamericana.

2. Pero, si la filosofía iberoamericana se caracteriza por una singularidad que no se agota en expresiones tradicionalistas y que, por eso mismo, cuestiona la identificación ilustrada entre Europa y la universalidad. ¿Cuál es entonces la substancia de esa singularidad, velada bajo la espesura de los dos tópicos anteriormente señalados? Acaso su significación y su potencial críticos, no sólo frente al pensamiento reaccionario y sus múltiples derivaciones iberoamericanas, sino también frente a la lógica enajenante y regresiva ambiguamente inscrita en el programa emancipador de la Ilustración europea y angloamericana. La filosofía iberoamericana expresaría así su vocación más genuina en el rescate de aquellos elementos de la propia tradición que han permanecido velados bajo una lectura devaluadora de la misma y en los que además late una visión “deconstructiva” de la modernidad dominante: toma distancia de la Ilustración, pero no lo hace asumiendo el punto de vista de la reacción, sino el de una tradición desplazada, marcada a menudo por la experiencia del exilio en el amplio sentido del término, ya sea bajo la forma del destierro político consumado, de la persecución religiosa, la exclusión étnica, el llamado “exilio interior” o la emigración intelectual, sin olvidar sus expresiones narrativas. Se trata por tanto de una conciencia doblemente exiliada. Por una parte, como respuesta al propio bagaje del autoritarismo hispánico, plasmado en ilustraciones insuficientes; secularizaciones restringidas; fundamentaciones precarias de la autonomía moral y epistemológica; una difusión deficiente de las ciencias experimentales; liberalismos y republicanismos frustrados; tradiciones democráticas escasamente desarrolladas; o una violencia colonizadora duramente exteriorizada en el caso de América e interiormente reproducida en innumerables inercias autoritarias. Por otra parte, como respuesta a la lógica de exclusión y enajenación eurocéntricas, de violencia geopolítica y extroversión neo-colonizadora que, larvada en el meollo mismo de la Ilustración, vuelca su mayor siniestralidad en América. Dicho de otra manera, a la luz de esta doble respuesta, la supuesta inconsistencia histórica de la subjetividad en Iberoamérica no sólo obedecería a causas endógenas, sino también exógenas. No sólo sería el resultado de la herencia de autoritarismos locales, sino también de una recepción enajenante de los valores de la ilustración y el progreso. Si éstos contribuyeron en el mundo hispánico a la difusión de las luces, a una cierta secularización del conocimiento o a una cierta autonomía moral y política, no es menos cierto que lo hicieron bajo el cariz de un destino vivido como ajeno.³

Por otra parte, estos dos impedimentos no siempre se realizaron al margen uno del otro. La teórica incompatibilidad entre la tradición reaccionaria y la ilustración enajenante no fue óbice para que se tejieran sombrías complicidades entre ambos. Sobre todo en el caso de

2 Cf. Miró Quesada, Francisco, “Universalismo y latinoamericanismo”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 19 (diciembre 1998), pp.61-77.

3 Sobre la significación del exilio en el mundo hispánico como respuesta a este doble constreñimiento, cf, Subirats, Eduardo, *Memoria y exilio*, Barcelona, Losada, 2003.

América y desde muy tempranamente. Alguna sombría complicidad cabría rastrear, al menos, entre la teología política legitimadora del expansionismo imperialista luso-español y el sentido neo-colonizador de la ciencia moderna a partir de Bacon. Su nuevo órgano de la ciencia, basado en la experiencia inductiva de lo nuevo y desconocido, no dejará de proyectarse en el Nuevo Mundo en términos de dominio productivo y económicamente rentable sobre la naturaleza, así como de exploración geográfica –y en última instancia geopolítica– de la misma. Ciencia y política modernas en Europa significarán entonces, entre otras cosas, secularización de la dominación teocrático-imperial sobre el Nuevo Mundo y transferencia de la misma a la nueva ideología científico-técnica. De ahí la turbia continuidad entre los poderes simbólicos atribuidos al héroe conquistador y los que desde entonces envuelven al nuevo descubridor científico, entre el Orbis Christianus y la nueva universalidad tecnocientífica de los que uno y otro son, respectivamente, fieles depositarios. En definitiva, entre el colonialismo “real” –material y espiritual– consumado bajo el signo de la espada y la cruz, y la nueva colonización científico-económica que, de una manera más “virtual”, empieza a entreabrirse en el nuevo horizonte americano⁴.

La estrecha complicidad entre el universalismo eurocéntrico y la moderna tradición neocolonizadora incipientemente activada por el expansionismo imperialista luso-español recorrerá toda la Ilustración e incluso será reproducida, en no pocas ocasiones, por el liberalismo criollo independiente, trazando en definitiva un sombrío itinerario que se prolonga hasta la actual era global. Racionalizaciones del progreso de inspiración hegeliana, renovadas y amalgamadas con otras posteriores de cuño positivista, serán una idónea y recurrente fuente de legitimación en este sentido. Sin perjuicio, todo ello, de incorporar elementos de la tradición autoritaria hispánica: de alguna manera tendrá que asumirlos el liberalismo criollo para construir sus proyectos de soberanía e identidad nacional, pues son parte insoslayable del legado recibido de la Colonia. Pero también cabría apuntar otros ejemplos más recientes y cercanos. El exilio español del 39 nos remite a otro episodio de connivencia entre reacción e Ilustración si tenemos en cuenta que dicho exilio no sólo fue una consecuencia del integrismo nacional-católico militarizado, largamente macerado en el seno de la tradición hispánica más reaccionaria, sino también de la contradictoria inhibición ante la cuestión española por parte de las democracias occidentales, teóricas depositarias de la Ilustración más noble –no más, por cierto, que la propia democracia nazi–. Teóricamente antagónicas durante siglos, ambas tradiciones acabarían estrechando la mano en el horizonte de la guerra española.

Sea como fuere, la experiencia del exilio, bajo sus múltiples registros y expresiones, constituye el auténtico hilo conductor de la racionalidad crítica en Iberoamérica. Desde los *Diálogos de amor* de León el Hebreo escritos bajo la impronta de la expulsión de 1492 hasta la reforma radical de la memoria hispánica llevada a cabo por Américo Castro durante su exilio en Princeton, el exilio es clave hermenéutica fundamental del pensamiento crítico iberoamericano. Es, por así decirlo, su auténtico “hilo de Ariadna”, cuyo sentido sinuoso y laberíntico hace en cualquier caso difícil su rescate. De ahí tantas ambivalencias y contradicciones: los exilios han constituido con frecuencia el cauce por el que la cultura hispánica ha encontrado mayores posibilidades de enriquecerse y de entrar en contacto con los grandes flujos de la modernidad europea. Al mismo tiempo, han permitido que lo más relevante y singular de dicha cultura haya adquirido en Europa una presencia que, lejos de reducirse a exotismos de diverso cuño, ha cuestionado críticamente esa modernidad vigente. Dicho de otra manera, el exilio, en el mundo hispánico, ha sido una respuesta

4 Sobre este punto, cf. Ibid, pp. 92-97.

constante tanto al infierno de una modernidad ausente como a la presencia de una modernidad infernal. Por una parte, ha encontrado en Europa una salida a las condensaciones autoritarias y acríticas de la propia tradición; por otra, ha reconocido en esa misma Europa la lógica excluyente e instrumental de un criticismo regresivo. Bajo esta doble opresión, ha ido acuñando un pensamiento “moderno” singular, a caballo entre la negatividad y la aportación crítica novedosa, entre la diseminación fragmentada y la articulación de una cierta continuidad de motivos y referencias.

3. La obra filosófica del exilio del 39 constituye un capítulo no sólo reciente, sino también singularmente relevante dentro de esta tradición desplazada. Relevante, no ya por sus dimensiones, sino también por su densidad crítica: como ya adelantáramos de manera somera, dicha obra no sólo respondió a la circunstancia española del 39, sino también al fracaso del proyecto civilizador europeo, consumido bajo el fascismo, la barbarie y la guerra. “La hecatombe de España fue el anuncio de la tragedia universal. Por primera vez desde hace siglos los problemas del mundo –en bien y en mal– se han planteado en España”, diría en este sentido Joaquín Xirau en 1943⁵, en un contexto en el que el fracaso definitivo de la modernidad dominante activa el rescate de una modernidad supuestamente dominada como la iberoamericana y en la que la conciencia exiliada proyecta –con una inevitable tendencia a la idealización en algunos momentos– su propia supervivencia. Bajo una conciencia radical de crisis se tantea así la vigencia de una tradición capaz de aportar luz al presente, de interrumpir su violencia e incluso de contribuir decisivamente a una realización novedosa de la Ilustración que la frustración europea ha dejado pendiente; digna no sólo de incorporarse a la evolución filosófica universal, sino también de alterarla, de cuestionar y desenmascarar su vertiente regresiva. La hipótesis de “otra ilustración”, inspirada en un rescate de referencias e itinerarios velados de la propia tradición, a contrapelo tanto de las continuidades reaccionarias de esta última como del sentido excluyente y eurocentrónico de la ilustración canónica, se va así despejando en obras como las de José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau y María Zambrano.

Aquella reivindicación y caracterización gaosianas de un “pensamiento de lengua española” a las que nos referíamos anteriormente no obedece a un mero interés historicista o a un simple gusto por la erudición. Gaos rescató toda una modernidad filosófica iberoamericana paralelamente a una “filosofía de la filosofía” o una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía misma⁶, y no por casualidad. Dicha reflexión se antojaba imprescindible como respuesta a un escepticismo intelectual creciente, fruto de la frustrante experiencia del exclusivismo entre unas filosofías y otras, todas ellas comprometidas con la formulación de una verdad pretendidamente concluyente acerca del mundo; y como expresión, también, del pesimismo ante la barbarie incubada bajo la racionalidad moderna⁷. El resultado sería un planteamiento “disolutivo” de la filosofía tal y como ha sido canónicamente entendida bajo la modernidad; esto es, como un lógos sistematizador de la realidad y sustentado en certezas de alguna manera metafísicas. En una palabra, en términos logocéntricos⁸. Ahora bien, si el lógos ha perdido la vigencia que tenía,

5 Joaquín Xirau, *Obras completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Edición de Ramón Xirau, Barcelona, Anthropos-Madrid, Fundación caja Madrid, 1999, p. 468.

6 Cf. *Obras completas. VII – Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. Prólogo de Raúl Cardiel Reyes. México, UNAM, 1987.

7 Cf. “¿Son filosóficos nuestros días?” y “La situación de la filosofía en el momento presente”, en *Obras completas. III – Ideas de la filosofía (1938-1950)*, Prólogo de Abelardo Villegas. México, UNAM, 2003, pp.243-268.

8 Este escepticismo gaosiano puede rastrearse en *Obras completas. VII – Filosofía de la filosofía e historia de*

¿qué maneras de pensar habrá que plantear entonces? Gaos apuntó dos respuestas. Por una parte, una radicalización del mismo perspectivismo orteguiano en el que se había formado, entendido como repliegue del filósofo en sus mínimas certezas individuales. Tal es el sentido del personalismo gaosiano, plasmado de manera ejemplar en sus *Confesiones profesionales*⁹. Pero, por otra –aunque en conexión con lo anterior–, una ambiciosa rehabilitación del pensamiento de lengua española, rescatándolo de su olvido bajo el peso de dicho logocentrismo, en los términos que ya hemos señalado. La latencia de la barbarie no residirá tanto, entonces, en la ausencia de filósofos en sentido “estricto”, como en la reducción de la rica experiencia filosófica a moldes preestablecidos. Gaos trasladó así hacia Iberoamérica el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias formulado en *Meditaciones del Quijote*, lo cual supuso un decisivo cambio de acentos: la salvación de la circunstancia española no radicaría tanto en su incorporación –aun con una cierta voz propia– a los grandes flujos de la modernidad europea, y especialmente de la gran cultura germánica por su poderosa dimensión conceptual¹⁰, como en su conjunción con las tradiciones veladas de la modernidad iberoamericana¹¹.

La perspectiva de Eduardo Nicol es bien diferente, e incluso antagónica, de la de Gaos. Nicol diagnosticó una modernidad irrespirable, pero no por ello renunció al lógos como única manera posible de pensar filosóficamente. Por eso su visión del pensamiento hispánico es más pesimista que la de Gaos, desmarcándose para empezar de la impronta orteguiana de este último. Para Nicol, perfiles filosóficos como los de Ortega y Gaos ejemplificaban de hecho las grandes deficiencias de dicho pensamiento: su tendencia hacia el subjetivismo y su consecuente incapacidad para asumir la universalidad, así como para pensar en términos de objetividad –aun evitando reduccionismos tanto metafísicos como instrumentales– y construir en definitiva una comunidad ética responsable: para Nicol, “lógos” es sinónimo de “dia-lógos”; pivota en torno a conceptos medulares como los de expresión, alteridad e intersubjetividad¹². De ahí la insuficiencia, a su juicio, de un planteamiento filosófico en términos meramente “estéticos” y “político-pedagógicos”, como los señalados por Gaos¹³.

la filosofía, Prólogo de Raúl Cardiel Reyes, México, UNAM, 1987. Sobre la crítica del logocentrismo en él implicada, cf. Fernández, Estela, “José Gaos y la crisis de la racionalidad filosófica”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 1993-94, vol.10-11, pp.175-188.

9 *Obras completas XVII – Confesiones profesionales. Aforística*, prólogo y selección de la Aforística inédita por Vera Yamuni Tabushi, México, UNAM, 1982.

10 Cf. Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Edición de José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, especialmente la “Meditación preliminar”.

11 Cf. Gaos, José *Obras completas V. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, Prólogo de Elsa Cecilia Frost, México, UNAM, 1993; VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español, o.c.; VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, Prólogo de Leopoldo Zea, México UNAM, 1996. Sobre dicho cambio de acentos, cf. Alfaro López, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, UNAM, 1992.

12 Cf. por ejemplo su medular *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1957. Una aproximación global al pensamiento de Nicol puede encontrarse en mis artículos breves “Un olvido en la memoria del exilio. El humanismo de Eduardo Nicol en su centenario”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XII (2007), pp.231-238; y “El exilio con Eduardo Nicol”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 36 (2007), pp.303-307. Cf. también el monográfico “Eduardo Nicol (1907-1991). Historicidad y expresión”, que he coordinado en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 28 (2007), y que comprende cuatro trabajos sobre diversos aspectos de su obra.

13 Desarrollo esta crítica nicoliana del planteamiento gaosiano en “Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 28 (2007), pp.105-134.

Ahora bien, esto no significa que Nicol sostuviera un juicio sencillamente peyorativo acerca de la filosofía hispánica. Sostuvo, bien es cierto, la tesis de su precariedad –severamente matizada, en cualquier caso, por obras como las de Vives, Vitoria o Suárez¹⁴, la cual se habría visto además agudizada bajo “la etapa orteguiana”; pero mostró al mismo tiempo la expectativa de un futuro prometedor tras el fin de esta etapa y al hilo de meditaciones sobre el propio ser estrechamente ligadas a la preocupación universalista como las de Antonio Caso y otros pensadores mexicanos¹⁵. En este sentido, para Nicol la filosofía hispánica, estrictamente hablando, sería sobre todo una tarea por hacer y de dimensiones, por lo demás, nada despreciables, pues pasa nada menos –afirma– que por “civilizar a los poderosos”¹⁶; o lo que es igual, por el planteamiento de una alternativa a la hegemonía totalitaria de la razón pragmático-instrumental y tecno-científica en todos los ámbitos de la vida, cuya significación devastadora y deshumanizante Nicol diagnosticaría en dos libros fundamentales como *El porvenir de la filosofía* (México, FCE, 1972) y *La reforma de la filosofía* (México, FCE, 1980).

El diagnóstico crítico de Joaquín Xirau sobre la modernidad es algo más difuso. Sin embargo, adquiere un particular vigor en momentos puntuales de su obra. Tal es el caso, por ejemplo, de su ensayo *Culminación de una crisis* (1945), en el que a propósito de la reforma de la metafísica emprendida por Bergson y Husserl, advierte la atmósfera irrespirable del hombre contemporáneo e identifica el sentido deshumanizante de la propia modernidad a partir de Descartes; hasta tal punto, que la vida moderna “carece de mundo”, escamoteado bajo la reducción cartesiana que luego el idealismo llevará a sus últimas consecuencias. Con su reducción del mundo a un esquema esencial, “Descartes extirpa la carne del mundo”¹⁷, de manera que razón moderna significará, ante todo, desarticulación del organicismo por el que aquél respiraba en la antigüedad y en el que el todo y las partes, espíritu y materia, convivían en torno a un núcleo vital común.

Precisamente con el organicismo identifica Xirau a la tradición del humanismo hispánico, remontándose en este sentido a la obra de un antiguo del siglo XII como Ramón Lull¹⁸. Su “razón exaltada”, integradora de una concepción ordenada de la realidad y un arte para apropiarse activamente de ella –una ciencia y una amancía, intelecto y amor– sería para Xirau el germen de un humanismo amplio y tolerante que recorre toda la modernidad hispánica, desde sus mentores erasmistas con Vives a la cabeza, hasta el mismo legado krauso-institucionista –cuyo organicismo había moldeado, precisamente, la mentalidad filosófica de Xirau–, pasando por la figuración quijotesca, el utopismo misionero de Las Casas y Vasco de Quiroga, o el derecho internacional de Vitoria, entre otros episodios emblemáticos. Incluso la misma revolución bolivariana y proyectos de integración iberoamericana como los del Conde de Aranda beberían a su juicio de esta tradición, mucho

14 Cf. sobre todo “Libertad y comunidad. La filosofía política de Francisco Suárez”, “Propiedad y comunidad. Suárez frente a Locke y Marx” y “La rebelión del individuo”, en Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, o.c., pp.246-292.

15 Cf. sobre todo *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998.

16 Ibid., p.163.

17 Cf. Xirau, Joaquín, *Obras completas. III. Escritos sobre historia de la filosofía. Vol.2. Artículos y ensayos*, Edición de Ramón Xirau, Madrid-Fundación Caja de Madrid-Barcelona-Anthropos, 2000, p. 240.

18 Cf. Xirau, Joaquín, *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1946), *Obras completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Edición de Ramón Xirau, Madrid-Fundación Caja de Madrid-Barcelona-Anthropos, 1999, pp.215-349.

más que de la ilustración europea¹⁹. Dichos proyectos tendrían además para Xirau una vigencia plena en la circunstancia actual: la similitud del mundo hispánico con “la unidad orgánica, expresiva, original, múltiple y contradictoria de una persona”, sobre el trasfondo de la propia tradición mestiza y acrisolada de la “España originaria”, incitarían al planteamiento de un proyecto común, inviable sin un triple requisito: en primer lugar,

La renuncia explícita, leal y decidida a toda idea de *imperio*, superioridad o dominio y la convicción sinceramente sentida de que todos los valores –incluidos naturalmente los indígenas de América- nos pertenecen por igual a todos en la plenitud de su dignidad histórica. Y en lo que respecta a la España estricta, la afirmación resuelta de que lejos de aspirar a dominio alguno a su único anhelo es darse incondicionalmente a todos porque a todos por igual nos pertenece. (...).

En segundo lugar,

La instauración de gobiernos liberales y democráticos en todos los países de la Unión. (...).

Finalmente,

La resuelta adopción de la doctrina federal según la cual la extensión del poder se halla en razón inversa de su intensidad y de que sólo pertenece a los poderes superiores aquellos que es del común interés de todos los círculos subordinados.

Condiciones todas ellas que, si bien son aún irrealizables, instan a “poner las primeras piedras para nuestra tarea de reincorporación intercontinental”²⁰.

María Zambrano, en fin, planteó una crítica radical de la modernidad que se remontaba hasta los mismos balbuceos del lógos, en busca del “alma”, el “mundo” y la “tierra” de Occidente, extraviados, ya desde Platón, bajo un imperativo reduccionista de claridad en virtud del cual la razón se escinde de la vida y la filosofía se erige en un violento preguntar. Para Zambrano, la consecuencia última de esta escisión no ha sido otra que la recaída suicida del sujeto en lo más hermético y opaco de la realidad. De ello ha dado buena cuenta el nihilismo contemporáneo y sus consumaciones totalitarias, diagnosticados en libros medulares como *El hombre y lo divino* (Méjico, FCE, 1955) y *Persona y democracia* (San Juan de Puerto Rico, Departamento de Instrucción Pública, 1958), y en respuesta a lo cual se irá perfilando una “razón poética” llamada a rescatar aquello que se ha quedado sin voz y en la sombra; de condescender con las penumbras de la realidad y de hacer justicia al “sudor primero” del que un día brotó la actividad filosófica²¹. La experiencia del exilio, más allá de su significación biográfica y política, irá abonando en este sentido un pensar naufrago y disidente, desarraigado de la tradición dominante y depositario de sus costes. El denso y polisémico exilio zambraniano tendrá esta poderosa connotación²²; pero sin olvidar

19 Cf. Xirau, Joaquín, “Humanismo español (ensayo de interpretación histórica (1942)”, *Obras completas. II, o.c.*, pp.534-551.

20 Xirau, Joaquín, “Integración política de Iberoamérica (1945)”, en *Obras completas. II, o.c.*, pp. 565-571.

21 Para una introducción en la obra de María de Zambrano, cf. *La razón en la sombra. Antología crítica*, Edición de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 2004.

22 He trazado algunas aproximaciones a la significación zambraniana del exilio en “Las metamorfosis del exilio”, en Sánchez Cuervo, Antolín; Sánchez Andrés, Agustín; Sánchez Díaz, Gerardo (coords.), *María Zambrano. Pensamiento y exilio*, Madrid, Comunidad de Madrid-Morelia, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, 2004, pp.173-190; “Los imperativos del exilio (A propósito del centenario de María Zambrano)”, *Isegoria. Revista de filosofía moral y política*, 31 (2004), pp.247-254; “Maria Zambrano und der Weg zur

otras que afectan directamente a una comprensión y una rehabilitación profundas de lo que Zambrano denominara, ya en su libro de 1939 *Pensamiento y poesía en la vida española* (México, La Casa de España, 1939), “realismo” y “materialismo” españoles. Una estrecha complicidad entre la razón poética –explicitada por primera vez en 1937, a propósito de Machado²³– con una velada tradición española recorre en este sentido la obra de Zambrano, a contrapelo siempre de la barbarie contemporánea desencadenada en el meollo mismo de la Ilustración. Verdadero “tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo”²⁴ –escribía Zambrano en aquel libro de 1939, precedente de *España, sueño y verdad* (Barcelona, Edhsa, 1965)– el pensamiento español se reconocería en la mediación entre filosofía y poesía. Libre y disperso, desposeído de toda violencia metódica, sería, en este sentido, “conocimiento poético”²⁵, vitalidad irreductible en todos y cada uno de sus elementos. De ahí su realismo ametódico, admirativo y esquivo de la condición teórica, en la que difícilmente podría reconocerse, encontrando mayores cauces de expresión en la novela, el ensayo, la mística, la pintura, e incluso el saber popular; es decir, en géneros mayormente ligados al acontecer espontáneo e inmediato de la vida. En cierta tradición española tanteaba así Zambrano una de las primeras respuestas a la crisis de Occidente. “De la melancolía española, de su resignación y su esperanza” –afirmaba en este sentido– “saldrá quizás la nueva cultura”²⁶.

4. La densa y plural reflexión condensada en el exilio del 39, y que apenas nos hemos limitado a sugerir con estas alusiones, constituiría en definitiva una referencia de máxima actualidad para plantear algunas cuestiones relevantes, relativas a la vocación crítica de la filosofía iberoamericana. Gaos reconoció en ella una manera de pensar legítima aun cuando no obedece a las leyes del lógos, y en polémica con los reduccionismos inscritos en ellas. Zambrano fue más lejos y apeló a la vocación racio-poética de dicha filosofía. Nicol, en cambio, advirtió los riesgos de estas maneras de pensar y recordó la condición intersubjetiva de la filosofía y el servicio que debe rendir a la comunidad, más allá de toda inspiración literaria. Xirau, en fin, aportó una visión conciliadora e integradora, llamada además a traducirse políticamente. Entre todos, rehabilitaron de la hipótesis de “otra ilustración”, pensada desde Iberoamérica y bajo el acicate de la condición exiliada. Señalemos sucintamente, para terminar, algunas de esas cuestiones:

En primer lugar, un rescate de aquellos episodios, momentos e itinerarios velados de la propia tradición, atendiendo a la vocación crítica y la significación heterodoxa de los mismos, más allá de la erudición historiográfica. Obviamente, esta última nunca sobra, pero siempre y cuando no ahogue o inhiba dicha vocación crítica; lo cual exige, por cierto, una reflexión metodológica simultánea sobre las tensiones entre la historiografía y la memoria, en tanto que maneras diferentes –no necesariamente antagónicas– de pensar el pasado; especialmente cuando se trata de un pasado atravesado por la experiencia del exilio. Un brillante ejemplo de recepción historiográfica de este pasado exiliado sería el reciente libro del prestigioso académico inglés Henry Kamen, *Los desheredados. España y la huella del*

poetischen Vernunft

23 Cf. “La guerra de Antonio Machado” (publicada por primera vez en *Hora de España*, XII, 1937, pp.68-74), *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Presentación de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Trotta, 1998, p.177.

24 María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Edición de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p.115.

25 Ibid., p.155.

26 Ibid., p.161.

exilio (Madrid, Aguilar, 2007). A lo largo de sus páginas, se reconstruye la tradición exiliada española con un sesgo escasamente crítico en mi opinión, equiparando aquellos exilios resultantes de políticas integristas o de limpieza de sangre, con aquellos otros producidos por intrigas cortesanas o polémicas eclesiásticas; otorgando un protagonismo discutible a la obra de Ramiro de Maeztu a propósito de su asesinato en 1936 y escatimando la de autores tan emblemáticos como la propia Zambrano, de la que apenas se apuntan algunas trivialidades. La erudición historiográfica –más allá de este ejemplo– resulta en este sentido insuficiente y tanto puede contribuir a una lectura conservadora y continuista de la tradición como a una lectura crítica y anamnética de la misma. Referencia de esto último a tener en cuenta sería, por contra, el ya citado libro de Eduardo Subirats *Memoria y exilio*, en el que se apuntan abundantes y valiosas pistas para un rescate crítico de la tradición exiliada hispánica. En cualquier caso, tanto la reivindicación gaosiana de un “pensamiento de lengua española” como de la que Xirau y Nicol esbozaron acerca del humanismo hispánico o la que Zambrano planteó a propósito del “realismo” y el “materialismo” españoles –por citar sólo las más relevantes–, despejaron perspectivas novedosas sobre el propio pasado, algunas de ellas muy fecundas hasta la fecha –tal es el caso de la proyección mexicana de Gaos– y en su conjunto quizá no lo suficientemente exploradas aún.

En segundo lugar, una reflexión sobre la pluralidad hermenéutica del exilio, con vistas a precisar y acotar la significación de este concepto cuando hablamos de una tradición “exiliada”. No es lo mismo el exilio como diáspora o forma de vida, característica por ejemplo de las tradiciones judías, la hispánica entre ellas, que un exilio forzado por circunstancias políticas, étnicas o religiosas –aun cuando algunas veces una y otra acepción se confundan, como en el caso de la expulsión de 1492–. Tampoco es lo mismo un exilio vivido de una manera reflexiva como el de Blanco White o la propia Zambrano, que un exilio inhibido o escasamente advertido por quien lo padece –aun cuando su obra recoja una cierta visión desplazada del mundo– como sucede en el caso de Gaos. Y mención aparte merecen las expresiones narrativas, metafóricas y simbólicas de la conciencia exiliada que se van despejando desde *Guzmán de Alfarache* y otras ficciones de la picaresca del XVI hasta la simbología zambraniana de *Los bienaventurados*. Qué entendemos por “exilio” sería en definitiva otra tarea a desarrollar a la hora de rescatar nuestra tradición más crítica, con el fin no sólo de desentrañar su amplia y a veces escurridiza pluralidad semántica, sino también de acotar esta última, evitando así posibles abusos o excesos hermenéuticos²⁷.

En tercer lugar, una reflexión sobre la vocación “intercultural” de la filosofía iberoamericana²⁸. Xirau planteó una lectura del humanismo hispánico en unos términos organicistas que, supuestamente latentes en el “crisol de culturas” de la España medieval, vertebrarían una singular y común manera de pensar en Iberoamérica. Obviamente, no puede olvidarse a este respecto la reforma de la memoria emprendida por un historiador del mismo exilio como Américo Castro, quien en libros fundamentales como *España en su historia* (Buenos Aires, 1948) o *La realidad histórica de España* (México, 1954) planteó una genealogía de la identidad hispánica a partir del mestizaje cultural y la tolerancia religiosa entre cristianos, moros y judíos, en tanto que germen de una modernidad singular,

27 Una aproximación a esta cuestión puede encontrarse en Abellán, José Luis, *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

28 Un planteamiento de esta cuestión puede encontrarse en Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Concordia, 2003.

frustrada bajo el integrismo étnico-político-religioso de los Reyes Católicos. Un planteamiento que, tan disonante respecto de la ideología europeísta imperante en la España de las últimas décadas, así como de la tradición racionalista y cristiano-occidental dominante en Europa, aun en sus versiones más secularizadas; y sobre el trasfondo, todo ello, de un imaginario peyorativo sobre lo judío y lo islámico, bien remozado a la sombra de tesis neoconservadoras como la del “choque de civilizaciones”, aún no ha sido revisado, quizás, con el detenimiento que merece, pese a la reciente reedición de la obra castriana fundamental en la editorial Trotta y a la fecunda recepción que aquella encontró en Princeton. Al hilo de estas y otras interpretaciones exiliadas, cabría plantear la significación actual de propuestas “interculturalistas” expresadas en no pocos episodios y autores de la filosofía iberoamericana, desde el Inca Garcilaso hasta Luis Villoro, pasando por el propio Martí. Sin olvidar algunas referencias negativas, ya sea a manera de “contra-ejemplos” como la retórica artificiosa del mestizaje dibujada por Vasconcelos en *La raza cósmica*, ya sea asumiendo las dificultades y posibles frustraciones a que se expone toda construcción de un sujeto intercultural en Iberoamérica, tal y como reconociera en su día el propio Bolívar en su *Carta de Jamaica*.

En cuarto lugar, una reflexión sobre la alteridad de América y sobre la diversidad de experiencias que alberga el español como lengua de pensamiento. Aun cuando el pensamiento exiliado del 39 incidió sobre todo en una identidad común a Iberoamérica, despejó algunas claves para encauzar dicha reflexión. Del rescate gaosiano de la filosofía iberoamericana surgieron, a través de autores como Leopoldo Zea, algunas tendencias de la filosofía latinoamericana de la liberación²⁹, cuyos planteamientos podrían adquirir una renovada –si es que no transformada– actualidad, a la luz de conceptos como el de “responsabilidad histórica”³⁰ o de disciplinas innovadoras como los estudios poscoloniales³¹. El exilio del 39 en América supuso de alguna manera aquello que Saramago denominó, a propósito de su novela *La balsa de piedra*, una navegación hacia el sur en la que

un nuevo descubrimiento, un encuentro digno de ese nombre, un diálogo nuevo con los pueblos iberoamericanos e iberoafricanos, permitiesen descubrir en nosotros capacidades y energías de signo contrario a aquellas que hicieron de nuestro pasado de colonizadores un terrible cargo de conciencia³².

Una navegación que, no obstante, el exilio en cuestión quizás no llegara a consumar, dadas las ambigüedades con las que este último “redescubrió” América, rescatando sus posibilidades filosóficas del eurocentrismo dominante en Occidente, sin dejar al mismo tiempo de atenuarlas bajo una visión un tanto “hispanocéntrica” de Iberoamérica³³. Como

29 Cf. Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006, pp.263-273; Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*, México, UAEM-UNAM, 2004, pp.163-214.

30 A este respecto y a propósito, sobre todo, de la actualidad de Las Casas, cf. por ejemplo Mate, Reyes (ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Barcelona, Anthropos, 2007.

31 Cf. por ejemplo el libro colectivo *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008.

32 Saramago, José, “Descubrámonos los unos a los otros”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 19 (diciembre 1998), p.51.

33 El tópico del exilio del 39 como un “segundo descubrimiento” de América, explícito en Gaos, entre otros intelectuales de dicho exilio, expresa con cierta elocuencia esta ambigüedad: plantea una visión de América sin duda alternativa a la de la conquista y la dominación, pero no llega a despenderse de la mirada objetivadora y reductora propia del descubridor. Sobre esta cuestión, cf. mi artículo breve “José Gaos y el segundo

apunta Saramago, “El tiempo de los descubrimientos aún no ha terminado” y es preciso continuar “descubriendo a los otros” y “descubriendonos a nosotros mismos”³⁴. De ahí que despertar una posible vocación hermenéutica del español –y el portugués– como lenguas capaces de traducir la experiencia indígena de la construcción europea de América, a contrapelo de sus silenciamientos y olvidos, sea otra de las tareas pendientes de la filosofía iberoamericana. El debate sobre si el pensamiento indígena es filosófico o no sigue vigente, sobre todo en el horizonte de los actuales planteamientos interculturalistas actuales; pero, más allá de este debate, aun en el caso de que dicho pensamiento no fuera filosófico, ello no significa que la filosofía no pueda ni deba recoger las frustraciones que lleva consigo, menos aún cuando el sujeto moderno occidental se ha construido, en cierto sentido, a costa de su anegación. Pensar la alteridad de América en términos críticos pasaría así por la traducción de aquello que Reyes Mate ha denominado “la lengua del esclavo”, aquella que alberga experiencias de sufrimiento causadas por el lógos dominante, y con ellas un conocimiento inédito de la realidad y un potencial crítico basado en la capacidad de recordar un pasado excluido y ausente³⁵. Desahogar dicha vocación hermenéutica –“vocación de sur”, decía Saramago en el citado artículo³⁶– implica entonces recordar esas experiencias y hacerlas presentes. Se trata por tanto de una traducción inseparable de la memoria crítica o de la asunción de un interculturalismo que no cancele las injusticias del pasado y que discrimine responsabilidades históricas; que, más bien al contrario, exprese toda aquella injusticia sobre la que se erigió la “invención de América” –según la célebre expresión de O’Gorman³⁷– y tienda, de paso, algunos puentes entre dos discursos tradicionalmente tan incomunicados como el hispanista y el indigenista.

En quinto lugar, una reflexión sobre la condición literaria que a menudo ha caracterizado a la filosofía iberoamericana. El desencuentro entre Gaos y Nicol a propósito del ensayo como recurso expresivo arraigado en esta última tocó en este sentido algunas cuestiones relevantes, que quizás quedaron pendientes de desarrollar. Nicol señaló –no sin razones– las debilidades del ensayo en tanto que recurso expresivo susceptible de derivar hacia el esteticismo contemplativo y el personalismo autocoplaciente, tan alejados de los imperativos comunitarios propios de toda tarea filosófica que se precie como tal. Pero su crítica, aun cuando se dirigiera hacia el “ensayismo” y no hacia el ensayo como tal, que de hecho él mismo cultivó³⁸, no deja de resultar un tanto reduccionista. Nicol acepta el ensayo siempre y cuando no adopte esas derivaciones ensimismadas –que tanto identificaba con la escritura de Unamuno y Ortega, entre otros³⁹;– pero dicha aceptación es sólo relativa si tenemos en cuenta que para Nicol el ensayo no deja de ser un género “secundario”, inepto para la articulación de una filosofía “rigurosa”, a tono con las exigencias del lógos⁴⁰. Frente a este reconocimiento más bien nimio del ensayo reivindicó Gaos las posibilidades

descubrimiento”, *Metapolítica*, 41 (2005), pp.24-30.

34 Saramago, José, *o.c.*

35 Mate, Reyes, “La lengua del esclavo”, *Revista de Occidente*, 233 (octubre 2000), pp.99-104.

36 Saramago, José, *o.c.* A propósito de esta “vocación de sur”, cf. también el concepto de “surrear”, entendido como un replanteamiento de la tarea filosófica desde la significación excéntrica –que no periférica, marginal o regional- de América, apuntado por Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, UNAM-Porrúa, 2000.

37 O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1984.

38 Cf. la reciente compilación de Arturo Aguirre *Las ideas y los días*, México, Afinita, 2007.

39 Cf. “Conciencia de España” (1947), en *La vocación humana*, *o.c.*, pp.227-245; *El problema de la filosofía hispánica*, *o.c.*, pp.120-144.

40 Cf. Nicol, Eduardo, “Ensayo sobre el ensayo”, *El problema de la filosofía hispánica*, *o.c.*, pp.211-278.

filosóficas del ensayo e incluso su arraigo singular en Iberoamérica. Su crítica del logocentrismo hacía posible e incluso obligado un desahogo de las mismas. Ahora bien, debido, quizás, a la liviandad de su crítica –inspirada en el historicismo de Dilthey más que en hermenéuticas de la sospecha consumadas como las de Marx o Nietzsche, aun cuando algunas huellas de este último cabría rastrear en su pensamiento–, no llegó Gaos a desentrañar el “humus” del ensayo en tanto que recurso expresivo no ya digno, sino también privilegiado de la escritura filosófica: la conciencia exiliada, precisamente, la cual difícilmente podrá expresarse con idoneidad mediante sistematizaciones reconciliadoras o tramas conceptuales más o menos cerradas y uniformadoras. Desde la disidencia, ningún concepto puede cerrarse. De ahí, más que de una disposición de talante o de carácter –cabría enmendar a Gaos– la preferencia del intelectual iberoamericano por el ensayo o por la reflexión literaria, géneros bajo los que toda realidad queda siempre abierta, en suspenso, en cuestión. Si la construcción sistemática es el mecanismo epistemológico de la dominación, el ensayo lo es, de alguna manera, de la inconformidad, de la necesidad de expresar lo no dicho, de la palabra marginal.

En definitiva, Nicol señaló la tendencia acrítica del ensayo hispánico cuando obedece a motivos personalistas, pero su logocentrismo le impidió reconocer su plenitud filosófica aun cuando responde a la llamada de la crítica. Gaos, por su parte, recogió esta llamada, pero no llegó a desarrollarla en toda su profundidad, más allá de los rasgos caracteriológicos que atribuyó al pensamiento de lengua española. Entre uno y otro, ya sea mediante la negación o la afirmación, suscitaron la pregunta por el ensayo como un recurso expresivo distinguido de la filosofía iberoamericana, no tanto por la supuesta vocación estética y político-pedagógica de esta última, o por la tendencia personalista de algunos de sus cultivadores más emblemáticos, como por su potencial crítico. Hablar de si mismo puede derivar hacia el ensimismamiento irresponsable, pero también puede desahogar una denuncia testimonial de profundo calado. Buen ejemplo de ello, sin abandonar el mismo exilio del 39, fueron los artículos de Eugenio Ímaz en *España peregrina* en 1940, apenas iniciado su exilio en México y con la guerra aún en el cuerpo, en los que denunciaba la voracidad del fascismo y la escandalosa complicidad que éste había encontrado en las democracias occidentales a propósito de la cuestión española⁴¹. Hablar, asimismo, acerca del mundo, a la manera de un “espectador de la cultura universal” –decía Gaos siguiendo en este punto a su maestro Ortega⁴²– puede derivar hacia reflexiones más o menos triviales o acomodadas a los moldes del ocio burgués, pero también puede significar apertura a una crítica de la racionalidad dominante. De esto último dio sobrada cuenta María Zambrano, cuya razón poética sólo pudo expresarse a través, no ya del ensayo, sino de toda una imaginación de recursos expresivos como la confesión⁴³ o el “delirio”⁴⁴, y sin olvidar las referencias de la mística, la poesía y la narrativa⁴⁵. Una revisión de la condición literaria del pensamiento crítico iberoamericana sería en este sentido otra de las tareas aún pendiente de desarrollar.

41 Cf. Ímaz, Eugenio, *En busca de nuestro tiempo*, Prólogo de Iñaki Adúriz, San Sebastián, Comunidad Autónoma del País Vasco, 1992. Sobre esta cuestión, cf. mi artículo “Eugenio Ímaz y la guerra contra la guerra”, *Arbor, Ciencia, pensamiento y cultura*, 2009 (en prensa).

42 *Obras completas. VI*, o.c., p.79.

43 Cf. *La confesión, género literario y método*, Madrid, Siruela, 1995.

44 Cf. la segunda parte de *Delirio y destino*, Ed. completa y revisada por Rogelio Blanco Martínez y Jesús Moreno Sanz, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998.

45 Cf. *La razón en la sombra*, o.c., capítulo IV “Saberes y géneros literarios”, pp.299-392.

La barbarie o las grietas de lo porvenir*

Arturo AGUIRRE MORENO

Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 24/09/2008
Aprobado: 15/12/2008

Resumen

Por sus alteraciones y sus datos manifiestos es un hecho: estamos en el “tiempo de barbarie”; una barbarie que no se restringe al fenómeno de la ferocidad y la violencia extrema, sino que repercute en la interioridad y el ahínco constante desorientación de la racionalidad en los individuos y las comunidades contemporáneos. Esto obliga a pensar, no sólo desde una filosofía de la cultura, antes bien, partir desde una “filosofía de la barbarie” que la teoría actual ha desarrollado en sus más insignes representantes, trastocando sus propias categorías y repensando el porvenir del hombre en sus dinámicas simbólicas. Hacer frente con la entereza de una razón que no decline ante las adversidades, parece ser la tarea más fundamental de nuestros días. Aquí ensayamos ese camino.

Palabras clave: Barbarie contemporánea, cultura, educación, sentido, vitalidad, mundo.

* Conferencia para el Seminario-Taller *Cultura, Pensamiento y Barbarie* organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra que tuvo lugar el 25 de Marzo de 2008 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.

Abstract

By its manifest alterations and their data it's a fact: we are in the “time of barbarism”; a barbarism that does not restrict to the phenomenon of the ferocity and the extreme violence, but that repels in the inwardness and the constant disorientation of the rationality in the contemporary individuals and communities. This forces to think, not only from a philosophy of the culture, rather, to start off from a “philosophy of the barbarism” that the present theory has developed in its most important representative ones, changing its own categories and rethink the dynamic future of the man in its symbolic ones. To do in front it with the strength of a reason that does not decline before the adversities, seems to be the most fundamental task of our days. Here we tried that way.

Keywords: Contemporary barbarism, culture, education, sense, vitality, world.

1. Es sabido que la tarea de la filosofía de la cultura, como un cuestionamiento singularmente teórico, en torno el asombroso fenómeno humano-cualitativo que es en sí misma la transformación simbólica de la existencia, tiene en su historia un linaje que la vincula con las tareas de pensamiento y pensadores más importantes que ha visto Occidente. Podemos constatar esto desde el descubrimiento sistemático de la racionalización cultural-educativa que emerge con el heterogéneo movimiento de *paideia* en la sofística; con la crítica ética-política que emprende Sócrates y Platón, en la reforma de aquella *paideia*; siguiendo con la temporalización de la metamorfosis en la idea de *éthos* de Aristóteles; pasando por cinco siglos de esfuerzos cosmopolitas y de moralización interna de la escuela estoica; siguiendo con la humanización y universalidad del cristianismo primitivo y la patrística latina de San Agustín. En fin, con la institucionalización de la escolástica de los siglos XI al XIV; con el carácter de infinita capacidad operativa de transformación en el renacimiento y con los esfuerzos de la educación ciudadana de la modernidad —en la interiorización subjetiva de los principios y las normas racionales que se manifiestan en el aliento ilustrado de la modernidad—; y, finalmente, con la puesta en crisis de esa subjetividad por los materialismos, historicismo, vitalismos y los existencialismos de los siglos XIX y XX.

Con estos referentes, pareciera que la filosofía de la cultura tiene reservado un cierto dominio de meditación entre las prioridades del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, contrariamente, la teorización en torno a la cultura y sus procesos formativos ha ido replegándose en nuestras academias iberoamericanas como inercia del movimiento, primero germánico, de la pedagogía de Herbart (distante de la Kant en sus finalidades y los desarrollos) y, luego, con el empuje de los países anglofonos, adquirido en el siglo XX, sustentado en las iniciativas de las ciencias de la educación, el procedimentalismo y el trabajo de teoría práctica-educativa (que supondría y orillaría a la filosofía de la cultural a ser parte de los estudios sobre alteraciones del comportamiento y análisis de formas de vinculación humanas supeditadas a las costumbres, al lenguaje y a sus producciones materiales).

No obstante, el carácter amplio, integral y el despliegue en el horizonte histórico-cultural como sustento de una antropología cultural-educativa, con elementos de orden de teoría política, social, ontológica, ética y estética, hacen de la filosofía un factor ineludible en el dominio de aquello que podemos denominar “filosofía práctica”. Esto es lo que un reducido sector de pensadores en Iberoamérica ha mantenido como tarea necesaria para aclarar nuestro tiempo.

Bajo el panorama de nuestra actualidad, en estas líneas *cultura* y *barbarie* serán nuestros aspectos operativos de reflexión; pero, habrá que enfatizar que el problema cultural parece no reducirse a un uso de metodologías de índole pedagógica, teoría política ni de ciencia educativa. El trastorno de nuestro mundo afecta a aquellos elementos que entran en juego al interior de la educación, es decir, los elementos formativos con los cuales se configura la existencia (individual y compartida). Esto es, la educación y la cultura parecen no tener esa consistencia material de la “solidez”, ni siquiera de la “fluidez”, que con Bauman hemos aprendido en los últimos años. Si nos apresuramos, parece que la cultura en sus procesos formativos de la interacción humana, ahí en donde sólo acontece, tiene esa inconsistencia propia de lo *gaseoso*: se expande, incursionando en las estructuras de índole institucional (sociales, políticas, religiosas, económicas, etcétera). Vista en sí misma, los procesos simbólicos, propios de la cultura, no son ni un elemento social, ni una estructura política, antes bien, es la actividad cualitativa de una colectividad y de los individuos que ponderan racionalmente los elementos valiosos, históricamente realizados y los posibles actualmente, para las formas de vida que consideran idóneas. Esa ponderación y ese valor es lo que hace que no reduzcamos la educación (o quizás por ello mismo a veces se vea reducida) a la instrucción, habituación, adiestramiento, adoctrinamiento, civilidad y procesos afines.

Consideremos, de tal manera, que la reflexión filosófica sobre la cultura y la educación debe atender, por ello mismo, a los elementos formativos que se organizan y ponen en juego para la transformación y conformación vital deseable, señalada y fomentada. Según parece, son estos elementos y la vida misma la que está en suspenso, y la educación como parte de esa desorganización en las finalidades la cultura. Un pensamiento que se deslinde de estos acontecimientos y pretenda meditar de manera *a priori* sobre la educación, es ajeno a las propias tareas que tiene por delante. Empezamos a advertir que el problema de nuestro tiempo no es sólo la relación cultura y educación, sino la de éstas con la barbarie. Veamos.

2. El desarrollo sobre la reflexión en torno a la barbarie hunde sus raíces en el estudio de una filosofía de la cultura contemporánea. Centrada desde una mirada filosófica, el tema es planteado en la antropología cultural (*sic.*) que surge y se desarrolla con W. Dilthey, Max Scheler, Otto Bollnow y Ernst Cassirer. El problema es el fenómeno histórico de un ente que tiene la posibilidad, no sólo de generar productos históricos, sino que su ser mismo es una producción histórica. Es decir, que la conformación cultural parece consistir no únicamente en la facticidad de sus creaciones sólidamente consideradas —como el arte, la ciencia, los monumentos o la religión—, sino que estas creaciones son simultáneas a la conformación de un ser que se presenta como antropoplástico: como un ser en metamorfosis constante que puede incrementar el sentido de la existencia con “formas simbólicas” (el término es de Cassirer), que dan forma a la individualidad y a la comunidad en situaciones vitales determinadas.

El orden de estas formas simbólicas, desde la política, la religión, el estado, la ciencia, el arte, estarían constituidos y jerarquizados según las prioridades existenciales de una comunidad en un momento dado, lo que daría lugar para hablar de “géneros de vida” o una “organización cultural” plena de sentido, que dotarían de dirección y orientación vitales a los miembros de la comunidad para verse y comprenderse en la urdimbre de una subjetividad en la memoria o pasado, en su presente o su iniciativa y, por último, en su futuro o proyección al porvenir.

No está por demás afirmar que el motor de una investigación sobre la antropología de la cultura, así considerada, se fundamenta en el punto de inflexión, ahora llegado al paroxismo, que caracteriza a nuestro tiempo desde hace más de cinco décadas. En este sentido, el seguimiento sobre el ser humano de nuestros días, o sea para aquello que somos cada uno de nosotros, se mostraría muy cercano a las categorías o a los anhelos que desde Rousseau, Kant, Fichte, Marx, Dilthey, Husserl, Ortega y Gasset, y tanto otros, aspiraban y seguían en sus planteamientos. En éstos se trataba de cuestionar las maneras que la modernidad encontraba para el desarrollo pleno de los individuos, las comunidades y la humanidad en su conjunto. Los filósofos modernos verían que las instituciones fallan; otros que el hombre se estaba convirtiendo en un ser acomodaticio entre asfalto, plástico, hormigón y entretenimientos (en aquello que se llamaría en Ortega y Gasset “la masa”); otros más cuestionarían al Estado, como el vértice de sentido vital de la comunidad. No obstante, ninguno de estos pensadores dejará de mostrar su entusiasmo por la reforma de la vida, por un resurgimiento de las capacidades creadoras de la humanidad, por su añoranza en un concierto de naciones y una paz perpetua que se gestaría y esparciría desde Europa hacia todos los confines del mundo.

Visto así, esto sería lo normal de una antropología cultural: el ser humano capaz de renovación ante un momento de crisis, como cualquier otro que la humanidad hubo experimentado, ora en el periodo helenístico, ora entre en el renacimiento, ora en el romanticismo (siguiendo la teoría de las inflexiones históricas de Isaiah Berlin).

Una investigación desde estos parámetros en última término consistiría —para el oficioso aprendiz de las estructuras culturales— en conocer los sistemas, atender a las categorías y empeñar todas sus expectativas en que las sociedades y los individuos funcionen bajo antedichos parámetros. Se trataría, en fin, de imaginar al humanismo y a la cultura como procesos lineales, progresivos, como conquistas históricas “inexpropiables”.

No obstante, quizá vaya siendo momento de la detención y considerar los siguientes puntos que afronta la antropología cultural:

1. El asombro de nuestros días parece que no puede provenir, al menos no ahora o al menos no únicamente, de un ser capaz de incremento en sus formas y conformaciones existenciales históricas en la cultura, sino que el asombro encuentra ahora su fuente, en la capacidad de mengua, de detrimento —en contraste con aquellos supuestos incrementos históricos planificados.

2. El problema no se centra en un factor aleatorio o anómalo de individuos reticentes a las formaciones culturales, o a transformarse por los elementos heredados de la tradición, o la poca posibilidad de acceder a ellos; sino que, ahora, el problema sería una instauración en las situaciones vitales donde los individuos y las comunidades no logran generar ni incorporar la cultura (valores intrínsecamente deseados por sí) a la cotidianidad de su vida. Las mediaciones simbólicas fragmentadas —cuando no en ruinas— como son la educación, el derecho o la formación política, entre elementos históricos y la comunidad, así como los individuos, muestran un abismo sobre el que parece imposible tender puentes.

3. Las formas culturales, como géneros estables de vida, han sido quebrantados por fenómenos como la migración causada por la miseria de ciertas colectividades, por los medios de comunicación masivos, por la desregulación estatal de las nuevas tecnologías (por la revolución tecnológica que se aceleró en los años 90), en donde se da lugar para el flujo de información de manera anárquica y sin capacidad de recepción crítica por parte de los individuos, ni una selección de lo idóneo por parte de la comunidad.

4. Ni el arte, ni la ciencia, ni la ordenación moral, ni la política (como formas de vida), tienen ahora un canon como el que se pretendía en el punto álgido de la modernidad. Canon, éste, como el que imperó (suponemos) en el medioevo desde la teocracia, ni como el que se desarrolló en las formas orgánicas de la *polis* helénica y la *civitas* romana. Se trata ahora del pluralismo moderno que disloca las identidades, que satura las posibilidades de existencia, posibilidades marcadas como mercancías modales de comportamiento, desde los medios masivos de comunicación.

5. Ante esto cabe afirmar que el proceso de subjetivación moderna, visto en sus tres dimensiones (político-social, jurídica y metafísica) no logró consolidar en la realidad a esa idea de ciudadano, pleno en sus potencialidades morales, artísticas y técnicas (ideal humano en la modernidad), pero sí logró el encierro subjetivo de un individualismo cada vez más exacerbado, y a la vez más fragmentado en su interioridad. Una subjetividad que a medida que ganaba en interioridad y en la comprensión de sus facultades, perdía el mundo en el que esa ellas mismas encuentran sentido como acción, como orden vital. Sin embargo, cabe afirmar que ese proceso de subjetivación tiene los aspectos insoslayables de una conquista cultural de la Declaración universal derechos humanos como regulador de conductas que impregna todos los dominios de la interrelación humana; igualmente, aquel proceso de subjetivación dará lugar a los derechos y deberes políticos, los derechos y deberes sociales, así como laborales, y la conformación del estado democrático moderno —más que como una realidad, como un ideal ordenador de las acciones.

6. Resulta evidente que la novedad no está en las ideas que de los “fenómenos culturales” pudieran extraerse, así como tampoco en los revisionismos históricos de las teorías antropológico-culturales. Las categorías teóricas, las tonalidades y los énfasis que se han ofrecido, desde hace un siglo a la fecha, próximas a la delimitación de la problemática cultural, son una reordenación teórica que aspira a ser más acorde a esta acentuada y nueva experiencia de la adversidad de la existencia humana, la misma que va dejando atrás nuestros marcos de interpretación que hasta hace un tiempo fueron fomentados. Sin embargo, la constatación de esta *novedad histórica de la experiencia* no ha de acotarse al inventario de eventos irrecusables de la situación contemporánea. Ahora es manifiesto que es necesaria la comprensión fundamental y sistemática de los datos referidos a la función existencial y formativa del ser del hombre, y no ya la mera descripción y prescripción de un conjunto de normas culturales o una acotación teórica de datos.

7. En estos momentos quedan claros varios fenómenos: el pluralismo moderno, la caída de la categoría histórica de “progreso”, la modernización y desorganización de los modos de vida, el terrorismo de conciencia ante el calentamiento global y posible pérdida del planeta como hábitat de la humanidad, la generación de tecnología sin fines vitales, la emergencia exponencial de grupos subculturales, las patologías colectivas, la desolación, y el resquebrajamiento de las individualidades en sus relaciones. Estos, por nombrar algunos, son datos que nos señalan que tal vez poco pueda otorgarnos la conceptualización de cultura al modo de una *paidea* griega, una *humanitas* ciceroniana, o una “civilización” del

siglo de las luces francés, sin la pertinente contextualización y las cautelas que requiere nuestro tiempo. El concepto o categoría, temática u operativa, de “cultura” no dice mucho cuando se habla de “cultura de la escuela”, “cultura científica”, “cultura literaria”, “cultura de las tribus urbanas”, o de la “cultura de barrios selectos”. A lo largo del siglo XX, el desarrollo de la producción económica, por un lado, y el culturalismo sociológico por otro, es decir, desde las tesis de la antropología cultural del texto de *La cultura primitiva* de Edward Taylor, en 1871, hasta los trabajos de Ruth Benedict, Franz Boas, Linton y Margaret Mead, familiarizaron al lenguaje y a la comunidad académica, en la idea de que una cultura en una sociedad dada produce tanto las creencias religiosas como los conocimientos científicos, el arte como el derecho, la moral como la técnica, y da forma así a ciertos patrones de comportamientos de los individuos en su medio social. Esto, llevado a los discursos políticos, a los medios de comunicación y a los foros internacionales, ha dado pie para que se sostenga que el campo cultural recubre la totalidad del campo social; lo que equivale a decir que la cultura se confunde con el modo de existencia de la sociedad, o también, que la cultura es el espejo que la representación social se da a sí misma. Se entiende así que una filosofía de la cultura parece no tener límites de reflexión, parece, en suma, que todo es cultura. Se trataría, para el investigador, únicamente de acotar el campo específico de la realidad que pretende estudiar. Desde los críos que viven en las chabolas, los indígenas e inmigrantes comprendidos en los “mapas culturales”, la oposición entre comunidades simples y complejas, y entre éstas con las complejas avanzadas (otra llamadas primitivas y civilizadas) o los estudios sobre arte contemporáneo, meditaciones sobre creaciones cinematográficas; y en fin, las más de las veces se trataría de hacer nimiedades con cara seria para llamarlos “estudios culturales”.

3. Ante este panorama cabe preguntarnos si las delimitaciones teóricas no se pueden dar de manera positiva en torno a lo que es la cultura (por la equivocidad y poca precisión que recubre a los estudios), qué pasaría si ateniéndonos a los datos de nuestra experiencia preguntásemos por el fenómeno que históricamente se reconoce como anverso y hasta adverso de la cultura. Es decir, si en lugar de esa antropología cultural, que da por supuesto el incremento y “perfeccionamiento”, la humanización, del ser del hombre, se preguntase por aquello que, desde Edgar Morin, George Steiner, Simone Weil, Eduardo Nicol, María Zambrano, Hanna Arendt, y muchos más, se llama o se sugiere como una “antropología de la barbarie”. Se trata de *atender temáticamente a la barbarie*, es decir, comprenderla como una categoría filosófica pertinente para dar luz a las opacidades de una época de guerras, fracturas vocacionales de la ciencia, desarticulaciones sociales y depravaciones humanas en expansión. A su manera, esta línea del pensamiento de la barbarie –que corre al parejo del análisis de la cultura en aquellos pensadores— entiende que la deshumanización contemporánea de la existencia, no es un llano accidente histórico o una dislocación social generalizada sin más, sino más bien la característica más importante de nuestro tiempo.

Podemos afirmar que el problema no comienza, luego, por las categorías o los conceptos, ni por la teorización radical de nuestra situación vital. Parece que no hace falta mucha ciencia, al menos no de entrada, para afirmar, en la voz de todos a uno, que este tiempo sufre una profunda convulsión y extravío de la vida. A medida que el desconcierto se agudiza, la distancia entre las humanas intenciones, la acción y lo que es posible hacer en el mundo se hace más considerable.

Aunque si bien el problema no comienza por la teoría, pues no se trata tanto de ideas, como de un sentir generalizado ante los hechos que todo lo absorbe en la confusión de nuestros días, es innegable que lo mínimo que podemos solicitar a nuestras ciencias de la cultura y a la filosofía, ocupadas de estos asuntos, es la lucidez para comprender esa disolución de las formas de vida, de esas excelsas ganancias históricas, que configuran las miradas del mundo y que ahora conviven, es decir, son con-juntamente, con una pléyade de elementos que no alcanzamos, bien a bien, a designar.

Estamos ante un grave trastorno que no era previsible, ni un anhelo histórico e intencional. La gravedad estriba en el hecho de que por su difusión y amplitud, la corrosión interna de los empeños y anhelos humanos, resulta poco visible y en ocasiones enmascarados con el proceso racional-civilizatorio de Occidente que se perfiló a partir el siglo XVIII. En el siglo XXI, las conquistas de esta racionalidad civilizatoria, expandidas en los éxitos de la tecnología, de la organización social y de los consiguientes beneficios pragmáticos, han pretendido mantener a raya al fenómeno de la barbarie; que se sigue considerando como un accidente o una regresión histórica al salvajismo, o una disposición a la brutalidad en la convivencia civil, o bien, una pobreza intelectual, falta de criterios y valores morales y políticos en la acción. Fenómeno, finalmente, al que sería necesario anular a través de las más diversas tareas del pensamiento que tendrían que mantener sus expectativas en la educación en valores, para la paz, para la ciudadanía, para el cosmopolitismo global, que ostentan la falta de unos fines proyectivos claros, dado que, en suma, se trataría de no dar tregua en la batalla a los comportamientos contrarios a nuestra humanizada madurez racional de asfalto, concreto, progreso, democracia y microprocesadores.

Confirmamos que desde hace unas décadas el problema de la cultura y la barbarie perdió los caracteres distantes e hipotéticos de un tiempo prehistórico en el que el hombre fue lobo del hombre, o bien, del extravagante asunto aquél de que el bárbaro es el que no puede articular la lengua griega. Afortunadamente, también, hemos comenzado a comprender que el problema es más radical: la barbarie es latente y visible en una *disposición existencial* de la racionalidad del hombre en la fuerza o la violencia para orientarse en el mundo, aunque a primera vista la razón parece actualizar las potencialidades creadoras de la humanidad en perjuicio de ella misma. Se trata de la barbarie, no como un fenómeno de devastación y ferocidad, sino de una barbarie que ha carcomido a la racionalidad misma en sus fines y sus alcances de sentido existencial. Una barbarie apostada en el recinto de la interioridad misma, desde la cual la antigüedad, el cristianismo filosófico y la filosofía moderna, trataron el problema de la cultura y la educación como un desarrollo de los individuos hacia la actualización de ideales políticos, sociales y religiosos. La barbarie, ahora, ha tomado un dominio hasta antes privilegiado para la conformación en el elementos culturales: el dominio total de la violencia que trastoca y engloba la intimidad de donde emerge la disposición por ser-más. Se ha trastocado todo el sistema de la cultura desde donde se gesta: aquella “intimidad” que conforma sus energías vitales para la creación y recreación de un cultivo de la vida, de la existencia compartida y del mundo. Es esto que afirma Eduardo Nicol cuando escribe:

La idea de que todo repercute en todo fue antaño una noción abstracta de filósofos, como Anaxágoras y Leibniz. Hoy es una vivencia común. Todo hiere todas las sensibilidades. Todos los hombres son, propiamente, heridos de guerra. A los males de la guerra, que los artistas y los filósofos han querido representar idealmente, tal vez pensando que con esta idea pudiera escarmentar el hombre, se añade ahora *el trastorno interior que*

produce el sistema de odio. También aquí hemos de alterar las nociones recibidas. El odio es una pasión subjetiva, y quien la sufre suele ocultarla. También es concentrado el odio por su objetivo: su meta es elegida y fija. No podía sistematizarse; no se podía constituir una cultura o código público del odio. Pero se ha formado. El odio difuso es una predisposición, o sea que actúa antes de seleccionar su objeto, como un resorte mecánico, uniforme y anónimo¹.

4. Hemos entrado en un tiempo nuevo: un tiempo de barbarie. Tiempo en que acontece la alteración inédita de una falta de referencia y relación de una “comunidad” humana que no mantiene consensos vitales y cae en el conflicto y desaliento hacia cuál ha de ser la función o funciones formativas de la cultura, a medida que las emergentes diferencias “culturales” no fomentan la relación coparticipada, y aquellas heredadas para mirar el mundo se acentúan en la violencia totalitaria, pues queda comprometido y en pugnáz disposición el ser total del hombre, en el desorden de la incomprensión.

La barbarie es, así, la violencia interna, la desmesura íntima. Se comprende que es ésta una lenta corrosión del mundo como un orden, de vitalidades compartidas. Las visiones *compartidas* de mundo, en el libre dinamismo de las funciones de la interacción de los órdenes culturales y las instituciones comunitarias, se ven forzadas, en una interiorización derivada, ajena en sí misma a sí misma, extrajera a sus propias funciones y responsabilidades de acrecentamiento vital, ante los acuciantes problemas de congestión y la premura en los espacios íntimos y comunes para darle forma a la existencia con el detenimiento en las ideas, con la relativización de sentidos y de modos de vida en la interacción².

Pero ¿qué otra cosa sino ese “trastorno interior”, esa metástasis de la violencia podrían producirse, afirmarse y confirmarse con la mengua del reconocimiento y las finalidades para la vida, sometidas a las forzosidades inaplazables? ¿qué es de la vida cuando el sentido vital, compartido en la manera de mirar y dirigirse para con uno mismo, con el otro y con el mundo, desde la idea que el hombre tiene de sí y la manera en como se comprende, se diluye en el apocamiento de la pragmática, la utilidad y lo cuantitativo?

Más que como una mera sospecha, comienza el signo contrario de una difusión, no ya de ideas, sino de mecanismos y de *exposiciones* violentas de la razón antes que *disposiciones* al cultivo de la vida. Empieza, así, una etapa esencialmente distinta de lo que conocíamos como una ingerencia anómala de individuos o colectividades: antes soportable en el *limen* de la razón, y ahora roto éste comienza la totalidad de la barbarie. Porque la vida se instala en un dominio de la necesidad, y deja atrás, no sin antes corroerlo paulatinamente, al dominio de la libertad y del sentido de las creaciones culturales. En todo caso, podemos decir que se trata de nuestra alteración vital ocurrida por la desmesurada producción humana forjada en esa manera de *responder* desaforadamente con la

1 E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 131-132. (El subrayado es nuestro.) El estudio del humanismo hispánico del XX, que focaliza sus ímpetus en la *comunidad de la razón*, es motivo de estudio de colegas como Stefano Santasilia (Calabria), María Lida Mollo (Nápoles) y Antolín Sánchez Cuervo (Madrid). Dicho estudio ha centrado su atención, en primera instancia, en pensadores como María Zambrano, Ramón Xirau, Eugenio Ímaz y Eduardo Nicol. Últimamente, en un loable empeño y con resultados considerables, Sánchez Cuervo ha roto los diques temporales del siglo pasado y ha conseguido ampliar los fundamentos de ese “humanismo hispánico” hasta Suárez y Vives. Los resultados que han emergido de estos estudios (en conferencias y artículos) muestran la posibilidad de un humanismo activo, vitalmente comprometido y no sólo teóricamente propositivo.

2 *Vid.*, Eduardo Nicol, § 9. “Fenomenología de la enajenación”, en *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 91-112.

programación racional ante las necesidades o un régimen de forzosidades. En esta “cibernética” o régimen regulado de la vida, fines y medios, útiles e ideas se dislocan: la información y producción se extienden forzosamente a todos por igual. Cuando se rompen los límites de las proporciones entre las dimensiones de formación y la acción utilitaria de la expresión humana queda un antagonismo interno, una barbarie íntima disimulada en supuestos culturales que ya no dan forma a la vida. Es este momento en el que, como bien señala Michel Henry:

Se trata de fabricar oro, de ir a la luna, de construir misiles autodirigibles y capaces de autovigilarse [...] Es el auto-cumplimiento de la naturaleza en lugar del auto-cumplimiento de la vida que nosotros somos. Es la barbarie, la nueva barbarie de nuestro tiempo, en lugar de la cultura. Por cuanto pone de fuera de juego a la vida —a sus prescripciones y a sus regulaciones—, no es sólo la barbarie en su forma extrema y más inhumana que haya sido dada al hombre conocer: es la locura³.

Entendemos que esto no ha sido una elección, ni siquiera una perversión humana de ambiciones perseverantes, o una raigambre expresiva de problemas con solución en la cultura o en las instituciones sociales; sino que se trata de una adversidad global impuesta a la especie humana en su conjunto.

El problema, como podemos conjuntamente advertir, es esta manera de ser dentro de la cultura y de la barbarie a la vez. Esta incómoda manera de una subjetividad sin orden y sin dirección de lo razonable. Pues la nueva barbarie no es una sinrazón, un feroz salvajismo de la vida, sino una alteración de la razón, una fragmentación de la subjetividad, el olvido de las razones en la presencia de los temores crecientes.

Quizá por ello la crisis contemporánea acarrea consigo el trastoque en nuestra percepción de la temporalidad, del espacio, de las ideas y de nuestras propias capacidades de esperanza, de ilusiones, “de sueños y héroes”: de creación, transmisión y transformación de los elementos valiosos que cualifican nuestra manera de acontecer en el mundo⁴.

Es verdad: ahora que se ausenta de nuestro horizonte la disposición hacia el cultivo común del mundo de la vida, como un orden de formas gestadas históricamente en permanente transformación, podemos entender que la cultura ha sido universal en razón de que toda producción formativa se generaba desde la libertad y para la consolidación de aquellas formas libres de expresarse que se habían generado.

Universalidad, antes que totalidad, no tanto por el alcance fáctico de sus acciones, sino, sobre todo, por sus amplias posibilidades de actualización en cada uno de nosotros y en la totalidad de que somos, y de manera diferencial en cada individuo. Desorden errante de un

3 Michel Henry, *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 72. Reflexiones sobre la barbarie por parte de Nicol, muy cercanas a estas que presenta Henry en relación con la técnica, la cultura y las funciones vitales que ellas cumplen, *vid. El porvenir de la filosofía, op. cit.*, p. 334 et seq. En estas páginas Nicol discurre sobre esta “nueva barbarie” desde el análisis de las forzosidades, es decir, la alteración y decadencia de la cultura por sus finalidades que ya no son la comunidad humana, signada por la diferencia, mismidad y diversidad de las individualidades, sino que la finalidad extrínseca de la deformación de la vida es la defensa de la especie —la cual se ha anotado anteriormente—, la in-diferencia de las individualidades, puesto que la única disposición que vale ahora, no es el dispositivo de atención formativa a la existencia, sino la disposición perseverante hacia la defensa de la pervivencia. Así, “El hombre tiene que defenderte de sí mismo: del aumento de la población, y de sus propias innovaciones técnicas, las cuales lo deshumanizan a él y desnaturalizan a la naturaleza”. *El porvenir de la filosofía, idem*, p. 335.

4 *Vid. Jean-François Mattéi, cap. V “La barbarie de la cultura”, en Ensayo sobre la barbarie... op. cit.*

ser modernizado que se ubica sin sitio, sin situación estable, simultáneo en tiempos y espacios sin fines ni afanes, sin inicios ni memoria a largo plazo, porque no sabe lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser y desconoce cada vez más la ganancia de lo que fue.

5. Entonces, tal vez un espacio para cuestionar ¿qué subsiste del ser humano cuando su existencia no es proyectiva, cuando pierde la mirada hacia su propia temporalidad forjada en las ideas de lo posible? Queda el ser humano en permanente transformación degenerativa de la existencia, porque parece que “no hay unidad en la cultura de lo humano: sólo hay decadencia de esta cultura”⁵. Esto es: una caída constante de la intimidad en las formas de ser y el “oficioso ejercicio de ser hombre”, en el que es posible el fin, el término de la historia (como destemporalización de la estructura de memoria, iniciativa y proyección, siguiendo las categorías de Ricoeur) y la cultura como funcionarias de las conformaciones existenciales de la libertad humana.

El reconocimiento frontal de la adversidad, la metamorfosis de este orden mundano por otro, del cual difícilmente podemos dar razón —no sólo porque nos falten las palabras para ello, sino porque se resiste a las razones de lo razonable— este reconocimiento es necesario y saludable ante tanta degradación, porque aún es posible discernir la desarticulación vital.

Es claro que ya no podemos apelar al sentido como una metarrealidad que se vierte sobre cada una de nuestras expresiones, otorgando cohesión a los “géneros de vida”, comunes en su ser y hacer. El sentido, pues, ya no tiene —si alguna vez la tuvo— esa naturaleza eólica de lo universal y racional, que mueve las hojas de nuestras acciones. El sentido radica, crece y cimbra en esta encarnación del mundo, este ser de cada uno. Este ser que en su presencia misma es expresión visible de un lenguaje que ha aprendido de aquellas voces que lo preceden, de los que lo acompañan en el presente y en el que late lo venidero.

El sentido es afanoso y requiere de las faenas de reinventar el tiempo, de colmar el porvenir con los posibles, de atender a los olvidos y la memoria, de ser inicio y reinicio de aspiraciones compartidas que nos enseñen a mirarnos nuevamente, a que innovemos la mirada, a que razonemos, no por debajo de lo visible, sino en esas evidencias inmediatas que se muestran en cada uno como ofrecimiento para la comprensión y la conversación del mundo. Pero reparemos, que el mundo, la cultura y la educación, aquellas ganancias históricas, están en la posibilidad de ser perdidas en el balance de nuestro emergido siglo XXI.

Si es posible la recomposición, la reintegración o reordenación de la vida —lo que desde hace tres décadas se ha enfatizado por el pensamiento—, lo es únicamente en función de las responsabilidad y acciones mediadas con la prudencia que requiere madurez para comprender, no lo que *sobreviene* o lo *previsible*, sino lo que queda por hacer, el porvenir. La meditación del asunto requiere sutilidad de entendimiento, finura de las sensibilidades y entereza de la razón, en una comunidad iberoamericana que vuelva a reconocerse en las nuevas generaciones y en los empeños compartidos.

Los signos son contrarios; no obstante, mantenemos la convicción (con la que el porvenir se crea) de que hace falta una entereza trágica y un trabajo que siembre los posibles para sobreponerse al temor y a la desilusión que la conciencia de este tiempo de barbarie trae consigo.

⁵ *Ibid.*, p. 38. *Vid.*, de igual manera en esta obra § 25 “El orden del tiempo. Velocidad y atonía: la pérdida del pasado”.

Política e intelectualidad

Argentina: causa y efecto del pensamiento latinoamericano (s. XIX y XX)¹

Gabriela NACACH

Universidad de Buenos Aires
gabicolombina@yahoo.com.ar

Recibido: 15/11/2008

Aprobado: 20/12/2008

Resumen

América Latina se caracterizó, ya desde el siglo XIX, por buscar su sentido de pertenencia a partir de una situación periférica –si se quiere–, a la vez que contaba con intelectuales de una brillantez y una talla indiscutida. Las corrientes “centrales” –con ellas nos referimos a Europa y América del Norte–, tuvieron un enorme calado en nuestros países y gozaron del reconocimiento que sus efectos discursivos y políticos tuvieron en las élites políticas e intelectuales. Buscamos dar cuenta de las consecuencias y resultado del acompañamiento de dichas premisas desde Argentina, para por fin interpelar nuestra propia historia y sacar luces de nuestra capacidad de acción.

Palabras claves: Paradigmas, pulsión hegemónica, identidad.

¹ Agradezco en esta oportunidad al Dr. Pedro Ribas, que influyó en que pudiera repensar el pensamiento evitando regionalismos, al tiempo que me volvió a emocionar al dar cuenta que la verdadera “pulsión hegemónica”, es la que llevamos dentro nuestro al compartir.

Abstract

Latin America had like characteristic, from the XIXth century, to look for his sense of belonging from a peripheral situation –if you want–, at the same time had brilliant intellectuals of undisputed height. The central currents –with them we referred to Europe and North America–, had an enormous influence at our countries and enjoyed of the recognition that their discursive and political effects had in our politic and intellectual elites. We seek to interpellate consequences and the result of the accompaniment of such premises from Argentina, in order to question our own history and to put our capacity of action to test.

Keywords: Paradigms, hegemonic impulse, identity.

Introducción

Nos resulta de sumo interés enmarcar este ensayo de cara a un proyecto de investigación, que bocetaremos más adelante, para que podamos entender no sólo nuestra visión acerca del Pensamiento filosófico y político en América Latina –y particularmente en Argentina–, sino también poder comprender a los pensadores que elegimos para este estudio y, sobre todo, por qué los elegimos a ellos y no a otros².



2 Se notará que se nombran casi por decantación a pensadores de Argentina y Chile. Sin embargo, en virtud de poder ver las influencias no sólo de personas sino también de escuelas de pensamiento, añadiremos otros (Mariátegui, Martí, Gamio, entre otros, algunos de los cuales estarán citados, otros no, otros mediados, como el caso de Ramos Mejía), para dar cuenta de un movimiento que en el paso del siglo XIX al XX, no se circunscribe de manera unificada a un país en particular, sino que es un proceso que abarca a Latinoamérica toda, partiendo de la base de que, históricamente, las dinámicas históricas y de pensamiento han sido similares en el tiempo y el espacio, aún con matices de gran importancia.

De esta forma, comenzamos mencionando que el siglo XIX no escapó a las realidades latinoamericanas, sobre todo en lo concerniente a la consolidación final de los Estados-nación, donde la ocupación y el monopolio político de los territorios se manifestó con una violencia inusitada –tanto si se plantea lisa y llanamente desde procesos genocidas como de aculturación compulsiva a la vida “civilizada” de los pueblos indígenas.

En el caso argentino particularmente, en los territorios de Pampa y Patagonia Norte, al Sur del país, este proceso se dio lugar de la manera más cruenta a partir de 1879 –aunque la política de conquista estaba ya preparada formal y discursivamente desde la Ley 215 de 1867, y materializada por medio de la ley Nº 947 de 1878–, que daba paso a una política militarista explícita³. El rango temporal en el que buscamos centrarnos se ubica entre 1860 y 1915 aproximadamente. La planificación y posterior instalación de la administración estatal en la década de 1880 y el final de la dominación oligárquica en la década del Centenario, al mismo tiempo que pareciera perdurar en el conocimiento científico una clara vigencia de paradigmas, justifican los marcos temporales del período bajo análisis.

En la visualización de dichos paradigmas, damos cuenta que es aproximadamente a mediados del siglo XIX donde surgen las grandes corrientes racialistas provenientes de Europa y América del Norte. Tanto si éstas tenían un carácter eminentemente “científico” –como lo son los casos de Broca, Topinard y Lombroso⁴, si se manifestaron como tratados de divulgación –como es el caso de Gobineau–, si buscaban bases teóricas a partir de Spencer, Lamarck, Morton, Renan o Francis Galton, entre otros. A la vez, en relación con todas estas ideas, intentamos observar el uso político que se hizo de ellas; como lo es, por ejemplo, el abordaje de la *Evolución de las especies* en clave de “Darwinismo social”. Es así que resulta manifiestamente importante trabajar los efectos discursivos y políticos que tales corrientes tuvieron en las élites políticas e intelectuales para nuestra propuesta de investigación –incluso si en algunos casos, la fundamentación de algunos de esos registros científicos no tenían una clara intención racista–. De hecho, contamos con que era este el carácter indiscutido de legitimación de las propuestas respecto a la alteridad conquistada.

A partir de aquí, y en tono al pensamiento, nos preguntamos: ¿Quiénes somos como Latinoamericanos? ¿Cómo nos hemos “construido” o imaginado? ¿Quiénes somos en tanto argentinos? ¿Devenimos del pensamiento Latinoamericano? ¿Nos alejamos? ¿Lo logramos? ¿Lo hicimos concientemente? ¿Qué corriente de pensamiento resultó hegemónica? ¿Por qué? ¿Somos mera copia de lo extranjero o construcción identitaria

3 En la República Argentina, entre 1879 y 1889 se llevó adelante la conquista militar de Pampa y Patagonia, y entre 1884-1917, el Estado expandió sus fronteras sobre el nordeste en la región chaqueña –en la denominada Conquista del Chaco, del Desierto Chaqueño, del Desierto Verde, etc–. Con anterioridad, entre 1874 y 1875 la Campaña de los Andes, de la Puna o “de Susques”, contribuyeron con su resultado a la consolidación de la “República conservadora” (Viñas, 1982) al tiempo que se cristalizaba la estructura de la República Argentina bajo la matriz estado-nación-territorio (Delrio, 2005).

4 El término científico lo utilizamos con comillas porque claramente se trataba de aportes pseudos-científicos como científicos, su utilización es clara y se enmarcan en primer y último lugar, en componer un relato funcional a los intereses nacionalistas. Incluso, se vislumbran ideas en torno a la veracidad y manipulación de la teoría y la información por parte de los mismos científicos, como fue el caso de Morton. Véase Stephen Gould, *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Ed. Crítica, 1997, pp. 42-47. En necesario dar cuenta que el autor no toma en consideración todas las teorías de la craneometría. Para nuestro caso, Samuel Morton, quien fuera referente junto con Broca y Topinard, Gould demuestra que su obra fue un conjunto de falsas correlaciones y errores de cálculo, omisiones, incongruencias y tergiversaciones derivadas de una poderosa convicción *a priori* consistente en la superioridad de los blancos y la inferioridad de los negros, los indios americanos y otros “coloreados” (Gould, pp. 70-79 y 84-87). Citado por Navarro Floria, Salgado y Azar, “La invención de los ancestros: El ‘patagón antiguo’ y la construcción discursiva de un pasado nacional remoto para la Argentina (1870-1915)”, Madrid, Revista de Indias, Vol LXIV, nº 231, 2004, p. 408.

propia? Consideramos que sobre la base de estas preguntas ha sido abordado no sólo el pensamiento latinoamericano, sino que en este devenir se han movido –aún con sus contradicciones–, los pensadores de todas las disciplinas, que exceden a las Ciencias Sociales y Humanas y llegan hasta las Matemáticas y la medicina, arte y parte de las influencias sobre el pensamiento⁵.

Así, para intentar responder algunas de estas preguntas, seguimos a Eduardo Devés, cuando afirma que “Modernidad e identidad son los dos grandes conceptos o problemas que marcan (enmarcan, estructuran, ordenan) el pensamiento latinoamericano del siglo XX, así como gran parte del XIX. Lo identitario y lo modernizador pueden decirse de muchas maneras, pueden articularse también de maneras diversas: en la oposición o en la conciliación”⁶.

Elección y elaboración del pensamiento latinoamericano y argentino. De lo general a lo particular

Para los fines de este trabajo, elegimos a determinados pensadores, que consideramos más o menos importantes en relación a su tiempo y espacio –es indudable que para el caso argentino no podemos obviar a Sarmiento–, y a sus escuelas. Positivismo, Regeneracionismo, Indigenismo son probablemente las que más nos interesan, debido a que, en nuestra propia investigación, nos importa manifestar cómo en el debate sobre la construcción del Otro, el racialismo operó en algún sentido como elemento hegemónico legitimador de un sistema de dominación y triunfó en el modelo positivista finisecular de Estado-nación de tipo racial, que propugnó la homogeneización y el blanqueamiento de la nación.

Ahora bien, el modelo regeneracionista, tiene que ver también con el proceso vivido, sobre todo en Argentina, a partir de las corrientes inmigratorias, que trajeron lo “no deseado” de Europa y que contradecía en gran medida a los planteamientos primigenios de Alberdi y Sarmiento. La crisis del optimismo positivista (que no lo fue en tanto pérdida de fe en el progreso, mas sí en el proceso civilizatorio⁷), que comienza a visualizar a la sociedad como “organismo enfermo” hace que, en la década de los ’80, la ciencia fuera tomada por los científicos. “Los males del mestizaje”, por supuesto, en otro sentido que el vivenciado a lo largo de todo el siglo XIX, necesitaron de este par conceptual degeneracionismo/regeneracionismo –que no sería sino una ampliación del paradigma sarmientino “civilización y barbarie” –, y la necesidad inminente de aplicar medidas tales como la eugeniosia.

5 De hecho, las grandes corrientes que han calado fuertemente en América Latina a fines de siglo XIX, vienen de la medicina: los mismos Lombroso, Broca, Topinard, impusieron sus modelos de medición de los “otros” y sus clasificaciones aportaron de manera indiscutida en el pensamiento racial finisecular, y la justificación, a partir de ellas, de las prácticas políticas (desde la asimilación hasta el genocidio).

6 Devés, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000, p. 13.

7 Probablemente a esto se refiere Navarro Floria al identificar la “nacionalización fallida –hasta fines del siglo XIX– de la región Norpatagónica”. Navarro Floria, “La nacionalización fallida de la Patagonia Norte, 1862-1904”, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, Quinto sol, nº 7, 2004.

David Viñas describe a la confusa realidad de los ‘90 argentina que “[...] las iniciales enunciaciones caóticas se irán correspondiendo con la visión de una sociedad en desintegración, en cuyo seno ese ‘confuso tropel’ va liquidando los últimos restos de sus categorías y sus valores, en especial de sus valores morales”⁸.

Y es en esta idea del desorden conservador ante las nuevas realidades sociales, donde el autor se posiciona al señalar que son “[...] los señores [los que] se han hecho médicos en este momento y han tomado la palabra: la ideología higienista impregna toda la ciudad”⁹.

En este sentido, buscaremos encontrar las continuidades y contrastes en los pensadores elegidos, para intimar a la propia realidad histórica latinoamericana, de la cuál intentamos desprender la que concierne a nuestro campo de estudio, el caso argentino.

¿Quiénes son, no siendo banal resaltar que todos ellos son “mestizos blancos”, aún cuando la búsqueda de muchos de ellos era hacia el blanqueamiento de la nación?¹⁰: José Carlos Mariátegui, José Martí, Victorino Lastarria, Andrés Bello, Manuel Gamio, Juan Bautista Alberdi, Domingo F. Sarmiento, José Ingenieros.

América Latina: ¿copia o construcción identitaria?

A partir de aquí se abre un abanico de preguntas que de tan grandes no reproduciremos en su totalidad, sino parcialmente. Sin disputar cuestiones de orden moral, racial, desigual, igualador o equitativo de los diversos paradigmas –propios del siglo XIX y XX– nos preguntamos acerca del conocimiento analítico de realidades que resemantizan los conceptos, que muchas veces solemos observar bajo el manto del “eterno subdesarrollo de las sociedades latinoamericanas” –propio de un esfuerzo victimizador que remontamos desde la época de la conquista, sin ir más lejos.

Pero más allá que es cierto que hay una corriente importante de intelectuales, científicos, “amas de casa”, e indígenas que se apropián de una América Latina consciente de su historia, hay otra que se esconde tras un esquema al que todo es atribuible a las jerarquías desiguales de poder y dominación. En este sentido, adhiriendo a la teoría Gramsciana, les pregunto (y sale la primera persona): ¿Y nosotros? ¿Y nuestra capacidad de ser protagonistas de nuestra propia historia? ¿Es que son siempre los otros quienes saben sobre nosotros mismos? Y de ahí, ¿son otros los que saben qué hacer con nosotros mismos?

8 Viñas, *Literatura argentina y política I*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1995, p. 176.

9 Ibid, p. 199.

10 Nos hacemos cargo totalmente de que no hemos puesto ninguna mujer en el rango de pensamiento filosófico. Pero consideramos sin lugar a dudas que esto corresponde a un sesgo propio de los estudios provenientes de la “Historia de las ideas”-si cabe este apelativo para estas aproximaciones-. El sesgo no incorpora mujeres, y deja de lado ciertos países. Por tanto, para el futuro, es imprescindible tener en cuenta el sexo (Gabriela Mistral, Victoria Ocampo, Beatriz Sarlo), nacionalidad (África, Asia y aún en cierta medida Europa con Miguel de Unamuno) y las disciplinas a que ellos/as pertenecen. Otro aspecto a considerar es que muchos de los autores serán sólo mencionados para intentar dar cuenta de las diferencias, pero más las continuidades de un pensamiento argentino hacia el cual nos dirigimos. Por tanto, a su vez, somos conscientes que estamos dejando de lado pensadores de la talla de Octavio Bunge y Arturo Roig para Argentina, G. Freire en el caso de Brasil, Fanon, Rodó, Vasconcellos y Leopoldo Zea, por nombrar sólo algunos de una lista inmensa en la riqueza latinoamericana, con la única finalidad de establecer criterios de selección que no amplien tanto el campo y extensión pertinente a este ensayo.

Creo que la lógica interna de determinadas movilizaciones sociales nos ayuda a pensar en otros posibles análisis de los sucesos. Sino, cómo explicar el triunfo de la Revolución Cubana.

Pareciera que todo este escrito es un gran interrogante, que de hecho, extendemos a Latinoamérica toda. De hecho, no desestimo esa posibilidad: ¿Somos una copia de Occidente, hemos buscado serlo, o tenemos pensamiento propio?, pensando que en estos dos polos se halla algo que no podemos dejar de lado, y que es la misma discusión en torno a la copia. Si bien no descarto en absoluto que la historia demuestra un intento ambiguo en este sentido, vuelvo a Devés cuando afirma que “[...] el pensamiento latinoamericano va logrando identidad, en contraste con la metodología intelectual europea, con la cual se emparenta por muchos caracteres y se distancia de otros. Temas como lo indígena y sus proyecciones sobre la cultura, problemas como el de la identidad, conceptos como ‘arielismo’ o ‘dependencia’, escuelas como el indigenismo o el cepalismo, son trazos que identifican a un pensamiento que busca un perfil y un camino”¹¹.

Podemos reforzar esta hipótesis a partir de la tesis de las redes intelectuales¹². Son personas que trascienden su propia geografía; canales troncales en la circulación de las ideas. De ahí que, si en un primer momento pareciera ser una contradicción en sí misma, Pedro Ribas da cuenta de que “[...] Unamuno nunca estuvo en América. Viajó poco fuera de España, salvo Portugal, donde estuvo a menudo, y unas visitas muy breves a Italia y a Inglaterra. Estuvo también en Francia, nada menos que seis años, pero eso fue el destierro durante la dictadura del general Primo de Rivera, no una estancia elegida en circunstancias normales. Sí que recorrió España de un lado a otro, incluidas las islas, y participó en juegos florales, lo que, unido a su papel de publicista en la prensa, le fue convirtiendo en figura pública en España. Pero el que viajara poco fuera de España no impide que adquiriera dimensión internacional”¹³.

A partir de esta “disyuntiva periférica”, en palabras de Devés, como girando en torno a los vértices “ser como el centro” (centralistas, como lo fue Sarmiento) y “ser nosotros mismos” (identitarios, como en el caso de Martí y Bilbao), es desde donde partimos para desglosar las continuidades y divergencias argentinas con el resto de América Latina.

Ahora bien, si maduramos el pensamiento como centralista/modernizador vs identitario, bajo ningún punto de vista los estamos analizando –siendo tanto el centralista como el identitario pensamientos periféricos pensados desde la periferia–, subordinados al centro. Muy por el contrario, estamos buscando complejizar al máximo las tensiones Centro-Periferia para entenderlas desde otro lugar.

En este sentido, siguiendo la tesis de Álvaro Fernández Bravo en relación a lo que él denomina *Literatura de frontera*, podríamos decir que [...] “este trabajo intenta explorar una zona de contacto múltiple, entre las narrativas nacionales y sus otros (indígenas y ‘extranjeros’), y considerar a su vez cómo la literatura de la frontera del Cono Sur elaboró un discurso sobre una región en disputa que reenvía las preguntas al sujeto que las formula.

11 Devés, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*, op. cit., p. 20.

12 Algunos autores vienen trabajando desde hace tiempo el tema de las redes intelectuales. Entre ellos podemos citar a Eduardo Devés, Marta Casáus Arzú, Teresa García y Pedro Ribas, entre otros.

13 Ribas, “Unamuno e Hispanoamérica”, inédito, 2008. Las cursivas son nuestras. “De hecho -continúa el autor- es el intelectual español más internacional del siglo XX. Y a esta dimensión quiero referirme aquí hablando de su relación con Hispanoamérica [...] Existen ya estudios sobre esta relación, además de los dos mencionados: relación con países (Unamuno y Chile, Unamuno y Venezuela, etc) relación con autores determinados: Unamuno y Sarmiento, Unamuno y Vaz Ferreira, Unamuno y Rubén Darío, Unamuno y Mariátegui, etc”.

En su confrontación con la otredad, los intérpretes no cesan de escribir acerca de su propia identidad”¹⁴.

Ahora bien, está claro que el autor está hablando de una realidad específica (Argentina) entre centro (Buenos Aires) y periferia (lo que en el s. XIX se denominaba “Tierra Adentro”). Sin embargo, nos resulta atractivo trasladar esta tesis a otra relación: Europa-Latinoamérica, que escapa a toda simplificación posible si desde él vamos consideramos a la región como productora casi “por naturaleza” de un pensamiento crítico inmenso.

Y aquí entramos de lleno en la problemática de la identidad. Construimos nuestras preferencias con los otros. Somos, en una suerte de juego de espejos, un “nos (otros)”. Que se vea en mayor o menos medida es otra cosa, pero la identidad tiene que ver con eso: nos miramos en el espejo del otro y de ahí reafirmamos la propia identidad. Construcción y reconstrucción, sin solución de continuidad.

Argentina. Pulsión hegemónica: “ser como el centro”

Nuestra propuesta es poder avanzar a partir de aquí, en cuanto a que el modelo triunfante a fines del siglo XIX es el modernizador. De esta forma, en un esfuerzo de contextualización, nos hallamos ante el predominio del paradigma positivista cuyos lemas en toda Latinoamérica eran ni más ni menos, “orden y progreso”. Juan B. Alberdi no escapa a este paradigma, aunque en dos textos de fines de siglo no hable explícitamente de “progreso” en forma reiterada, mas sí de “civilización”, el gran condicionante que lleva dentro aquella necesidad. Para ir un poco más allá, creemos que la “civilización” implica muchas más cosas que el término progreso, que tiene su fuerte en la connotación material.

De hecho, el “vaciamiento” no sólo del espacio del “desierto” —que Alberdi y Sarmiento, por nombrar sólo dos personajes importantes de la Generación del ’37 se encargan de mitificar en tanto tal y de diferentes formas—, sino de un “estilo de vida”, una “manifestación social”, en términos de Sarmiento en el *Facundo*, encontró un aliado leal: el conocimiento científico y sus componentes derivados de las teorías raciales propias de Europa y América del Norte de mediados de siglo XIX, como intentamos explicitarlo en el comienzo del trabajo.

En estos momentos, aún no se estaba debatiendo la construcción del Estado en términos de progreso en tanto cualidad material que se necesitaba alcanzar; de hecho, asumimos que lo primero que se manifestaba en el móvil inmediato o desencadenante de la conquista era la necesidad de tierras ganaderas, como dice claramente Alsina en su memoria de 1875 al Congreso, pero también hay otros motivos de fondo relacionados con la concepción política del Estado y su expansión “natural” hacia lo que se consideraban espacios vacíos o *res nullius* (Roulet, Navarro Floria, 2005)¹⁵.

14 Fernandez Bravo, *Literatura y frontera*, Bs As, Editorial Sudamericana, Universidad de San Andrés, 1999, p. 17, las cursivas son nuestras.

15 Se caracterizó de esta forma no sólo el espacio a conquistar, sino a sus habitantes; pudiendo ver en el “desierto” un “vacío de orden o de civilización” o, alterando aún más el problema, y en virtud de este espacio de frontera en sí mismo complejo, difuso y diverso, como algunos autores proponen, no como un “vacío o caos sino como un orden alternativo al estatal, al que se debía considerar enemigo y derrotar si se pretendía la unidad de la Nación” (Navarro Floria, 2000). Una peligrosidad que atentaba del otro lado de la frontera y que, como tal, no iba a someterse con facilidad a un proyecto no solamente ajeno a las misma “lógicas mestizas”—en términos de Guillaume Boccaro (1999)— propia de dichos territorios, sino de una violencia intrínseca, como se manifestaba en el proyecto del Estado-nación en construcción. Juan B. Alberdi se postula más cerca de la primera opción; opción, por otra parte, claramente política. Más allá de todas las múltiples alusiones que realiza a los habitantes de la campaña (indígenas), en cuanto a su relación dentro de las cuestiones de límites, “[...] que no son límite, sino de

Serán momentos en que la fuerza de la inmigración como potencial proyección en base a la población deseada, y la selección de los posteriores sujetos políticos (Romanelli, 1997), se da con una fuerza inusitada. Son muchos los párrafos en que el mismo Alberdi hace alusión a esta necesidad, siempre sobre la base de que tanto la riqueza como la pobreza son una cuestión moral y, por lo tanto, la urgente necesidad de un sujeto como trabajador moral y el concepto de trabajo como actividad moral (definida la riqueza moral a partir del trabajo y el ahorro, y la pobreza moral a partir de la ociosidad y el dispendio), que va a ser central en estos pensadores. De hecho, los que necesariamente están *llamados* a poblar el país, los inmigrantes, no vienen solos, sino con la propia civilización incorporada. De esta forma, Alberdi escribe que [...] “La riqueza así inmigrada en el trabajador europeo, trae consigo la riqueza moral: y es la educación que su ejemplo trae al trabajador indígena”¹⁶.

De ahí que el tan mentado dicho “gobernar es poblar” que el autor postula en 1879, se ve tangible cuando no sólo se plantea la cuestión del territorio, sino que, en otros términos que Sarmiento, quien realiza una vivaz analogía entre el terreno y los caracteres de sus pobladores, patente incluso en la fisonomía de los mismos, son los habitantes, “su estado de civilización”, las causas sociales de la pobreza.

El impulso modernizador iniciado por la Generación del '37 en Argentina, contó con un destacado interlocutor: Chile fue el elegido por Sarmiento, y sus participantes: Lastarria y Bello¹⁷.

En su dinámica política-intelectual, Sarmiento se permitió no sólo trascender difundiendo la inevitable “barbarie” de estos grupos, sino ser, a su vez, el que justificara ideológicamente la conquista que comenzó 34 años después de la publicación del *Facundo* (1845), e incluso aquél que la legitimaba como inminente. Así, Álvaro Kaempfer expresa: “El exterminio indígena llevado a cabo por los estados nacionales, cuyos episodios más conocidos son la *Pacificación de la Araucanía* en Chile y la *Campaña del Desierto* en Argentina, tiene aquí (en Sarmiento) argumentos que forjan un consenso histórico sobre su necesidad [...] Sarmiento [...] creía que los españoles ‘al exterminar a un pueblo salvaje cuyo territorio iban a ocupar hacían simplemente lo que todos los pueblos civilizados hacen con los salvajes’ (II: 218). Su fórmula ‘absorbe, destruye, extermina’ tenía claro que podía ‘ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado’ (II: 218). Sin embargo, se permitió aclarar de inmediato que, ‘gracias a esta injusticia la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más progresiva de las que pueblan la tierra’ (II: 218)”¹⁸.

En este aspecto, intentamos mostrar que es Sarmiento el que establece la primera propuesta cabal de que “debemos ser como el centro”. Toda la base de su pensamiento se halla en el par conceptual “civilización/barbarie” establecido en el *Facundo* (1845) que, en la práctica se manifiesta en “ciudad/campaña”, “Estados Unidos de Norteamérica-y en menor medida Europa/América bárbara”, cuyo componente “natural” a derrotar es el

países que están sin límites porque están sin habitantes, inconquistados en manos de salvajes-sus habitantes y tierras primitivas”. Alberdi, “Las crisis en Sud-América” y “Las crisis y sus remedios”, Munich, Fundación Hanns Seidel, en LU Anastacia y Veg VILLEGAS (ed.), *Estudios económicos de Juan Bautista Alberdi*, 1878. p. 78, las cursivas son nuestras.

16 Alberdi, post-mortem, [post. Mortem], *Estudios económicos. Interpretación económica de la historia política argentina y sudamericana*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1916, p. 874.

17 Otro autor que trabajó estos debates entre Sarmiento, Lastarria y Bello en la Universidad de Chile en 1844 fue Álvaro Fernández Bravo (1999), citado en la bibliografía.

18 Kaempfer, “Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: Genocidio, historiografía y proyecto nacional”, Lima, Hanover, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XXXII, 2006, p. 16.

gaucho, traidor a su origen y con el instinto del hombre de campo, expresión más natural de esa cultura.

Este paradigma es contrapuesto en esencia al de José Martí, que podríamos definir como identitario (“ser como nosotros mismos”). En *Nuestra América* (1891), Martí establece otros criterios para identificar el bien y el mal. Así, el binomio transcurre en torno a “pueblos originarios/leyes francesas y Estadounidenses”, “país naciente (original)/extranjero”, “saber del país/saber extranjero”, “hombre natural, bueno, creador/letrados artificiales, libros importados”, “mestizo autóctono/criollo exótico”, “naturaleza/falsa erudición”, “Incas/Grecia”, “Política nacional/política extranjera”.

En definitiva, la idea que subyace es que debemos gobernarnos bajo nuestros propios parámetros, conocer nuestra realidad americana, con una Universidad americana, no extranjerizante. Vemos cómo, en relación con Sarmiento, el modelo se da vuelta literalmente.

Así, estas dicotomías se dan, aún con ciertas contradicciones. Por otra parte, autores como Eduardo Devés plantean que Martí escribió *Nuestra América* pensando en *Facundo*. Si hacemos esta postura nuestra, se valida la hipótesis de que es una clara respuesta a Sarmiento. Las páginas 96 y 97 del libro se encargan de desnaturalizar casi uno por uno los baluartes sarmientinos. Un recorrido rápido por ellas lo devela, en un cambio radical en la dialéctica del sanjuanino.

Sin embargo, en el sentido de su propuesta, no debemos olvidarnos que José Martí es un intelectual que escribe para los intelectuales, hace una distinción entre los letrados, los incultos y los ignorantes (siendo las masas populares las incultas e ignorantes). En fin, el buen gobierno es el de las personas cultas, que entiendan la realidad americana, y que con este conocimiento sean capaces de llevar adelante las revueltas.

De esta forma, podemos ver dos opiniones al parecer contrapuestas, una casi contigua de la otra en el texto. Si en algún momento puede categorizar al decir que [...] “Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república natural [...] La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia [...] Con una frase de Sieyes no se desestanca la sangre cuajada de sangre india”¹⁹.

En muchos pasajes de su obra hace alusión al hecho de que “o se hace andar al indio, o su peso impedirá la marcha” (“Arte aborigen”) y se pregunta: “¿No se ve cómo del mismo modo que paralizó al indio, se paralizó a América? Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América”²⁰.

¿Qué significa “hacer andar al indio”? Cuesta escribirlo pero un pasaje lo demuestra, plasmando una idea de sujeto pasivo en relación a los cultos-letrados. Así, “*El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior*”, mientras esa no se avale se su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés”²¹.

19 Martí, *Nuestra América*, Barcelona, Ediciones Ariel, (1891) 1970, pp. 95-96.

20 Martí, *Nuestra América*, op.cit, p. 337.

21 Ibid, p. 96, las cursivas son nuestras.

Ahora bien, volviendo exclusivamente al caso Argentina, el broche de oro al paradigma modernizador que ya propugnaban Sarmiento y Alberdi, fue consolidado de manera brillante los primeros Sociólogos del siglo XX, como lo fue el caso paradigmático de Ingenieros²².

Son ellos los que abogan por un trato que, con posterioridad a la *Conquista del Desierto* –que es nuestro tema de estudio–, *invisibiliza* al Otro sometido al proponer la necesidad de la constitución de una nación de raza blanca y homogénea, concluyendo con lo que podríamos denominar una suerte de “triunfo implacable” argentino de una nación de tipo eugenésica –que se dio con una particularidad como en ninguna otra sociedad latinoamericana–. Es interesante observar cómo, por otra parte, el discurso de intelectuales de la talla de José Ingenieros (1877-1925) y José María Ramos Mejía (1849-1914), entre otros, parecen nutrirse casi de las mismas fuentes que los primeros antropólogos.

Ingenieros establece en una famosa conferencia dictada en 1915, “La formación de una raza blanca” un estudio de neto corte darwinista, enfatizando la segregación de grandes sectores de la sociedad, que podemos avistar ya en su calidad de asalariados en una sociedad de tipo capitalista, que en su misma condición étnico-cultural, *ya no están visibles*. Ingenieros resalta: “Dentro de quince o cien años las consecuencias serán más importantes, y son fáciles de pronosticar. En el territorio argentino, emancipado hace un siglo por el pensamiento y la acción de diez o diez mil ‘euro-argentinos’, vivirá una raza compuesta por quince o cien mil millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada raza gaucha que retardó la formación de la raza blanca argentina, y acaso los poemas gauchescos de Martín Fierro y Santos Vega, o las novelas de Juan Moreira y Pastor Luna, renovadas ciertamente por otros escritores de raza europea, como lo fueron Hernández, Ascasubi y Gutiérrez”²³.

En todos estos pensadores se vislumbran las corrientes aludidas, que ya pueden denotarse en los títulos de sus libros y en el índice de sus contenidos: “locura”, “criminología”, “fuerzas morales”, “neurosis”. En relación a este último libro, *La neurosis de los hombres célebres* de Ramos Mejía y la influencia que tuvieron del más puro y duro positivismo, no nos es extraño encontrarnos con un homenaje de Ingenieros a Ramos Mejía en una conferencia pronunciada en el Ateneo de Estudiantes Universitarios en 1915. Allí el autor decía que [...] “En sus fines, en su estilo, en su plan y en sus doctrinas, este libro [*La neurosis de los hombres célebres*] es un libro de ciencia pura: lo que basta para decir que es un libro escrito con aquella independencia viril y franqueza de convicciones, que tiene el pensador que se ha propuesto estudiar los fenómenos de la vida social e histórica, sin otros métodos que la observación inmediata de los hechos naturales y sin otra lógica que la que resulta del encadenamiento mismo de estos hechos con las causas físicas [diríamos, más bien, fisiológicas] que los producen en cada organismo”²⁴.

Podemos ya interpretar, tentados a reproducir parte de este trabajo, a qué se refiere el autor con “organismo”, “fisiología”, etc. En este aspecto, Argentina no es el único caso; de hecho, en cualquier lugar de Latinoamérica se estaban barajando estas ideas, signos de una época. Sin embargo, la mecánica del pensamiento racial, se sedimentó de manera

22 No hablaremos en este trabajo de la Antropología, que manifestaba en el mismo período de análisis cuestiones de enorme relevancia y que se ajusta casi *vis a vis* al pensamiento sociológico.

23 Ingenieros, “La formación de una raza blanca”, Conferencia en Revista de Filosofía, 1915, p. 481.

24 Ingenieros, “La personalidad intelectual de Ramos Mejía (1849-1914)”, “El contenido filosófico de la cultura argentina”, Buenos Aires, Conferencia pronunciada en el Ateneo de Estudiantes Universitarios, Publicada en *Revista de Filosofía*, Año I, Vol. II, 1915.

sorprendente en Argentina, como no se vio en otros países del continente, aunque de hecho la mayoría de ellos abogaron por la construcción decimonónica de homogeneidad. Sobre este último punto no hay siempre una motivación práctica; en este caso es un paradigma ideológico²⁵. Y como tal se da en todo el mundo. En Bolivia y Perú, por ejemplo, o en México, también buscaban la homogeneización. Ante la evidencia, a principios del siglo XX generan toda una literatura racista pesimista acerca de la inferioridad de ciertos contingentes, al que en algunos países, como Argentina, el componente anarquista/socialista permitió a la élite nacional crear y recrear toda una serie de representaciones que se dieron a partir de esta nueva realidad, que no fue sino otra manera de expresar lo que querían y no querían ser. El único caso en el que la indigenidad se incorpora positivamente en la identidad nacional es Chile con los mapuches, y hasta cierto punto México con Benito Juárez y Mariátegui en Perú.

Sin embargo, la contradicción en la que caen la mayoría de los pensadores del siglo XX, al menos en los primeros años (sobre todo del campo de la sociología, la medicina y la psiquiatría, al buscar conocer las dinámicas que expliquen ideas tan confusas e ideologizadas como el concepto de “moralidad”) por su corte biologicista y positivista, es que al tiempo se deseaba hacer de Buenos Aires la Atenas del Plata, o el París de Sudamérica, pululan en cientos de páginas las añoranzas por una nación que estaba perdiendo su “raza”, su “sangre” y su “alcurnia”. Miguel Cané, Juan Agustín García, Manuel Gálvez, Carlos Octavio Bunge, el mismo José Ingenieros añoran... El racismo finisecular elaborado a la luz del teorías de corte biológico y el darwinismo social, de cuño sociólogo, se traslada a los primeros lustros del nuevo siglo, ahora en nombre de tradiciones y estirpes perdidas. La heterogeneidad de la Argentina ofrecía a este tipo de intelectuales la representación de una nación fragmentada en proceso de degradación. El histórico componente xenófobo se extendía ya no sólo hacia el indígena y el negro, sino también hacia el extranjero ya mencionado como elemento disolvente de la nacionalidad.

¿Se corta así la cadena...? nos preguntamos. El hecho de que se siga discurriendo en nuestro país que “venimos de los barcos”, asentado incluso en el imaginario popular, no hace sino reforzar los intentos de *invisibilizar* al Otro, quedando lo identitario nuevamente fuera del espectro social²⁶. O tal vez no, pero entonces tendríamos que ponernos realmente a debatir que es la identidad para nosotros como argentinos; ya ni siquiera como latinoamericanos.

25 Tal vez sea esta la causa primera por la que evitamos hablar de racialismo científico. La aclaración se debe a que nuestro enfoque se basa más en un nivel argumentativo, menos científica si se quiere, ya que lo que nos interesa particularmente es hacer hincapié en sus métodos de exploración y resultados, para visibilizar el uso político que se hizo de sus ideas.

26 En la vereda contraria, y desde donde nos posicionamos sin lugar a dudas, se halla la hipótesis primera que mencionan Navarro Floria y Nicoletti: “Hoy circula en los medios de información y en muchos textos el tema de la diversidad cultural y del respeto por el otro diferente –afirman los autores-. Sin embargo, hasta hace muy poco esa diferencia no se valoraba. Al contrario, en la escuela y en el discurso oficial de la Historia, de la Geografía, etc., se sostenía que la Argentina era una “nación blanca”; que aquí no había “indios” ni “negros”; que éramos más “europeos” que el resto de los latinoamericanos. La apertura cultural de las últimas dos o tres décadas nos ha permitido empezar a borrar ese mito que nos llevaba a discriminarnegativamente a nuestros hermanos de países limítrofes y a muchos argentinos que no se ven ni se sienten “blancos” ni “europeos”. Entre los que fuimos educados en una escuela básicamente discriminadora y mitificadora de la Argentina “blanca” todavía vive el prejuicio, el sentimiento de superioridad de unos y de inferioridad de otros”. Navarro Floria y Nicoletti, *Los que llegaron primero, Historia indígena del Sur argentino*, Buenos Aires, Crisis, Colección Cuadernos de Crisis, nº.1, 2006, p. 7.

Conclusiones

Intentamos en este trabajo hacer un rastreo muy por encima del pensamiento latinoamericano para tratar de abordar un poco lo sucedido en Argentina, cuyas consecuencias seguimos padeciendo hoy día.

Queremos, para finalizar, intentar pensar por qué América tiene esa disyuntiva y se mueve en los polos modernidad-identidad y Occidente no. Históricamente, Occidente no se planteó cómo ser (o querer ser); de hecho, parecieran tener resuelto el problema del “otro” latinoamericano. Por otra parte, el pensamiento europeo nunca se ha planteado ser como... Sus preguntas son otras: *¿Existe Dios o no existe? ¿Existe el Ser? ¿Qué es conocer? ¿Cómo aplicar los grandes sistemas políticos? ¿Y los grandes valores de la humanidad?* Todas estas preguntas suelen ser irrelevantes-hasta cierto punto para el pensamiento latinoamericano y las realidades que como región vive.

Probablemente en el “querer ser” o el “ser” se halla la clave para entender el pensamiento periférico; motor que de alguna manera nos hermana con Asia y África.

Y como si no bastara, el Centro da respuestas, con principios tales como ser: en torno a la naturaleza, América Latina es un continente que no llegó a desarrollarse. Tanto Bufón, De Paw como Gobineau, entre otros, plantearon ya en el s. XVIII que la naturaleza no alcanzó su completad –de ahí que los hombres (indios) no tengan vello–.

Siguiendo con este planteo, se establece que los hombres y mujeres de la periferia son infrahumanos, que los indígenas como sujeto colectivo manifiestan una inferioridad innata, y aunque hombre, los verdaderos humanos son los caucásicos.

De todas maneras, consideramos que Occidente y América han vivido historias totalmente diferentes, y debemos recalcar los muchos intentos de esta última por encontrar respuestas a los múltiples procesos por los cuales ha tenido que pasar.

América Latina optó, cada país tuvo sus pensadores que, a la vez de manifestarse dentro de la corriente modernizadora o identitaria, creó hegemonía desde las prácticas políticas y los discursos científicos, sumado a las corrientes que en esos momentos estaban paseándose por el mundo entero como incuestionadas e incuestionables.

Más allá de una verdadera postura respecto de las corrientes a las que postulamos como científicas sociales, lo esencial de este ensayo fue dar cuenta de un marco general (América Latina) que nos diera pistas no sólo para interpelar al particular (el pensamiento Argentino), sino a la rastrear el pensamiento de algunos de sus autores para dar entidad a las conclusiones.

De esta forma, copia o no, “[...] junto con afirmar que el pensamiento latinoamericano se divide entre quienes han acentuado la identidad o la modernización, puede afirmarse a la vez y sin contradicción que el pensamiento latinoamericano es la historia de los intentos explícitos por armonizar modernización e identidad”²⁷.

Para otro trabajo quedará el ver si se logró o no dicha armonía. Me hago cargo: Lo pongo en duda. Creo que, espejo contra espejo, no es la primera vez, los matrices europeos no cuajan en la realidad Latinoamericana.

Animo a que pensemos otras matrices para repensar nuestras realidades.

27 Devés, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, op. cit, p. 17.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, Juan B [1878]. 1989: “Las crisis en Sud-América” y “Las crisis y sus remedios”, en LU Anastacia y Veg VILLEGRAS (ed.), *Estudios económicos de Juan Bautista Alberdi*, Fundación Hanns Seidel, Munich.
- ALBERDI [1879].1915: *Bases y punto de partida para la organización política de la República Argentina*, La Cultura, Buenos Aires.
- ALBERDI, Juan B [post. Mortem]. 1916: *Estudios económicos. Interpretación económica de la historia política argentina y sudamericana*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, Argentina.
- BOCCARA, Guillaume. 1999: “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”, G. Boccaro y S. Galindo (eds.), *Lógica mestiza en América*, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.
- CASÁUS ARZÚ, Marta y Teresa GARCÍA GIRÁLDEZ. 2005: *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, F & G Editores, Guatemala.
- DELARIO Walter. 2005: *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Editorial de la Universidad Nacional de Quilmas, Argentina.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo. 2000: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina.
- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro. 1999: *Literatura y frontera*, Editorial Sudamericana, Universidad de San Andrés, Buenos Aires, Argentina
- GOULD, Stephen J. 1984: *La Falsa Medida del Hombre*. Imprenta Clarasó, Barcelona, España.
- INGENIEROS, José, 1915.: “La formación de una raza blanca”, Conferencia en Revista de Filosofía.
- INGENIEROS, José. 1915: “La personalidad intelectual de Ramos Mejía (1849-1914)”, “El contenido filosófico de la cultura argentina”, Buenos Aires, Conferencia pronunciada en el Ateneo de Estudiantes Universitarios, Publicada en *Revista de Filosofía*, Año I, Vol. II.
- KAEMPFER, Álvaro. 2006: “Lastarria, Bello y Sarmiento en 1844: Genocidio, historiografía y proyecto nacional”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Año XXXII, Lima, Hanover.
- MARTÍ, José. (1891) 1970: *Nuestra América*, Ediciones Ariel, Barcelona, España.
- NAVARRO FLORIA, Pedro. 2000: “Domingo F. Sarmiento en el debate argentino y chileno sobre los pueblos indígenas del sur (1841-1856)”, *Revista de Estudios Trasandinos* (Santiago de Chile). <http://www.kanslis.lu.se/latinam/virtual/virtual1.htm>
<http://www.geocities.com/estrasandinos/articulos/articulo02/articulo201.htm>
- NAVARRO FLORIA, Pedro. 2004: “La nacionalización fallida de la Patagonia Norte, 1862-1904”, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, Quinto sol, nº 7.
- NAVARRO FLORIA, Pedro, Leonardo SALGADO y Pablo AZAR (2004), “La invención de los ancestros: El ‘patagón antiguo’ y la construcción discursiva de un pasado nacional remoto para la Argentina (1870-1915)”. *Revista de Indias*, vol LXIV, nº 231.
- NAVARRO FLORIA, Pedro. y M.A. NICOLETTI. 2006: *Los que llegaron primero, Historia indígena del Sur argentino*, Buenos Aires, Crisis, , Colección Cuadernos de Crisis, nº.1, Argentina.
- RIBAS, Pedro. 2008: “Unamuno e Hispanoamérica”. Inédito.
- ROMANELLI, Raffaele. 1997: “Sistemas electorales y estructuras sociales. El siglo XIX europeo”. Salvador Corner (coord.), *Democracia, elecciones y modernización en Europa, siglos XIX-XX*, Madrid, Ed. Cátedra.
- ROULET, FLORENCIA y Pedro NAVARRO FLORIA. 2005 “De soberanos externos a rebeldes internos: la domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al

XX". Revista Tefros, volumen 3 nº 1, Río Cuarto

<http://www.tefros.com.ar/revista/v3n1p05/completos/soberanosext.pdf>

SARMIENTO, Domingo Faustino ([1845] 2006), *Facundo*, Ed. Longseller, Buenos Aires, Argentina

VIÑAS, David. 1982. *Indios, ejército y frontera*, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

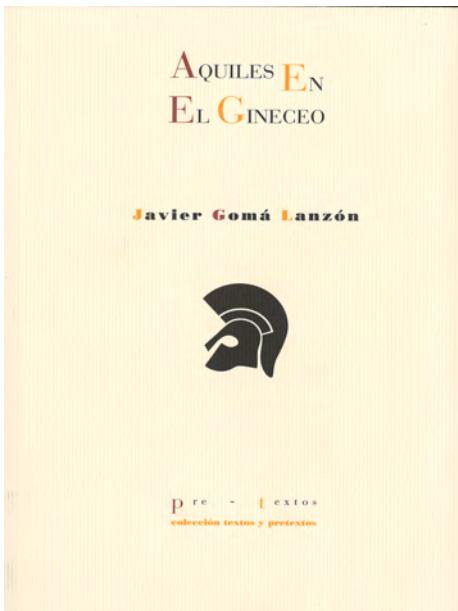
VIÑAS, David. 1995: *Literatura argentina y política I*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina.

RESEÑAS

GOMÁ LANZÓN, Javier

Aquiles en el gineceo

Valencia: Pre-textos, 2007. (226 págs.) ISBN 978-84-81-91-813-7



Helena GONZÁLEZ VAQUERIZO

Universidad Autónoma de Madrid

Grupo TRADICOM

Come l'uomo s'eterna...

Dante

Antes de convertirse en el más famoso de los héroes de la guerra de Troya y en protagonista de la *Iliada* de Homero, Aquiles estuvo escondido en el gineceo de la isla de Esciros. Era muy joven y temía el cumplimiento del oráculo que había predicho su muerte temprana en el campo de batalla. Disfrazado de mujer y entre mujeres, sólo la astucia de Ulises despertó en él el espíritu guerrero y lo alejó de una incipiente pasión amorosa hacia Deidamía.

Este momento es el que pintó Rubens en el cuadro *Aquiles descubierto por Ulises* y el punto de partida del ensayo de Javier Gomá Lanzón (Bilbao 1965), *Aquiles en el gineceo*. Un ensayo en que se combinan el tratado de educación y el análisis existencial de la finitud del hombre, para determinar en primer lugar qué retiene a cada joven Aquiles en su particular gineceo (metáfora del ego adolescente, estadio *estético* de la vida), y cómo después Ulises (el sentido del deber hacia la comunidad, estadio *ético*) lo saca de sí mismo para integrarlo en una sociedad que determinará la especialización del individuo y con ella su destino, es decir, su muerte.

Constituye este ensayo la segunda parte de la tetralogía que el autor ha proyectado entorno a la *experiencia de la vida*, iniciada con el Premio Nacional de Ensayo *Imitación y experiencia* (Pre-textos, 2003). Allí presentaba una teoría general de la imitación, examinaba sus etapas históricas premodernas (imitación de la Naturaleza, de los Antiguos, de las Ideas) y anunciaba el alumbramiento posmoderno de la idea del *prototipo*. El prototipo (Aquiles será uno de ellos) es el modelo al que el sujeto moderno puede imitar racional y moralmente a partir de su propia experiencia, y se diferencia de la imitación ciega e incondicionada del sujeto y del modelo antiguos en que ésta era estática y la moderna es dinámica. Y es que desde Bergson el modelo imitable se contempla como una posibilidad no sólo de aprendizaje, sino también de innovación, que permite el progreso cultural de la civilización.

Una vez hubo explorado en *Imitación y experiencia* la capacidad del hombre para acumular ejemplos y sacar de ellos ciertas pautas útiles de comportamiento, J. Gomá Lanzón se preguntó dónde hallar el ejemplo para ser mortal. Y la respuesta tomó la forma de *Aquiles en el gineceo*.

El mito de Aquiles, donde el héroe tiene que elegir entre una vida larga y sin brillo y una breve pero gloriosa, nos enseña que la mortalidad no es inherente al hombre, por paradójico que esto pueda parecer. Cada hombre elige cómo aprovechar su experiencia de la vida, así define su muerte, y sólo al hacerlo se convierte en individuo. Pues la egocéntrica adolescencia, el estadio *estético* en terminología de Kierkegaard, mantiene al sujeto aislado de lo que lo rodea, mientras que en el estadio *ético*, el hombre corre el peligro de ser absorbido y consumido por el entorno. Sólo una muerte de la que el individuo se haya debidamente apropiado permite que sus contornos no se desdibujen, la mortalidad es *nuestro único destino individual*.

El libro está escrito, confiesa el autor, a partir de su propia experiencia, si bien tratando de extraer de ésta cuánto de común tenga con las experiencias de los demás. J. Gomá Lanzón es, sin duda, un hombre de talento, como el propio Aquiles. Licenciado en Derecho y Filología Clásica, Doctor en Filosofía, -un abanico de estudios que legitiman y asesoran su aproximación al tema de este ensayo-, ejerce como letrado en el Consejo de Estado, además de dirigir la Fundación Juan March. Su escritura es amena, sugerente y en la claridad de la exposición se evidencia el dominio de la argumentación y la claridad en la exposición de unas ideas que parecen ganar profundidad en la simplicidad de su expresión. El ensayo está escrito de forma que necesaria y deliberadamente se repite, porque no cree J. Gomá Lanzón que pueda tratarse el tema sino contemplándolo una y otra vez desde diferentes ángulos. Este rasgo del estilo parece consecuencia de su carácter de libro muy pensado y confiere a su desarrollo un complejo entramado y una continuidad donde las ideas van enriqueciéndose paulatina y recíprocamente. No obstante, se divide en dos partes diferenciadas: la primera parte explora el paso del estadio estético al ético y, por qué está motivado; la segunda parte explora la formación del héroe moderno y las posibilidades y aporías que se le presentan como individuo en la posmodernidad.

En la primera parte Aquiles nos sirve de modelo y de prototipo porque es el *mejor de los aqueos* y, como tal, posee una personalidad compleja y completa. Destaca en ella una virtud, la magnanimidad de dar la vida por la *polis*, una valentía y un arrojo admirables que se observan sólo en la auténtica juventud y que mucho tienen que ver con la inexperiencia propia de esta edad.

Pero antes de ser un héroe, Aquiles estuvo escondido en el gineceo, en la adolescencia despreocupada y protegida. Allí se enamoró de Deidamía y experimentó en el primer amor, como todo adolescente, las primeras decisiones y las primeras renuncias. Ensayó de esta manera un descentramiento de sí mismo hacia el objeto amado, paso previo y quizás también necesario para la evolución natural que lo llevaría a ser un miembro de la *polis*: la decisión, cualquier decisión, conlleva la escisión del sujeto que pasa de contemplarse sólo a sí mismo a contemplar, desear y abdicar por el otro.

Después de Deidamía, Troya fue para Aquiles la ocasión y el escenario perfecto donde hallar una identidad personal en una causa colectiva. Aquiles precisa de la guerra en la misma medida que ésta precisa de él, porque es la comunidad la que proporciona a Aquiles modelos a seguir y también la que va a recordarlo.

En el estadio estético (en el gineceo) el individuo no tiene aún responsabilidades, así que puede dedicarse por entero a sí mismo: se cultiva, toma conciencia de sí, de que es único e irrepetible. Trata de hacer de cada acto una muestra de perfección, un gesto siempre lleno de sentido. Y es que la juventud, que observa arrogante el mundo con su mirada inexperta, es a veces extremadamente lúcida. Contempla la riqueza del mundo de las posibilidades abiertas y se obstina en su indeterminación, porque, si eligiera, dejaría de ser posible para ser real y concreto. El rico abanico se desvanecería, de hecho se desvanece, en la edad adulta.

La sugerente interpretación de J. Gomá Lanzón es que el joven deja de *vivir hipotéticamente* (la expresión es de Musil), porque la indeterminación lo hace estéril, es decir, porque, si no se especializa, sus obras serán infecundas; y si no sale del gineceo, se convierte en un andrógino marginal. El amor (Deidamía) es la fuerza que primero empuja al hombre (Aquiles) a elegir su muerte. Sin embargo, en el mito es una estratagema de Ulises la que fuerza a Aquiles a descubrir su identidad. Cuando el astuto héroe se presenta con regalos en el gineceo, de entre todas las joyas Aquiles se lanza hacia la única espada. O sea, que el amor lo prepara y el orgullo lo decide, pues, una vez Ulises le ha descubierto, está moralmente obligado a acompañarle a la guerra. Y es que el cuerpo del ciudadano pertenece a la *polis* y la muerte del combatiente salda esta deuda. No de otro modo sucede en nuestras sociedades modernas donde el suicidio y otras formas de renuncia al propio cuerpo constituyen delito.

Dispuesto a dar su vida por la comunidad o, al menos, habiendo renunciado a la auto-divinización adolescente en favor del reconocimiento de sus obras por parte de la *polis*, el hombre ha entrado en el estadio ético. Su virtud general será ahora cumplir tareas que contribuyan al bien común. Se especializa laboral y sentimentalmente, elige un trabajo y, en principio, una pareja, una familia, etc. Pero pronto conoce el tedio de la repetición y la monotonía, al tiempo que añora la época en que todo parecía posible.

¿Por qué entonces hacerse *ético*? Porque aunque en la *polis* se generalicen y se tipifiquen el individuo y sus decisiones (todos somos iguales, todos hacemos, comemos y vestimos lo mismo), sin la *polis* el individuo y sus decisiones no tienen espectadores ni receptores de sus logros, no son nada. En qué medida condicionan el desarrollo de la personalidad esta renuncia al yo y esta entrega a los otros, es una cuestión pendiente de estudio por parte de J. Gomá Lanzón. Al fin y al cabo Aquiles sale del gineceo porque es su destino. Y cada yo particular lo imita.

En la segunda parte del ensayo se defiende la idea de que el yo moderno se encuentra escindido en mayor medida que el antiguo. Nuestras *polis* no nos proporcionan ejemplos válidos ni son testigos de nuestros méritos, porque los valores éticos se han vuelto difusos, masivos y abstractos.

Dicha escisión se origina en los albores de la Modernidad, cuando el hombre se descubre a sí mismo como ser único y totalmente prescindible a la vez. Por un lado, el Romanticismo había desarrollado y cultivado el individualismo, creando multitud de pequeños principes destronados; por otro, el colectivismo social vuelve invisibles a los individuos, especialmente a aquellos que han querido prescindir del grupo y que se ven empujados al nihilismo. El subjetivismo exacerbado del yo no encuentra su lugar en el colectivismo de la gran urbe, pero fuera de ella tampoco se encuentra a sí mismo. Es necesario por tanto que el sujeto halle un incentivo distinto para renunciar a las ansias absolutistas de su subjetividad.

Para J. Gomá Lanzón es posible desarrollar una *épica de la subjetividad* y un *ideal de objetividad* a través de la educación del hombre. La argumentación se apoya en la novela de formación (*Bildungsroman*), aquella que presenta la evolución de sujetos ejemplares, y hace un repaso de ella. Mediante la confrontación de las *vidas paralelas* de Goethe y Rousseau, autores de *Werther* y *Emilio* respectivamente, observamos con sorpresa, que los maestros de la *educación sentimental* fracasaron como individuos éticos. En sus relaciones laborales y emocionales se revelan incapaces de compromiso y de renuncia a la multiplicidad de sus propias y ricas personalidades. Sin embargo, Rousseau en el *Contrato Social* prepara al yo para anularse sin esperar nada a cambio y Goethe llega a la doctrina de la renuncia, esto es, a admitir que *el hombre no es feliz sino cuando ha puesto límites a sus aspiraciones incondicionadas*.

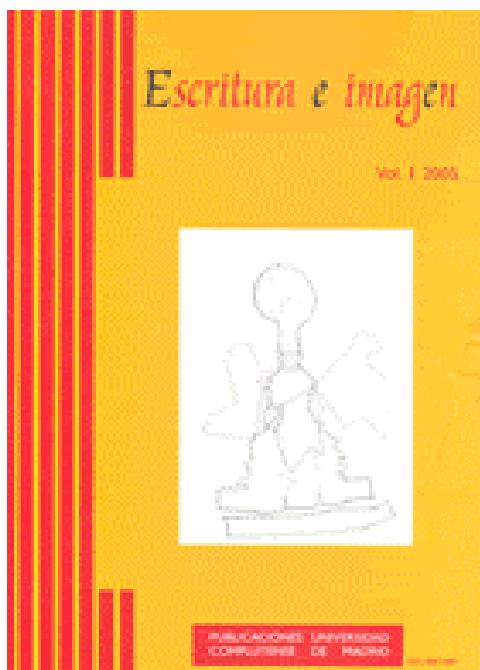
Definitivamente no hay salida para el sujeto, y la aporía planteada por el autor de este ensayo es de la máxima actualidad: el camino estético produce insatisfacción e incomprendición, el camino ético frustración y decepción. Sólo el relativismo presente mitiga estas dolorosas sensaciones y re establece algo de antigua unidad de la experiencia vital donde la renuncia al yo y la entrega a la *polis* eran ventajosas para ambas partes. Esta ligera dosis de nihilismo es beneficiosa pero también entraña peligros y está por ver si el hombre será capaz de *fundar una civilización sobre los cimientos de su propia humanidad*, o sea, de desarrollar y adoptar una ética reconciliada con su propia mortalidad.

Por el momento y de acuerdo con la sólida argumentación de J. Gomá Lanzón, la posmodernidad apuesta por un yo que apenas encuentra en el civismo algo de los antiguos valores éticos de la *polis* ni en ésta un gran auditorio de sus logros. El trabajo aliena quizás más que nunca, pero dicha alienación se acepta y se distingue, hipotéticamente, de la verdadera vida del individuo, donde los aspectos sentimental e individual tienen la supremacía. En el siguiente volumen proyectado, *Ejemplaridad Pública*, el autor se propone analizar cómo podría el hombre fundamentar una ética objetiva y humana que devolviera a la *polis* su papel regulador.

La experiencia de *Aquiles en el gineceo* nos habla de cómo el hombre se hace mortal. En este sentido puede uno discrepar de la interpretación que J. Gomá Lanzón hace del mito. Si bien la experiencia de Aquiles en el gineceo puede tomarse como metáfora de la adolescencia y su decisión –propiciada, no olvidemos, por Ulises– como metáfora de la entrega a la *polis*, la excepcionalidad del propio Aquiles, que es hijo de una diosa y que está llamado a la gloria inmortal, lo alejan del sentido de modelo y de prototipo que el autor ha querido ver en él. Lo que Aquiles persigue es la perpetuación de su nombre. Si arrastra consigo la destrucción o la gloria de su *polis*, no es desde luego ese el efecto buscado. Por otro lado, el intento del hombre de construir para sí una ciudad ideal y constituirse él mismo en un prototipo ejemplar no es sino el proceso mediante el cual el hombre se hace eterno e inmortal.

El grupo de investigación

La Europa de la escritura y la revista *Escritura e Imagen*



David DÍAZ SOTO

Universidad Complutense de Madrid

daviddesoto@hotmail.com

“La Europa de la Escritura” es un grupo de investigación, así como un foro permanente de intercambio científico e intelectual, con base en las facultades de Filosofía y Filología de la Universidad Complutense de Madrid. Una de las principales peculiaridades de este grupo de investigación es que, aún estando plenamente integrado y estrechamente vinculado a la actividad científica de dicha Universidad, sus actividades tienen también una proyección internacional, puesto que entre sus miembros se cuentan no sólo profesores de otras universidades españolas, sino también estudiosos y personalidades de otras universidades españolas y extranjeras, lo que da al grupo de investigación una cierta autonomía.

También es peculiar la historia de este grupo: su origen se halla en una serie de reuniones informales que más tarde se hicieron regulares, y que serían conocidas como un “seminario permanente”, bajo el nombre de “La Escritura y la Imagen”. El seminario comenzó hacia 1998, surgiendo de modo espontáneo y en cierta medida independiente de cualesquiera actividades regladas o programadas de la Complutense u otras instituciones académicas, a partir de los intereses comunes de varios estudiosos e investigadores

(principalmente de las Universidades Complutense y París VII). Jugaron un papel decisivo en este contexto la profesora Anne Marie Christin y, más tarde, el destacado compositor y musicólogo Arthur Thomassin (ambos en el ya desaparecido *Centre de Recherche de l'Écriture* del C.N.R.S.), en Francia, y en España, la profesora Ana María Leyra, de la Universidad Complutense. Aunque más o menos ligado al grupo de investigación propiamente dicho, este seminario es independiente de aquél, y constituyó el estímulo inicial para emprender proyectos de más largo alcance, así como para la participación de figuras notorias procedentes de varias otras instituciones y nacionalidades.

Por lo que respecta al grupo de investigación “La Europa de la Escritura”, éste se ha establecido desde 2006 formalmente con el reconocimiento y apoyo económico del Rectorado de la Universidad Complutense y del Ministerio de Educación. El grupo tiene dos directores en la Universidad Complutense: en el Departamento de Filosofía IV, la profesora Ana María Leyra Soriano (reconocida especialista en Estética, entre cuyas publicaciones se cuenta el volumen recopilatorio *Tiempo de Estética*, [Madrid: Fundamentos, 1999] y *De Cervantes a Dalí: Literatura, imagen y paranoia* [Madrid: Fundamentos, 2006]), y en el Departamento de Filología Francesa, Javier del Prado Biezma, director de dicho Departamento, poeta y traductor de autores como Mallarmé, Rimbaud o Nerval, y con obras como *Análisis e interpretación de la Novela* (Madrid: Síntesis, 1999), *Teoría y práctica de la Función Poética* (Madrid: Cátedra, 1993), así como los poemarios *Fragmentos de una autobiografía imposible* (Albacete: Ayuntamiento de Albacete, 1987), o *En los márgenes de* (Madrid: Adamar, 2006). En el proyecto han participado unos 33 estudiosos y personalidades de instituciones españolas y europeas (sin olvidar la Universidad de Puerto Rico, con la colaboración del distinguido especialista en Estética y poeta Francisco José Ramos).

La principal actividad de este grupo es la investigación interdisciplinar sobre el tema central de la relación entre escritura e imagen, asumiendo como premisas la noción del carácter material de la escritura y las analogías entre imagen como “texto” y escritura como “grafismo”. Asuntos relevantes a esta temática son los diversos aspectos e historicidad de la escritura y la notación, los diferentes medios y soportes en que se inscriben, y la pluralidad de prácticas sociales contemporáneas en torno a aquéllas: desde el *grafitti* hasta la notación musical, desde la televisión hasta Internet o la tecnología de SMS de telefonía móvil. Entre las áreas de investigación se encuentran la mímica, la gestualidad y la expresión corporal, lo visual y lo virtual, la ciberestética, la poesía concreta, o la condición textual de la notación musical, entre otros. El vínculo evidente de estas cuestiones con áreas temáticas ligadas principal, pero no exclusivamente, a la disciplina de la Estética, así como la perspectiva eminentemente filosófica desde la que todas se abordan, dan una gran apertura a esta actividad investigadora, en un proyecto que ha venido mostrando criterios rigurosos de calidad, coherencia e interés.

Por su naturaleza, esta investigación tiene en cuenta las raíces históricas y las transformaciones experimentadas por la cultura europea y occidental como producto de un cruce de culturas, cuyo núcleo moderno se desarrolló en su forma distintiva de cultura letrada por medio de la letra impresa, generando una forma de escritura característicamente “europea”; pero que en sus orígenes medievales presentaba una importancia mucho mayor de lo verbal (oral) y lo visual como medios de difusión cultural. En nuestra “postmoderna” era contemporánea, aquél núcleo moderno y letrado está siendo alterado de modo crucial por influjo de tecnologías modernas y de los *mass media*, restableciendo de modo ostensible lo icónico en su antiguo papel central como vehículo de transmisión de

contenido cultural. Ello no necesariamente significa que aquel núcleo secular de la cultura occidental moderna quede meramente descartado, sino que más bien se cuenta con él como punto de partida, lo cual induce una permeabilidad sin precedentes hacia los elementos de origen no europeo, y ello a su vez genera nuevas formas de escritura que se superponen a aquél núcleo básico. Es este complejo estado de cosas el que este grupo pretende estudiar.

Dentro del contexto del proceso de Bolonia y de la Convergencia Europea en materia de estudios universitarios superiores, el grupo ha asumido la tarea adicional de apoyar la actividad e intercambio investigador en Europa, a fin de evitar la situación paradójica que frecuentemente afecta a muchos estudiosos e investigadores europeos y españoles cuya área principal de interés es la cultura europea, pero que por falta de medios o ayuda se ven obligados a trasladarse fuera de Europa, siendo ésta precisamente el terreno y la fuente de aquello que constituye su principal objeto de estudio e interés. El objetivo sería reemplazar la mera actitud de recepción pasiva de las novedades y descubrimientos que son producidos fuera por la difusión al exterior de la actividad científica producida en Europa (lo que incluye también la difusión del pensamiento español).

Hasta el momento, el equipo de “La Europa de la Escritura” ha realizado diversas actividades y eventos públicos, que han tenido lugar mayormente en el campus de la Universidad Complutense. En marzo de 2001 organizó el Simposio Internacional “¿Hacia dónde va la escritura? Escrituras por venir”, sobre el problema del presente y de las futuras formas posibles de la escritura, con la participación de los profesores Julián Santos Guerrero y Francisco Javier Gómez Martínez, ambos de la Universidad Complutense, o Béatrice Fraenkel (de la Universidad de París III), entre otros. A ello le siguió otro simposio, “Texte et Partition” (celebrado en esta ocasión en la Universidad de París VII), coordinado con la colaboración de Anne-Marie Christin (entonces directora del Centre d’Étude de l’Écriture – C.N.R.S), en torno a la partitura musical en sus dimensiones textual, sensorial, expresiva y fenomenológica. El mes de febrero del año siguiente vio la celebración de un evento más prolongado, “Discurso o Imagen: las paradojas de lo sonoro”, durante cuyos tres días de duración se discutió el tema del significado icónico, musical, verbal, y del gesto, por parte de un equipo internacional de ponentes que incluyó tanto estudiosos españoles - J. L. Pardo, F. García Jurado, E. Fernández, S. Wittenberg, y otros – como colaboradores notorios de otros países, tales como Ivanka Stoianova, Jean Marc Chouvel, Violaine Anger, Ives Bonnefoy o el compositor y director Paul Méfano.

En el segundo semestre del año académico 2002-2003, se ofreció un programa de estudios de doctorado especialmente orientado, pero interdisciplinar. Los alumnos de doctorado de la Universidad Complutense tuvieron la oportunidad de beneficiarse de los conocimientos de figuras como Román de la Calle (Universidad de Valencia), el director español de cine José Luis Cuerda, o el escritor portugués João de Melo. Del 1 al 5 de Mayo de 2004, un equipo interdepartamental de la Complutense coordinó “La Europa de la Escritura”: una serie de conferencias, mesas redondas y talleres, sobre varias cuestiones relacionadas principalmente con la escritura, la ficción y el teatro, con la participación de más de 15 profesores y colaboradores. Durante la temporada académica 2006-2007 se desarrolló un seminario permanente sobre temas diversos y conforme a un calendario reglado, con la intervención de Heike Freire, Jean-Calude Lévéque, Anna Ludovico o Fernando Carbonell, y aún otros.

Desde 2005, a instancias del Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, se comenzó a publicar una revista titulada *Escrutura e Imagen* (ISSN 1885-5687), relacionada con el grupo de investigación “La Europa de la Escritura”. Con periodicidad

anual, y bajo la dirección de Ana María Leyra, la revista toma su nombre del seminario que dio origen al grupo de investigación, y actualmente se está estudiando la posibilidad de una edición paralela en inglés. Hasta ahora han aparecido tres números de la revista (un cuarto está en prensa), cuyos contenidos siguen, en líneas generales, los principios de interdisciplinariedad y las áreas de interés centradas en la Estética que ya hemos explicado a propósito del grupo de investigación *La Europa de la Escritura*. Esta publicación se muestra abierta a cualesquier enfoques que aborden los fenómenos artísticos o visuales y textuales, ya sea desde la Filosofía, las Humanidades, las Ciencias Sociales o Naturales, etc. Junto a artículos y contribuciones originales cuyo enfoque o temática son de naturaleza más o menos académica (por ejemplo, sobre Jacques Rancière, Walter Benjamin, Derrida y la teoría crítica y deconstrucción contemporánea; así como cuestiones de Semiótica, Retórica, análisis visual y textual, o modalidades de representación en el arte y en las ciencias naturales y sociales, por mencionar sólo algunos temas), la revista también tiene un lugar para el análisis de manifestaciones artísticas y culturales más concretas, como pueden ser la obra de Dalí, Buñuel, M. Broothaers, A. Nothomb, o hasta la reseña de un concierto (sobre una performance multimedia de Laurie Anderson, en el número 3). Un rasgo permanente es la publicación de dibujos y partituras musicales inéditas, además de las tradicionales secciones de reseñas de libros y revistas. Todo ello, sin dejar de mantener un enfoque consistentemente filosófico. Entre los colaboradores se han contado Jean Galard, Gaetano Chiurazzi, Jean-Jacques Wunenburger, Heike Freire, Susana Gómez López, Juan Carlos Pueo, Román de la Calle, Yves Bonnefoy, Jean Luc Nancy, y muchos más.

Concluiremos nuestra reseña indicando que la última y aún muy reciente actividad realizada por el grupo *La Europa de la Escritura* ha sido un encuentro internacional centrado en el tema “Estética y Política: El malestar en la imagen”, del que damos cuenta en otro lugar de este número de *Bajo Palabra*.

INFORMACIÓN DE CONTACTO:

Grupo de investigación “La Europa de la Escritura”:

Ana M.^a Leyra Soriano (Codirectora), email: aleyra@filos.ucm.es

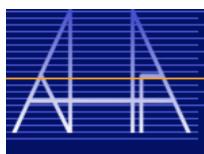
Revista *Escritura e Imagen*:

escrituraeimagen@filos.ucm.es

Seminario “Escritura e Imagen”:

Página web: <http://fs-morente.filos.ucm.es/seminario/index.htm>

Líneas de investigación filosófica del grupo de investigación “Historia del Pensamiento Español/ UAM” (1968-2008)



Asociación de Hispanismo Filosófico

<http://www.ahf-filosofia.es/>

Fernando HERMIDA DE BLAS

Universidad Autónoma de Madrid

El grupo de investigación en Historia del Pensamiento Español de esta Universidad tiene tantos años de historia como la propia Universidad, cuarenta, y fue creado por Diego Núñez y Pedro Ribas. Como es conocido Pedro Ribas fue uno de los fundadores de la Universidad Autónoma de Madrid, nacida con los ecos del “mayo del 68” en Francia, y que inició su andadura en el Casón del Buen Retiro antes de que los edificios del Campus de Cantoblanco estuvieran siquiera terminados. El propio Ribas me ha relatado cómo comenzaron las clases de las titulaciones de Filosofía y Derecho en el citado edificio noble situado en el barrio de Salamanca, con alumnos procedentes del propio barrio, pues entonces no existía un distrito universitario único en Madrid y se le adjudicó ese a la universidad naciente. Quizá las autoridades franquistas pensaron que los jóvenes

pertenecientes a familias con estrechos vínculos al régimen serían el contrapunto al revoltoso alumnado de la Universidad Complutense: si fue así, no se mostraron demasiado perspicaces, porque los nietos de los vencedores de la última guerra civil fueron precisamente, junto con otros colectivos, actores de la transición a la democracia, aunque sólo fuera por haber llegado al convencimiento de que España no podría continuar prosperando económicamente más allá del punto al que había llegado, ni a través del viejo modelo autárquico, ni a través del modelo desarrollista proyectado por los tecnócratas del régimen y basado en la construcción y especulación inmobiliarias y en el turismo.

Aprovecho este acto organizado por la Asociación Bajo Palabra para sugerir a sus miembros, alumnos muy activos de cursos superiores, que entrevisten a los profesores de la generación de fundadores de esta Universidad que se acaban de jubilar o están a punto de jubilarse, porque son memoria viva de un tiempo del que dentro de no muchos años sólo quedarán testimonios indirectos. Por ejemplo, la información que pueden suministrar sobre los llamados “filósofos jóvenes” miembros de la generación de fundadores como Pedro Ribas o Javier Sádaba es inestimable, ya que ellos fueron los secretarios de las primeras “Convivencias de jóvenes filósofos”, denominadas (por decreto de las autoridades académicas que dieron el permiso) con ese término más propio de ejercicios espirituales que de una reunión filosófica, pero a las que ellos dieron desde un primer momento una orientación bien diferente creando, dentro de esas “convivencias”, el Congreso de Jóvenes Filósofos. Puesto que, por lo que yo sé, no se guarda registro escrito, ni sonoro, ni de imagen sobre esos primeros congresos, el testimonio oral de las personas que los organizaron y asistieron a ellos es el único modo de conocer qué, cómo y por qué ocurrió lo que ocurrió y ese testimonio no se puede perder porque con ello se abriría un espacio vacío en la reconstrucción historiográfica de un periodo trascendental en la vida filosófica española.

Como decía al principio, la existencia de un grupo de investigación en Historia del Pensamiento Español es uno de los caracteres diferenciales de la Universidad Autónoma de Madrid, porque desde el momento de su fundación en 1968 ha existido tal grupo: esperemos que continúe siendo así durante muchos años. Los trabajos de este grupo se organizaron en un primer momento en torno a dos líneas marcadas por los profesores que lo crearon:

1) en el caso de Diego Núñez, apuesta por la articulación entre la razón científica, según los proyectos filosóficos de los años setenta del siglo XX, y su dimensión histórica en España, de acuerdo a los ya por esos años suficientes estudios de historiadores de la ciencia como Peset o López Piñero o de historiadores generalistas como Maravall o Jover;

2) en el caso de Pedro Ribas, apuesta por la articulación entre la historia de los movimientos sociales y la historia de la filosofía en España, con el protagonismo destacado del marxismo y de un Unamuno socialista recuperado del silencio y la “domesticación” casticista al que lo había sometido durante décadas el régimen franquista. En 1990, una vez que se incorporó al grupo José Luis Mora, se abrió una tercera línea de investigación encaminada a articular las complejas relaciones entre la filosofía y la literatura. Yo mismo me sumé en 1997, como continuación natural de lo que había sido mi primera investigación, encaminada a elaborar, bajo la dirección de Diego Núñez, la Tesis doctoral sobre el regeneracionista Ricardo Macías Picavea. Con esto quedó configurado definitivamente el grupo, inscrito en la Dirección General de Universidades e Investigación de la Comunidad de Madrid con el nombre “Historia del Pensamiento Español/UAM”, y empezó a desarrollar los trabajos que figuran en su historial.

Me voy a referir únicamente a los proyectos en los que ha trabajado el grupo como tal, no a las investigaciones que, de forma particular, hemos hecho cada uno de sus miembros. Esos proyectos han sido:

1) desde 1996 hasta 1999, “Unamuno y Europa”, dirigido por Pedro Ribas y financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia; 2) desde 1998 hasta 2000, “Correspondentes germanohablantes de Unamuno”, que desarrollé yo mismo también bajo la dirección de Pedro Ribas; 3) en 2001 iniciamos la reconstrucción historiográfica del neokantismo en España con “La primera Escuela de Madrid”, centrado en el estudio de la biografía intelectual de José del Perojo -introduction en España de ese movimiento filosófico-, dirigido por José Luis Mora y financiado por la Comunidad de Madrid; 4) en 2003, continuamos esa reconstrucción con “La primera Escuela de Madrid (II): Manuel de la Revilla (1846-1881)”, también dirigido por José Luis Mora y financiado por el mismo organismo; 5) en 2005, abordamos la tercera parte de esa reconstrucción en “La “Escuela de Madrid”. El eslabón intermedio: Ramiro y María de Maeztu”, también dirigido por José Luis Mora y financiado por la Comunidad de Madrid; 6) en 2006 abrimos una cuarta línea de investigación, orientada a la reconstrucción historiográfica de la filosofía en la España franquista y la transición filosófica, con el proyecto “El pensamiento filosófico español en las revistas filosóficas, científicas y culturales afines (1940-1980)”, asimismo dirigido por José Luis Mora y financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia desde ese año 2006 hasta 2009. En ese momento, Marta Nogueroles se incorporó al grupo como técnico de investigación vinculado a este proyecto y pasaron a colaborar temporalmente con el mismo Delia Manzanero como becaria de Posgrado y Diego Garrocho como becario de colaboración de último curso de Licenciatura.

Hemos trasladado el resultado de todas estas investigaciones a la docencia de las asignaturas que impartimos en la Licenciatura de Filosofía, a los cursos de Doctorado que hemos ofrecido hasta este año académico 2007-2008 en el programa conjunto con la Universidad Complutense de Madrid “Pensamiento Español e Iberoamericano” y a los diferentes textos que hemos ido publicando a lo largo de estos años. Así, en una sucinta referencia, puedo citar, sin ánimo de agotar todo lo que hemos publicado:

1) Sobre Unamuno: si nos referimos a libros, *Unamuno y el socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* (Núñez y Ribas, 1997); *Para leer a Unamuno* (Ribas, 2002); *Unamuno. Cartas de Alemania* (Ribas y Hermida, 2002); si nos referimos a capítulos de libros, “Unamuno y el marxismo en el periodo 1891-1900”, en el libro coordinado por Theodor Berchem y Hugo Laitenberger: *El joven Unamuno en su época* (Ribas, 1997); “Unamuno y los comienzos de su difusión en Alemania”, en el libro coordinado por N. Delbecque, y C. de Paepe: *Estudios en honor del profesor Josse de Kock* (Ribas, 1998); “El primer Unamuno y el socialismo”, en el libro colectivo *Una aproximación al pensamiento de la generación del 98* (Ribas, 1998); “Vida, pasión y razón en Unamuno”, en el libro editado por Atilano Domínguez: *Vida, pasión y razón en grandes filósofos* (Ribas, 2002); “La recepción de Unamuno en lengua inglesa” en el libro editado por Pedro Ribas: *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos* (Mora, 2002); “Un artículo de Unamuno publicado en Alemania”, en esa misma edición de Pedro Ribas (Hermida, 2002); “Consideraciones sobre el Unamuno socialista”, en el libro colectivo *Ensayos sobre filosofía contemporánea* (Ribas, 2004).

2) Sobre Perojo: el libro *Artículos filosóficos y políticos de José del Perojo (1875-1908)* (María Dolores Díaz, Hermida, Mora, Núñez y Ribas, 2003) y el capítulo “José del Perojo: neokantismo y “polémica de la ciencia española””, que será incluido en el libro colectivo *Los filósofos de Cantabria y la Historia del Pensamiento español* (Hermida).

3) Sobre Manuel de la Revilla, los tres primeros volúmenes de *Manuel de la Revilla. Obras completas* (Hermida, Mora, Núñez y Ribas, 2006), de un total de entre siete y nueve tomos que tendrá la edición en su conjunto cuando esté acabada.

4) Sobre los hermanos Maeztu, el capítulo “El pensamiento pedagógico de María y Ramiro de Maeztu y el primer neokantismo español”, que será incluido en el libro que va a ser editado por Roberto Albares, Pablo García, Antonio Heredia y Ricardo Piñero *La mujer y la filosofía hispánica* (Hermida).

5) Sobre el pensamiento filosófico español en las revistas de Filosofía, ciencias sociales y afines durante el franquismo e inicios de la transición, el capítulo “El significado de *Ínsula* en la cultura y la filosofía españolas del último medio siglo (1946-2000). Un puente con el exilio”, incluido en el libro colectivo *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo (II)* (Mora, 2006) y “La presencia de Nietzsche en el primer Savater”, que formará parte del volumen de actas de las VIII Jornadas de Hispanismo Filosófico, celebradas en la primavera de 2007 (Nogueroles).

Estamos empezando a abrir una quinta línea de investigación y de docencia como extensión natural de nuestra atención al mundo iberoamericano.

Cabe al profesor Pedro Ribas haber iniciado este camino, que está empezando a dar sus frutos con la implantación del Programa Oficial de Posgrado “Pensamiento Español e Iberoamericano” durante el próximo curso 2008-2009, promovido por el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid en el marco del Espacio Europeo de Educación Superior. En este programa intervienen institucionalmente, además de la Universidad Autónoma de Madrid, las Universidades mexicanas Autónoma de Querétaro y de Guanajuato y está prevista la próxima incorporación de la Universidad Nacional Autónoma de México. El profesorado que participa en este Programa pertenece al citado Departamento responsable del mismo, a los Departamentos de Historia Moderna, Filología Española, Geografía y Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, al Departamento de Historia de la Universidad de La Laguna, al Departamento de Historia de América de la Universidad de Sevilla, al Departamento de Filosofía III de la Universidad Complutense de Madrid y a los Colegios de Filosofía de las Universidades Autónoma de Querétaro y Guanajuato, que es como allí se denominan los Departamentos. Para terminar diré que, en este momento, José Luis Mora y yo mismo somos los encargados de coordinar el Programa, pero estamos en contacto permanente con el Doctor Fernando González Vega, Director de Planeación y Desarrollo Institucional de la Universidad Autónoma de Querétaro, con el Doctor Aureliano Ortega Esquivel, Profesor Investigador de Tiempo Completo (Categoría VII) -que ha sido hasta hace algún tiempo Vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras- de la Universidad de Guanajuato, y con el Doctor Ambrosio Velasco Gómez, Director (Decano) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Nuestro deseo es que este proyecto de carácter interdisciplinar, interdepartamental e interuniversitario sirva de plataforma para la creación de una red intelectual iberoamericana en el campo del pensamiento filosófico, como las que, por ejemplo, ya existen en las áreas de Historia o Filología, pero que, como digo, todavía está por crear en el ámbito de la Filosofía. En este sentido, hemos adoptado ya en firme el acuerdo de que el próximo proyecto de investigación lo va solicitar un colectivo formado por los profesores del grupo ya consolidado en esta universidad y por los profesores mexicanos que colaboran en este Programa Oficial de Posgrado. También estamos en conversaciones con los colegas mexicanos para iniciar el proceso de creación de una Asociación o Sociedad de Pensamiento Filosófico Iberoamericano, en la que no sólo se integrarían profesores e investigadores de España y México, sino por su propio carácter, de toda Iberoamérica y Portugal.

Líneas de investigación en la Asociación de Hispanismo Filosófico (1988-2008)

La información que voy a ofrecer a continuación procede de los datos que he ido conociendo durante los últimos trece años, primero como “socio de número” de la Asociación de Hispanismo Filosófico y después en los cargos de gestión que me ha tocado ocupar en varios períodos: Secretario técnico de la *Revista de Hispanismo Filosófico* desde 1996 hasta 2002, Secretario de la Asociación desde 2002 hasta 2006 y Secretario de la *Revista de Hispanismo Filosófico* desde 2002 hasta el pasado día 15 de este mes de abril, en que el Consejo de Redacción aceptó mi cese voluntario por acumulación excesiva de responsabilidades docentes, siendo nombrado como nuevo Secretario Antolín Sánchez Cuervo. Quiero señalar que también me ha sido de especial utilidad la breve historia de la Asociación que José Luis Mora, su Presidente, redactó el pasado mes de febrero para incluirla en su página web, a partir de los datos que Marta Nogueroles, actual Secretaria, y yo mismo recopilamos tras una extensa revisión de los documentos originales conservados en el archivo histórico de la Asociación.

La Asociación de Hispanismo Filosófico fue fundada por un grupo de profesores y estudiosos de la Historia de la Filosofía Española el 23 de septiembre de 1988 en el ya desaparecido Instituto “Fe y Secularidad”: por tanto, está a punto de cumplir veinte años, su mayoría de edad, podría decirse, y el próximo 4 de octubre se va a conmemorar ese aniversario con un acto académico en la Universidad Complutense de Madrid al que vamos a invitar a diversas autoridades académicas, entre ellas el Sr. Rector de la Universidad Autónoma de Madrid, D. Ángel Gabilondo. La primera Junta Directiva que salió elegida estuvo formada por José Luis Abellán, Presidente; Antonio Heredia, Vicepresidente; Tomás Mallo, secretario; Teresa Rodríguez, tesorera; Diego Núñez, José Luis Gómez Martínez y Antonio Jiménez, vocales. Desde entonces han sido Presidentes los profesores Diego Núñez (1996-1998), Antonio Jiménez García (1998-2002), Pedro Ribas (2002-2004) y actualmente lo es José Luis Mora desde 2004.

En el momento de su nacimiento, la Asociación recogía las herencias del seminario permanente que sobre historia del pensamiento español de los siglos XIX y XX coordinaba en el Instituto Fe y Secularidad Teresa Rodríguez de Lecea, y que había comenzado su andadura en 1977, y del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana promovido por el profesor Antonio Heredia en la Universidad de Salamanca, fundado en 1978. Y, en general, del trabajo investigador y docente de las universidades españolas que habían incorporado la asignatura de Historia del Pensamiento Español (o Filosofía Española, pues ambas denominaciones se usan) en las reformas de los años setenta del siglo XX; trabajo que para ese año había producido frutos importantes a través de monografías, libros de carácter general, etc. Se incorporaba también la labor desarrollada por prestigiosos hispanistas, en universidades europeas y americanas, que estaban contribuyendo de manera decisiva al conocimiento del Pensamiento español.

Fue vocación de todos estos profesores coordinar los esfuerzos, creando para ello un marco asociativo que favoreciera el intercambio de información y la comunicación entre todas las personas que a lo ancho del mundo compartían el interés por el hispanismo, y desde el primer momento incluyó la atención por Iberoamérica.

A día de hoy, esta asociación, de carácter internacional, reúne a doscientos siete hispanistas, la mayoría de ellos profesores de universidades europeas (Alemania, Dinamarca, España, Francia, Hungría, Italia, Polonia, Portugal y República Eslovaca), americanas del Norte y del Sur (Argentina, Canadá, Estados Unidos y México) y asiáticas (Japón), sin olvidar a los docentes de enseñanza secundaria, que representan otra parte significativa de los socios.

La Asociación organiza desde 1992 (y excepto en esta primera ocasión, coincidiendo con años impares) unas Jornadas que inicialmente tuvieron por objeto facilitar el intercambio de información entre los socios, quienes exponían sus investigaciones, obteniéndose así un cuadro de situación sobre los temas que más han interesado y aquellos otros en los cuales debe incidirse. Respetando estos objetivos, la Asociación ha ido progresivamente abriendo las Jornadas a otros estudiosos del Pensamiento Español e Iberoamericano no pertenecientes a ella. Esto ha permitido formalizar relaciones institucionales con la Sociedad Menéndez Pelayo, la Societat Catalana de Filosofía y otras asociaciones de ámbito iberoamericano.

Han tenido lugar ocho ediciones de las Jornadas, de las cuales cinco se han celebrado en la Universidad Complutense de Madrid, dos en la Sociedad Menéndez Pelayo de Santander y la última en la Universidad de Barcelona. Está prevista la realización de las novenas en la primavera de 2009 en la sede de la Sociedad Menéndez Pelayo.

Hasta el momento han sido publicadas las Actas de las siete primeras Jornadas (Trotta, 1994; *El Basilisico*, 1996; Sociedad Menéndez Pelayo, 1998 y 2000; Asociación de Hispanismo Filosófico/Fundación Ignacio Larramendi, 2005 y 2007). Actualmente se están reuniendo ya los textos de los trabajos presentados en las VIII Jornadas para ser editados a lo largo de este año.

En 1989 apareció el número 1 del Boletín de la Asociación que pretendía cumplir esa función de favorecer el intercambio de información y la comunicación entre quienes compartían el interés por el hispanismo. Alcanzó su número 7 en 1995, creciendo progresivamente en número de páginas y en densidad de los estudios incluidos en él. También el número de socios había pasado en ese tiempo de los 50 iniciales a 150, aproximadamente.

En ese momento, se planteó la necesidad de publicar una revista que cumpliera más adecuadamente con las normas del rigor científico y permitiera una mayor difusión. Salió así en 1996 el primer número de la *Revista de Hispanismo Filosófico* con el apoyo de la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid, editado por Fondo de Cultura Económica. Fue su primer director el profesor Diego Núñez Ruiz, secretario el profesor Pedro Ribas y secretario técnico yo mismo. Desde entonces han salido hasta el presente doce números, estando ya prevista la edición del número trece para el otoño de este año 2008. Desde el número 2 al número 5, junto a las universidades madrileñas apoyaron la revista la Fundación Gustavo Bueno (número 2) y el Proyecto Filosofía en Español (números 3 al 5). Hoy se publica con la ayuda de las Universidades Autónoma y Complutense de Madrid, de la Universidad de Salamanca, de los miembros de la Asociación y del sello editorial de Fondo de Cultura Económica.

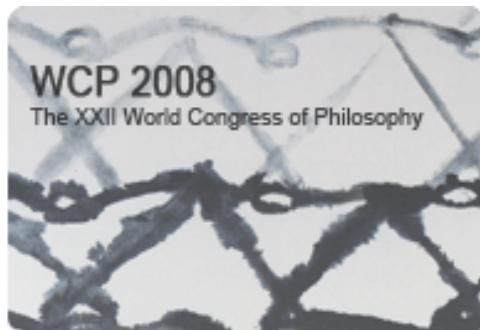
El cuerpo editorial de la revista, que como la asociación tiene un carácter internacional, cuenta con: 1) un Consejo Asesor formado por profesores universitarios de Alemania, Cuba, España, Estados Unidos, Italia, México, Polonia y Portugal, en el que los miembros de procedencia no española representan un 85% del total; 2) un Comité Científico formado por profesores universitarios de Alemania, Argentina, España, Estados Unidos, Francia, Hungría, Italia, Japón y Portugal en el que los miembros de procedencia no española representan un 60% del total.

Desde el punto de vista cuantitativo, los textos aparecidos a lo largo de estos años en las cuatro secciones de la revista (artículos, notas, reseñas e información sobre investigación y actividades), todos ellos publicados en lengua española o lengua portuguesa, han sido 44 artículos, 41 notas, 455 reseñas de libros, 58 resúmenes de Tesis doctorales y 84 informaciones sobre actividades relacionadas con el hispanismo (congresos, seminarios, jornadas, cursos, etcétera). Desde el punto de vista cuantitativo, la revista cumple los criterios de calidad y excelencia que se le exigen a una publicación de carácter científico, como lo acredita su inclusión, por ejemplo, en el Catálogo Latindex, en *The Philosopher's Index* o en Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas (DICE), gestionada por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y por el Centro de Información y Documentación Científica (CINDOC) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, por no extenderme demasiado en la enumeración de bases de datos, directorios e índices de impacto en los que circula la revista. De hecho, el último número publicado (12, 2007), pasó a ocupar el cuarto puesto de entre 64 revistas del área de Filosofía incluidas en DICE.

ACTAS
CONGRESOS

Repensar la filosofía hoy

Actas del XXII Congreso Mundial de Filosofía, Seúl, Corea del Sur (30 julio – 5 agosto 2008)



<http://www.wcp2008.or.kr/>

Ana CARRASCO CONDE

Universidad Autónoma de Madrid

Repensar la filosofía hoy. Volver a pensarla en nuestro tiempo, es decir, actualizarla en el tiempo para hacerla presente, aún más presente. Esto es, presentar el pensamiento para dar que pensar. Pensar el hoy de la filosofía para repensar la filosofía hoy. El XXII Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en la Universidad Nacional de Seúl (Corea del Sur) se propuso como tarea precisamente la nada fácil labor de actualizar el pensamiento mismo acerca de la filosofía en un hoy marcado por el problema de las identidades culturales, por la globalización, por la crisis económica o por el cambio climático. Por un mundo, en definitiva, que necesita ser de nuevo pensado. De ahí que pensar la filosofía conlleve no solo el pensar la filosofía como tema en cuanto tal, sino como aquello que se interroga acerca de la realidad de lo que hay.

El congreso dividido en 54 secciones respondía a esta necesidad del pensar y por ello abordaba temas supuestamente tan dispares como “Metáfisica”, “Filosofía y género”, “Filosofía y tecnología”, “Derechos del hombre”, “Filosofía y medioambiente”, “Filosofía para los niños” o “Tiempo y memoria”, así como el estado de la filosofía en Europa, América latina, Norteamérica, África o Asia. Las diferentes temáticas trataban de dibujar el panorama de las diferentes concepciones filosóficas –unas concepciones que siempre han respondido al tiempo que les ha dado origen– para tejer de este modo una red, que no inventario, capaz de plasmar dinámicamente una realidad legible a través de la filosofía.

Que tal tarea fue exitosamente acogida lo muestra el hecho de que el Congreso Mundial recibiera en torno a 2000 participantes provenientes de más de 120 países. Contó con 1500 ponentes distribuidos en 54 secciones, 160 grupos de trabajo asociados a diferentes sociedades filosóficas, además de incluirse en su programa mesas redondas, simposios de temática muy variada, diferentes secciones plenarias y grandes conferencias, éstas últimas a cargo de figuras consagradas. Entre la participación española, de 38 ponentes, se contó entre otras con la presencia de representantes de la Universidad Autónoma de Madrid, de la Complutense, de la Universidad de Murcia, de la de Navarra, de la Universidad de Valladolid y de Salamanca, así como de la Universidad de Granada o de Córdoba.



Con todo, el éxito del Congreso vino respaldado por los más de 100 años de historia. Su inicio se remonta a 1900, año en el que aquel primer congreso se celebró en París. Desde entonces las siguientes reuniones han tenido lugar en Europa y en América, de ahí que el del año 2008 haya sido el primero que se ha organizado más allá de la óptica del mundo occidental. Motivo perfecto para reflexionar más profundamente sobre la relación entre las diversas culturas, tradiciones y filosofías desde la perspectiva de la diferencia. Y es que la filosofía –como sostuvo Deleuze– «solo permite realizar ciertas cosas. Sirve como las lentes de Spinoza. Si ves adelante, sino, tíralas y coge otras». Pensar y repensar la filosofía supone que ésta no preexiste ni conduce a ninguna prescripción, sino que consiste en la relación misma *entre y con las cosas*. Por eso la filosofía no es nunca respuesta. Ella misma es la pregunta. Repensar la filosofía hoy es por tanto, volver de nuevo a preguntar.

Estética y política: El malestar en la imagen

IV ENCUENTRO INTERNACIONAL LA EUROPA DE LA ESCRITURA

ESTÉTICA Y POLÍTICA: EL MALESTAR EN LA IMAGEN



ORGANIZA:

GRUPO DE INVESTIGACIÓN UCM "LA EUROPA DE LA ESCRITURA"

COLABORAN:

FACULTAD DE FILOSOFÍA, DEPARTAMENTOS DE FILOSOFÍA IV, FILOLOGÍA FRANCESA Y FILOLOGÍA ITALIANA,
EMBAJADA DE FRANCIA



Lugar: Paraninfo y Salón de Grados de la Facultad de Filosofía (Edificio A)
Horario: 10:00 - 14:00 y 17:00 a 19:00
Contacto: Departamento de Filosofía IV, Despacho 306.
e-mail: seccionalimage@filosofia.ucm.es

Se impartirá diploma de asistencia



David DÍAZ SOTO

Universidad Complutense
de Madrid

daviddesoto@hotmail.com

Con el sugerente título “Estética y Política: El Malestar En La Imagen”, se celebró durante tres días consecutivos del pasado mes de Noviembre de 2008, en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (y bajo los auspicios de los Departamentos de Filosofía IV y de Filología Francesa e Italiana de dicha Universidad), el IV Encuentro Internacional de los que, ya desde hace algunos años, organiza el grupo de investigación *La Europa de la Escritura*, coordinado conjuntamente por Ana María Leyra y Javier del Prado (ambos profesores de la UCM); grupo de cuya actividad ofrecemos una reseña en otro lugar de este mismo número de *Bajo Palabra*.

En ocasiones anteriores, dichos Encuentros han versado sobre el futuro de la escritura,

los problemas de la música como notación, o las paradojas de lo sonoro. Con la elección de un tema como “Estética y Política” (y con la paráfrasis freudiana del subtítulo), esta nueva edición ha optado por una de las líneas de mayor actualidad en la reciente investigación en Estética. Línea de muy gran amplitud y muy diversas concresciones; y esta diversidad se hizo patente en el rico y variado programa de conferencias e intervenciones del evento, a cargo de un panel de ponentes en buena parte internacional. Trataremos de dar cuenta, lo mejor posible, de lo que estos ponentes nos ofrecieron.

Ya en la presentación del evento del lunes 5 (que normalmente hubiera sido un breve acto de puro carácter protocolario), sorprendió la intervención del profesor Antonio Benítez (Vicedecano de Ordenación Académica de la Facultad de Filosofía), por la inusual densidad filosófica que dio a su discurso, con una breve reflexión sobre el problema de la percepción humana y no humana, y una clara defensa de Europa como una Europa de humanistas y escritores (frente a otros modelos de europeidad bastante menos deseables, que a veces se nos ofrecen).

Pero pasemos a las conferencias propiamente dichas. Rompió el hielo el filósofo y escritor Jean Galard, con “Lo trivial y su representación”, que abordó la noción del “malestar en la imagen” desde un planteamiento generalista y en términos del problema de la representación artista que hace de la trivialidad su objeto, y por ende, de la trivialidad de la propia representación. Junto con las imágenes de lo terrible (cada vez más difundidas), serían las de lo trivial una de las fuentes principales de cierta inquietud constitutiva del vivir un mundo, el contemporáneo, inundado de imágenes. Cuentan con larga tradición: recuérdese el gusto barroco por pintar y describir lo feo, banal y abyecto. “Banal” sería todo aquello que ha sido objeto de una “reducción”, ontológica o de otro tipo, al pasar a incluirse en un determinado contexto. Su conversión en objeto de representación artística (obras del fotógrafo británico Martin Parr dieron ejemplos actuales de ello), implicaría una cierta “redención” por la vía de la distancia estética y del reencuadre que siempre el arte introduce.

El profesor Julián Santos Guerrero (UCM), con “La catástrofe de Medusa”, ofreció una reflexión sobre el “efecto medusa”, en torno al motivo recurrente de la célebre imagen de Caravaggio (*Medusa*, 1597; óleo sobre lienzo, Uffizi, Florencia). Los efectos de paralización y congelación del espectador en el encuentro con la imagen artística, con su irreducible alteridad y su ambiguo estatuto, constituyen un tema inagotable, que ha obsesionado ya a más de un comentarista. Santos condujo su intervención en torno a los conceptos de “envío”, “desvío”, “cuerpo”, “abismo”, “catástrofe”, “rebelión” y “monstruo”; en una línea deconstructivista, llena de juegos de espejo, formales y literarios, pero al mismo tiempo llena de hallazgos conceptuales y, por qué no, de sentido del humor. El musicólogo y compositor Jean Marc Chouvel (Universidad de Reims), con “Los monstruos Fríos: Imagen y música en época de capitalismo avanzado”, reflexionó sobre la crítica a la violencia banal del poder en la colaboración entre el compositor italiano Luigi Nono (1924-1990; uno de los grandes del siglo XX) y el pintor veneciano Emilio Vedova, mostrando cómo es posible ofrecer resistencia artística contra la potencia banalizadora e instrumentalizadora de los grandes poderes, políticos y mediáticos. Siguió un debate abierto, moderado por José Antonio Millán (UCM), que giró sobre todo en torno a la cuestión de la trivialidad en la representación artística. La conferencia del profesor, compositor y miembro del CNR, Arthur Thomassin, “Viaje en el espejo. Escribirse y comunicarse en el espejo del tiempo”, estuvo programada para la sesión de tarde.

La sesión de mañana del martes 4, con Aurora Conde (UCM) como moderadora, la abrió el profesor Roberto Salizzoni (Universidad de Turín), con su ponencia sobre las “Imágenes que administran en tiempo”. Le siguió Caterina Marrone (Universidad de Roma-La Sapienza), con una, para mí, sorprendente conferencia sobre “Los dibujos ocultos de Leonardo da Vinci”. Expuso los resultados de una investigación punta que ha mostrado cómo en muchos dibujos de Da Vinci, aparentemente insignificantes, en realidad se ocultan los diseños de visionarios autómatas y máquinas, que (al margen de su muchas veces escasa practicidad) entroncan con cierta tradición neoplatónica al tiempo que anticipan la más actual concepción modular y generativa de los dispositivos automáticos. El nexo con la problemática de la relación entre imagen y escritura radica en el peculiar sistema “criptoídico” con el que Leonardo ocultó estos diseños de ojos de posibles imitadores, dispersando sus fragmentos, enmascarados en el seno de otros dibujos. Mucho más difundido es el tema que abordó Fiorella Bassan, el de arte y psicopatología, en su ponencia sobre “La colección Prinzhorn: Descubrimiento, recepción y expropiación del arte de la locura”. Las piezas de la colección de obras de enfermos mentales, iniciada por el historiador del arte y psiquiatra Hans Prinzhorn (1886-1933), nutren aún hoy las más recientes exposiciones sobre el llamado “arte marginal”. Prinzhorn fue pionero en el estudio serio de esa actividad artística y en su atención a las cualidades estéticas de la misma, en tanto que expresión de esa forma de “malestar estético” que designa la categoría de lo *Unheimlich*, así como a sus paralelismos con el arte de vanguardia, sobre todo expresionista. Bassan ofreció un panorama de la constitución de la colección de Prinzhorn, del enorme impacto de la recepción de su libro de 1922, *Arte de los enfermos mentales* (sobre todo entre los surrealistas franceses), y de la expropiación de la colección durante la campaña nazi contra el “arte degenerado”. La tarde fue intensa: primero, el profesor Fernando Rampérez, de la propia Universidad Complutense, habló sobre otro de los lugares clásicos del malestar en la imagen: la obscenidad. Le siguieron las artistas Pilar Rodríguez y Marifé Santiago, fotógrafa y escritora respectivamente, que al alimón y desde una refrescante perspectiva de fuera del a veces estrecho marco de la academia, desgranaron su intervención titulada “El despertar de los fósiles”.

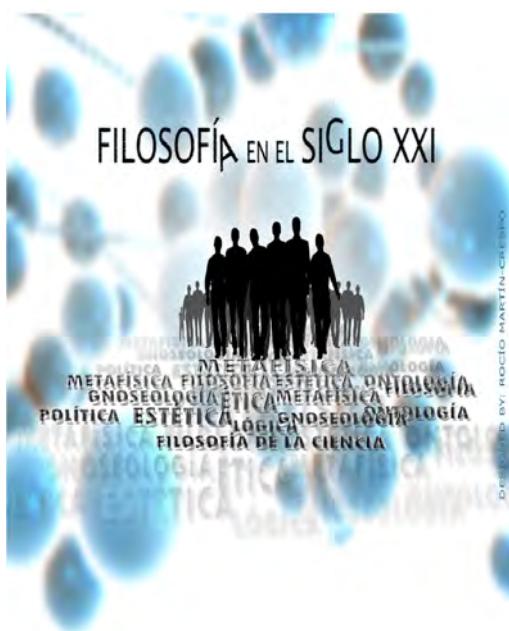
El miércoles 5 fue el último día, abierto por Ivanka Stoianova (Universidad de París VIII) con una muy instructiva conferencia, “El malestar en la música: Lenz y Artaud en la obra de Wolfgang Rihm”, que entroncaba muy bien con el tema de la ponencia de Bassan del día anterior. Stoianova ahondó en los motivos del interés estético y personal de Wolfgang Rihm (uno de los nombres fuertes de la creación musical de las generaciones posteriores al serialismo) por la obra y la figura de Antonin Artaud, así como por la atribulada figura de Sigfried Lenz (en su ópera homónima, basada en obra biográfica *Lenz*, escrita por Georg Büchner), escritor protorromántico contemporáneo de Goethe, y a quien, como al propio Artaud, el destino le reservó acabar en la locura. Se manifestó en qué medida ese interés es para Rihm una forma de compromiso “político” personal contra las convenciones sociales. Compromiso que no extrañamente, algún asistente (la profesora Stella Wittenberg) encontró paralelo luego, en el debate que siguió, al compromiso más ortodoxamente político de un gran compositor de otra generación precedente, como es Hans Werner Henze.

Seguidamente, Ana María Leyra, en su “Desnudo/Vestido: La imagen-síntoma y la construcción del imaginario”, se inspiró en Lacan y en Sartre para construir un concepto estético de “imaginario” (la obra de arte como construcción del lugar del yo en sus relaciones con el mundo). Leyra analizó la construcción artística de la imagen del cuerpo y la subjetividad femenina, primeramente en la serie de cuadros de Botticelli basados en la historia de Nastagio degli Onesti del *Decamerón* boccaciano (el cuerpo femenino como objeto de ansiedad y destrucción) y luego en la obra de la pintora Remedios Varo (la figura humana como expresión del malestar de la autora en su propio cuerpo), suscitando reflexiones críticas, políticas y de género. Puso fin a la mañana Jean Claude Lévêque (Universidad de Turín), con un examen de la audaz propuesta teórica de “Antropología Dogmática” del psicoanalista e historiador del derecho Pierre Legendre, que precisamente busca los fundamentos del derecho en las nociones clave de “Emblema”, “Ley” e “Imagen”. Legendre ha recordado el vínculo de la sociedad y del nacimiento del ciudadano con el tabú del incesto; y ha advertido contra el peligro de las modernas sociedades de individuos aislados y de una identificación con el Estado como el Gran Otro, que llevaría a totalitarismos. La sesión de tarde, la ocupó el Profesor François Soulages (Universidad de París VIII) con su ponencia titulada “El malestar en la fotografía”, un broche de oro para cerrar este encuentro de reflexión interdisciplinar sobre temas vecinos al área de la Estética.

En resumidas cuentas, un magnífico encuentro, que a nuestro juicio, tanto por la calidad de las propuestas, como por la procedencia diversa de los ponentes y la diversidad e interés de las temáticas abordadas, tuvo atractivo suficiente como para que un público relativamente amplio, y no necesariamente del ámbito especializado de la filosofía, se interesara en asistir y disfrutara con muchas de estas ponencias. Esperemos, que *La Europa de la Escritura* no tarde en obsequiarnos con una nueva edición de estos encuentros. Entretanto, no obstante, podremos beneficiarnos de la lectura de las actas de esta última edición, que serán, cuando se publiquen, una apasionante lectura.

Filosofía en el Siglo XXI

Reseña del I Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía celebrado en la Universidad Complutense de Madrid los días 26, 27 y 28 de Octubre de 2008



Alfonso MUÑOZ CORCUERA

Rocío MARTÍN-CRESPO
RODRÍGUEZ

Universidad Complutense
de Madrid

congresofilosofia@gmail.com

En estos tiempos tan convulsos es sabido que la filosofía, cuando menos, ha quedado relegada dentro del mundo académico. Ante esta situación, las instituciones se encuentran más preocupadas por su propia supervivencia en el día de hoy que por los jóvenes investigadores que deberán asegurar su buena salud en el mañana. Por ello es necesario que seamos nosotros, los jóvenes investigadores, los que tratemos de abrir nuevos escenarios en los que poder dar a conocer el producto de nuestro esfuerzo que, en la mayoría de las ocasiones, queda oculto por falta de una plataforma adecuada que permita su difusión. Desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, un grupo de estudiantes de posgrado decidimos contribuir, en la medida de nuestras posibilidades, a dar una respuesta a esta situación con la organización del I Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía que durante los pasados días 27, 28 y 29 de octubre de 2008, se ha celebrado en la Universidad Complutense de Madrid.

En cualquier caso, antes de seguir adelante, no podemos dejar de agradecer tanto el buen recibimiento de nuestra propuesta por parte de la comunidad universitaria, como la colaboración desinteresada de algunos de los miembros del claustro de profesores de la Universidad Complutense de Madrid, especialmente las inestimables aportaciones de Dª. Ana María Rioja Nieto, D. José Fernando Rampérez Alcolea, Dª. Montserrat Galcerán Huguet y D. José Luis Pardo Torío que enriquecieron el conjunto del congreso con sus intervenciones. Del mismo modo agradecer al Vicedecano de Estudios y Convergencia Europea Dr. Rafael Valeriano Orden Jiménez su colaboración en las labores organizativas y el apoyo que nos transmitió en nombre de la institución.

Una vez dicho esto, trataremos de dar cuenta en las próximas páginas de todo lo que durante esos tres días dijeron los participantes en el congreso, jóvenes investigadores provenientes de todos los puntos de la península, que tuvieron la oportunidad de dar a conocer públicamente los avances en sus investigaciones.

Después de un pequeño acto de inauguración, se abrió el congreso con la conferencia titulada “La caja negra de la ciencia”, pronunciada por la doctora Ana Mª Rioja, profesora titular de la Universidad Complutense de Madrid, que ofreció una panorámica sobre la situación de la filosofía de la ciencia. Tras la conferencia se dio paso a la mesa redonda del mismo tema, cuyos ponentes, que fueron cuatro, intervinieron en este orden: Albert Solé (Universidad Complutense de Madrid), Carlos Madrid (Universidad Complutense de Madrid), Sergio Jiménez (Universidad Hispalense) y Eurídice Cabañas (Universidad de Santiago de Compostela).

Como muestra de las investigaciones de los ponentes que intervinieron en la mesa, se esgrimieron argumentos tales como que la ecuación de Schrödinger tiene validez universal y reintroduce una dinámica de colapso de la función de onda en el contexto de la mecánica bohmiana. Este argumento, aportado por Albert Solé, nace del problema detectado, y ya ampliamente debatido, con respecto a la interpretación realista de las trayectorias bohmianas, que se presentan para algunos autores como una propuesta en todo modo insostenible. Por su parte, Carlos Madrid pretendió así mismo esclarecer si se puede decidir empíricamente sobre las tesis del realismo estructural a partir de la consideración de la evolución histórica de las estructuras matemáticas de la Mecánica Cuántica. Su ponencia giró en torno a la existencia de los espacios de Hilbert en la Mecánica Cuántica, utilizando para ello la distinción estructura/ontología tal y como la emplean los realistas estructurales.

Después del análisis efectuado por ambos investigadores sobre la problemática de la teoría cuántica, Sergio Jiménez comenzó su ponencia reorientando la temática de la mesa hacia la filosofía de la mente. Con su intervención el debate tomó un cariz más filosófico, si cabe, al tratar sobre las implicaciones filosóficas de la Teoría de Sistemas Dinámicos. Como broche de oro en el cierre de la mesa, Eurídice Cabañas, continuando con la temática del anterior ponente, la Inteligencia Artificial, planteó un nuevo reto para la filosofía de la ciencia: el de encontrar los límites y actores de la cultura. Apoyándose en el concepto de creatividad se desplegaron una serie de cuestiones ineludibles tanto para filósofos como para científicos.

Tras la pausa para la comida, el congreso se reanudó por la tarde con la conferencia pronunciada por el doctor Fernando Rampérez, también profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid, bajo el título “Experiencia, deslizamiento y promesa”. Esta intervención, que abordó la situación de la filosofía en la postmodernidad confrontando las opiniones de dos autores como Alessandro Baricco y Walter Benjamin, dio paso a la primera de las mesas de la tarde, dedicada por completo al filósofo alemán.

La primera intervención de esta mesa, a cargo de Blanca Sotos (Universidad Complutense de Madrid), se ocupó principalmente de la importancia de las categorías teológicas judías –revelación, redención, mesianismo...– en la concepción del tiempo y de la historia en Walter Benjamin. Este punto de vista se vio complementado con la aportación de Eduardo Maura (Universidad Complutense de Madrid), que trató de reivindicar la importancia de los primeros textos benjaminianos, especialmente sus estudios sobre el drama barroco alemán, para la comprensión de toda la filosofía de la historia de este autor tan ambiguo, cuyos escritos han dado lugar a interpretaciones tan variadas como contrapuestas. Cerró la mesa el también miembro de la Universidad Complutense de Madrid Daniel Lesmes, quien en su comunicación abordó la relación entre la experiencia estética y los estados alterados de la conciencia, especialmente la melancolía y el tedio, en la filosofía de Benjamin, preparando el camino así para la segunda y última mesa de la tarde dedicada al ámbito del arte y de la estética.

Abrió la mesa de estética Alfonso Muñoz (Universidad Complutense de Madrid), autor de la primera de las dos comunicaciones dedicadas al cine en esta mesa. A través del análisis de algunas películas de David Lynch, especialmente *Mulholland Drive* y *Carretera Perdida*, esta intervención trató de mostrar el papel que la dimensión emocional del ser humano juega en la memoria, especialmente en los casos en que la percepción de la realidad se ve alterada, como en los sueños o en la locura. A continuación Estela Ibáñez (Universidad Complutense de Madrid) volvió a poner en evidencia el interés del cine para realizar investigaciones en filosofía. En este caso su intervención se centró en el análisis de la adaptación de la ópera *La flauta mágica* de Mozart que Ingmar Bergman realizó para la televisión sueca en 1974, en relación al pensamiento de Jean-Luc Nancy sobre la representación y la mirada, mostrando cómo ambos autores defienden el cine como otra forma de producir sentido o de pensar sobre el sentido del mundo.

La imagen siguió gozando de protagonismo en la siguiente comunicación, a cargo de Rocío Martín-Crespo (Universidad Complutense de Madrid), que puso encima de la mesa algunos de los aspectos más importantes acerca de la reflexión sobre la fotografía en la postmodernidad desde múltiples puntos de vista –el del espectador, el del fotógrafo, el de la propia fotografía como cosa-en-el-mundo...–, mostrando cómo ésta puede constituirse en una apropiación legítima, aunque desubicada, del espacio-tiempo. Mario Gómez (Universidad Nacional de Educación a Distancia) continuó en la misma línea al analizar la situación de la imagen en el mundo contemporáneo a partir de las prácticas documentales actuales. Ante la crisis del concepto de representación, que ha desembocado en la transformación de las imágenes en imágenes sin referente, estas nuevas prácticas documentales tratan de autentificar la imagen no a partir de la representación de la realidad, sino mostrando la importancia de la ficcionalidad en todo documental.

Cerró la mesa Jordi Carmona (Universidad Autónoma de Madrid / Universidad de París-VIII) con una intervención a medio camino entre la estética y la metafísica, en la que expuso, a partir de la interpretación de la obra de Andy Warhol como un alegato a favor de la frase “Todo el mundo puede hacerlo, *cualquiera puede hacer*”, las condiciones de este enunciado –especialmente las que tienen que ver con las formas de vida, con los tiempos y los espacios necesarios para su verificación–.

La primera conferencia del segundo día de congreso, que llevó por título “Filosofía del siglo XXI: continuidades y rupturas”, corrió a cargo de la doctora Montserrat Galcerán, profesora de la Universidad Complutense de Madrid, que ofreció una síntesis de las características que muestra la filosofía en la postmodernidad. Tras su intervención, la mañana de esta segunda jornada estuvo dedicada casi por completo al problema de la política en la actualidad.

En primer lugar intervino Diego Fernández (Universidad Complutense de Madrid) con su ponencia “John Locke: ¿autoconservación o bien común?”, que planteó la vuelta a un clásico del pensamiento político, John Locke, para interrogar a sus obras y descubrir si este filósofo del siglo XVII tiene algo que decir *Acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* en siglo XXI. Permaneciendo en esta tónica de reflexión política, Clara Ramas (Universidad Complutense de Madrid) presentó el concepto de valor en Marx como un signo de ruptura con la tradición filosófica exponiendo sus razones con el discurso “La oscura fuente del valor. Marx y la metafísica de lo visible”.

Al hilo de la ponencia de Clara, Vanesa Ripio, también investigadora de la Universidad Complutense de Madrid, prosiguió con materia política. Con su intervención intentó poner de manifiesto la relación existente, aunque en apariencia remota, entre los escritos de Michel Foucault y Aristóteles, al mismo tiempo que puso de manifiesto cómo temas concretos en estos dos autores desvelan idénticos problemas de naturaleza metafísico-política cuyos efectos aun se pueden observar hoy en día. En esta misma línea de investigación se situó Luciana Cadahia con el texto que defendió en esta ocasión, cerrando la primera mesa de la mañana con un riguroso estudio de la noción de libertad en los escritos tardíos de Foucault, donde aún pareciendo un término de menor importancia, se encuentra –como demostró esta investigadora de la Universidad Autónoma de Madrid– en la base de toda su teoría ética y política.

Después de un breve descanso se reanudaron las ponencias con la intervención de J. Jesús Camargo. En su comunicación Jesús planteó una revisión crítica y contextualizada de la tesis del “Choque de Civilizaciones” defendida por Samuel P. Huntington. Le siguió Patricio Landaeta (Universidad Complutense de Madrid) con una ponencia donde trató la mutua dependencia de la esfera política y la escena urbana para una reflexión teórico-práctica sobre nuestra situación actual. Tras él tomó la palabra Vicente Muñoz-Reja (Universidad Autónoma de Madrid), quien evaluó la identificación de las posibilidades de la Multitud con la realidad de los movimientos sociales, y probó la viabilidad de las posiciones en torno al paradigma del poder contemporáneo.

Aún hubo tiempo para dos últimas ponencias en la intensa mañana del martes. Eduardo Pellejero (Universidad de Lisboa) nos invitó a indagar en una nueva pragmática militante inserta en un intento de gestar una nueva idea de lucha política. Para terminar con este ciclo de filosofía política Diego Garrocho (Universidad Autónoma de Madrid) expuso su comunicación, en la que se trató de problematizar el calificativo de “imperio” como término aplicado de forma habitual a los EEUU.

Ya en la tarde del martes, tras el descanso para la comida, el catedrático y conocido ensayista José Luís Pardo abrió la tercera mesa, que tenía por objeto tratar la situación de la Metafísica en la actualidad. Después de su conferencia, de aproximadamente una hora de duración, dio comienzo la mesa de comunicaciones, esta vez compuesta por tres participantes: Jorge Úbeda (Escuela de Filosofía de Madrid), Florencia González (Universidad Complutense de Madrid) y Federico Rodríguez (Universidad de Sevilla).

El primero en hablar fue Jorge Úbeda, que presentó los rasgos platónicos encontrados en la concepción del existente en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Por su parte Florencia González añadió nuevos tintes platónicos al debate, pero esta vez desde una lectura gadameriana, hecho que evidenció el título de su ponencia: “El camino platónico de H. G. Gadamer: ¿hacia una racionalidad interpersonal?”. Federico Rodríguez cerró la mesa volviendo a introducir en el debate a Lévinas, pero esta vez bajo la atenta mirada de Jacques Derrida. Desde este punto de vista Federico pudo dirigir nuestra atención hacia la problemática general lévinasiana de un lenguaje más allá del ser, de un lenguaje que quisiera decir “de otro modo que ser”.

Después de este compacto bloque temático se inició la segunda de las mesas de metafísica con dos comunicaciones que tomaron al filósofo francés Gilles Deleuze como centro de su discurso. Luis Franco (Universidad Complutense de Madrid) con “Los pasos del método en Gilles Deleuze” analizó dos de las obras clave de este prolífico autor, *Diferencia y Repetición* y *¿Qué es Filosofía?*, desde las que le fue posible abarcar el estudio del método deleuziano. Por su parte Isabel Gamero (Universidad Complutense de Madrid) hizo una valiente intervención al cotejar el pensamiento, en principio muy dispar, de dos grandes figuras de la filosofía del siglo XX, Wittgenstein y Deleuze. En su disertación acerca del sentido y sinsentido en estos autores, Isabel mostró los puntos de contacto existentes entre ambos.

A continuación José Antonio García (Universidad de Murcia) evaluó la posibilidad planteada por Richard Rorty de una sociedad posmetafísica, mostrando hasta qué punto su propuesta es más una metafísica alternativa que una abolición de la misma. Antonio Dopazo (Universidad Complutense de Madrid) suscitó la polémica del día presentando en su comunicación la sospecha que se cierre sobre el pensamiento filosófico en la actualidad. Para finalizar el día, cerró esta segunda mesa dedicada a la metafísica Alba Jiménez (Universidad Autónoma de Madrid), quien abordó la lectura heideggeriana del concepto de tiempo en la Analítica Trascendental de la *Critica de la Razón Pura*.

El último día de congreso, fruto del empeño que pusimos los organizadores para poder dar cabida a un mayor número de ponencias ante la gran cantidad de propuestas que se recibieron para intervenir, estuvo dedicado a la filosofía práctica por completo, dejando parcialmente de lado la política, materia que ya había tenido su espacio en el día anterior. El primer ponente, Jawara Sanford (Universidad Complutense de Madrid / Saint Louis University) abordó el problema ético del consecuencialismo, especialmente en cuanto al nivel de exigencia que presenta. A continuación Damián Omar Martínez (Universidad de Murcia) presentó los problemas que el multiculturalismo plantea a las concepciones reificadas de la cultura, refiriéndose más en extenso a la situación de Canadá a modo de ejemplo.

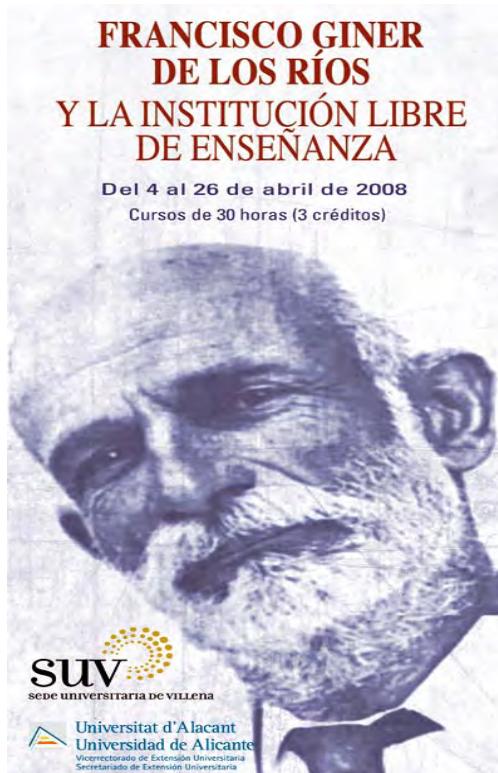
Walter Suárez (Universidad de Santiago de Compostela) ofreció en su intervención un análisis de la concepción de estado que se desprende de la teoría de John Rawls a partir del pensamiento de Martha C. Nussbaum y Mark Rowlands en relación a la consideración que los animales no-humanos deberían tener en la sociedad. Tras Walter fue el turno de Francisco Javier Irisarri (Universidad de Santiago de Compostela), quien dedicó su comunicación a exponer el nacimiento de la filosofía de la naturaleza conservacionista en el Romanticismo, especialmente a partir de los trabajos de los trascendentalistas norteamericanos R.W. Emerson y H. D. Thoreau. Cerró la primera mesa del día Olga Campos (Universidad de Granada) con su comunicación “La ética aplicada ante el impacto totalizante de la nueva actividad científica y técnica”, que expuso la necesidad del desarrollo de nuevas disciplinas como la Ecoética, la Bioética y la Infoética.

Tras un breve descanso, la última mesa del congreso, también dedicada a la filosofía práctica, dio comienzo con la intervención de José Barrientos (Universidad de Sevilla), quien utilizó su tiempo para exponer una nueva e interesante línea de trabajo dentro de la filosofía, la Filosofía Aplicada. A continuación, antes de dar paso al último bloque de comunicaciones dedicado a Hannah Arendt, Delia María Manzanero (Universidad Autónoma de Madrid) profundizó en las relaciones entre Derecho y Moral en la filosofía política de Francisco Giner de los Ríos. Finalmente Facundo Ponce, investigador de la Universidad Carlos III de Madrid, y Víctor Granado, de la Universidad Complutense de Madrid, pusieron punto y final al congreso con un interesantísimo debate con la figura de Hannah Arendt como telón de fondo.

Estas y otras cuestiones propuestas por los oradores y los asistentes al congreso, que no han tenido espacio en esta pequeña reseña, quedaron en parte respondidas, y en parte abiertas a un nuevo y enriquecedor debate sobre la situación de la investigación en filosofía en este incipiente siglo XXI. Esperemos, por la calidad de los trabajos presentados, y por el buen recibimiento que tuvieron entre los asistentes, que dicho debate se pueda celebrar en breve. Si los dioses nos son favorables, que sea el año que viene.

Curso Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza

del 4 al 26 de abril de 2008



Jesús Pedro PAYO DE LUCAS

Universidad Nacional de Educación
a Distancia

jesuspayo@yahoo.es

Con el título "Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza", se celebró el curso del 4 al 26 de abril de 2008, en la sede universitaria de Villena, perteneciente a la Universidad de Alicante y dirigido por profesores del ILKM de Comillas (Ricardo Pinilla Burgos, director) junto a otros especialistas de la UA (Pedro Aullón de Haro, director), UCM, Autónoma de Madrid y CSIC. Su objetivo central ha sido el de la puesta al día de la figura y obra de este filósofo, pedagogo, ensayista, profesor universitario y sobre todo discípulo de Sanz del Río y continuador del krausismo.

Se han analizado las circunstancias históricas donde encajan y trascienden los elementos fundamentales del pensador malagueño, clave de la cultura de la España moderna de finales del siglo XIX y principios del XX, abordando temas trascendentales como el krausismo y el krauso-institucionismo (por Enrique M. Ureña); el proyecto educativo de la ILE, la religión y el laicismo escolar (Pedro Álvarez Lázaro); la ciencia, la filosofía, la sociología y el derecho de Giner (José Manuel Vázquez-Romero); el institucionismo, el exilio y América (Antolín C. Sánchez-Cuervo); el arte y la estética (Ricardo Pinilla), la música (Leticia Sánchez de Andrés); el pensamiento literario (Pedro Aullón); la educación naturalista (Rosario Martí) y la postura entre germanófilos y aliadófilos ante la Gran Guerra (Arno Gimber).

Uno de los aspectos más relevantes que se ha destacado ha sido la obra de la Institución, por su espíritu científico en libertad, su tarea social, la formación intelectual y espiritual, su comprensión de la naturaleza, del arte y la música como valores básicos en la formación de un nuevo hombre, y sobre todo, la laicidad en la enseñanza como modelo pedagógico al margen de cualquier dogma oficial en materia religiosa, política o moral. Es la creación de un humanista polifacético que desde el rigor, la responsabilidad y la ética, desarrolla una labor fundamental para nuestra filosofía por su sistematicidad y coherencia, tanto en el orden teórico como en el práctico.

Se han subrayado igualmente la importancia y vigencia del pensamiento de Francisco Giner en la España actual, lo vivo y pertinente de sus propuestas, casi dos siglos después de su muerte, y sobre todo, su labor pedagógica en la enseñanza de hoy. Krause y el krausismo, como pilares del pensamiento gineriano, han sido otros aspectos abordados durante el curso. En efecto, Ureña analizó dos obras significativas del filósofo alemán: "El sistema de la filosofía" y "El ideal de la humanidad", insistiendo en una idea: "que el hombre sea humano". Desde este principio hizo avanzar su doctrina del ser, la ciencia, el derecho, la ética, la religión y el problema de Dios, aceptadas y ampliadas por Sanz del Río y Giner. Aparece con ellos una nueva razón europea que recorre el camino de lo teórico y lleva a lo práctico, a la bondad, a lo moralmente bueno. Es una nueva teoría de la sociedad, una sociabilidad basada en la libertad de la humanidad, tal y como ya señaló su maestro, Kant. Pedro Álvarez expuso las grandes líneas del proyecto filosófico gineriano, que con una pedagogía avanzada para su tiempo, desarrolló como idea central la de reformar y regenerar la nación mediante la reforma del hombre, una transformación lenta y profunda desde el modelo de las alianzas y la independencia del Estado y de la Iglesia.

Por último, se ha dado gran importancia en toda esta nueva corriente que llega a nuestro país desde Alemania a la doctrina del armonismo, pues si en el hombre se produce la unión armonizada de cuerpo y espíritu, en la sociedad se ha de lograr la armonía de la Humanidad toda.

Itinerarios de la filosofía española moderna y contemporánea en relación a la filosofía aplicada

Notas sobre el Seminario Internacional Universitario
La Filosofía Aplicada en el pensamiento español moderno y contemporáneo



José BARRIENTOS
RASTROJO¹

Universidad de Sevilla
Consejo Superior de
Investigaciones Científicas

barrientos@us.es

<http://filosofia-aplicada.blogspot.com>

Entre los meses de octubre y diciembre de 2008, celebramos el Seminario Internacional Universitario “La Filosofía Aplicada en el pensamiento español moderno y contemporáneo”. Estuvo dirigido por Eduardo Vergara Aguilar y José Barrientos Rastrojo, organizado por la Asociación Internacional Universitaria para la Filosofía Aplicada POIESIS y contó con la financiación del Vicerrectorado de Relaciones Institucionales y Extensión Universitaria de la Universidad de Sevilla.

¹ Esta reseña ha sido posible gracias a la beca concedida al autor por el CSIC y el MEC (Referencia UAC 2005-0012).

El seminario es resultado de la inquietud de un grupo de profesionales e investigadores procedentes de la mencionada universidad reunidos en torno al concepto de Filosofía Aplicada. Este grupo, que el próximo año cumplirá una década de estudios e investigaciones, se estableció oficialmente en el grupo de investigación PAIDI “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento y Sociedad” en 2006. El itinerario del mismo les ha hecho generar más de una docena de libros, múltiples consultas filosóficas por Andalucía, un Master Universitario sobre su tema de interés o trabajos dentro de cárceles, reformatorios y medios sanitarios. Después de algunos años dedicados a encontrar su lugar y de discusiones disciplinares para generar su método (el método ETOR), han comenzado a fraguar temáticamente líneas que, tomando como foco la Filosofía Aplicada, encuentren veneros en universos afines. Uno de ellos es el pensamiento español.

El seminario surge del maridaje de dos evidencias:

(1) La cercanía del pensamiento español con la vida *en acto*: Miguel de Unamuno incluye una reflexión sobre el sentido de la vida y la muerte, María Zambrano apunta al saber de la experiencia, Baltasar Gracián describe en su *Oráculo Manual* modos de prudencia práctica para la vida, Julián Marías dedica un amplio volumen al tema de la felicidad, Calderón de la Barca toca el tema de la conciencia y la libertad como bases de una vida auténtica y Blas Zambrano se comprometió con el mundo obrero desde sus planteamientos filosóficos y educativos.

(2) La vinculación entre la Filosofía Aplicada y la cotidianidad y con el conflicto intra e interpersonal. La Filosofía Aplicada es una rama de la filosofía que, usando como base la analítica conceptual, el pensamiento crítico y la historia del pensamiento, pretende ayudar a las personas a comprender el mundo que el rodea y/o encontrar soluciones a la conflictividad que les envuelve.

El punto en común de ambos universos es el interés por la vida no sólo como tema sino como magma formal desde el que no se despegan. Así, tanto la filosofía aplicada como la filosofía española no sólo reflexionan *sobre* la vida sino *desde ella*. Obviamente, la semilla estaba plantada: ¿qué mejor modo de hacer Filosofía Aplicada que partiendo de la reflexión española, incardinada en la materialidad del día a día, en el sentido existencial y en un pensamiento que muestra proclividad por la experiencia más cercana a los intercambios diarios?

El resultado fue un tramo de siete conferenciantes que han recorrido la vida y pensamiento de respectivos filósofos y que ordenamos cronológicamente a continuación.

El profesor José Ordóñez García (Universidad de Sevilla), director del *I Máster Universitario de Filosofía Aplicada*, nos ofrecía una visión del sentido de la prudencia en Baltasar Gracián. Comenzó en su exposición con el asombro, la suspicacia y el anhelo de respuestas: ¿cómo es posible que un autor tan entrañado en Europa como el aquí señalado sea leído ávidamente en el orbe pragmatista norteamericano? La respuesta está en el *Oráculo-Manual*. Éste ofrece un conjunto de máximas explicadas para convertirse un individuo prudente (lo cual se traduce en el mundo angloparlante bajo el epíteto “práctico”). A pesar de esta lectura, lo destacable para Ordóñez no son las soluciones prácticas que ofrece a cada situación ese *vademécum* moral sino la actitud general a que mueve: la aceptación de nuestras debilidades. La negación de ellas es mentira dañina,

cegura epistémica y base de sufrimiento personal. La propuesta graciana es abrir los ojos a nuestra fragilidad de modo creativo, es decir, fomentando una creatividad que resemanice la caída sin ocultarla.

Juana Sánchez-Gey, profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, nos introdujo en la obra calderoniana como parte de la tradición española, que piensa en moldes metasistémicos, es decir, aquella que ha tropezado con verdades profundas en la literatura. Así, *La vida es sueño* (1) nos acerca a la filosofía desde la literatura, (2) nos ubica en las preguntas más hondas de la condición humana, (3) fragua un saber de tipo evidencial, (4) nos pone en contacto con un pensamiento adherido a la vida y (5) nos conecta con inquietudes éticas y existenciales acuciantes cada mañana. Los temas para la reflexión dentro de la consulta filosófica que se pueden extraer del periplo de Segismundo son cuatro: la libertad (el sujeto dispone de una libertad espiritual que está por encima de toda restricción física), la unidad (la persona es parte de un todo que sólo encuentra armonía cuando supera su posición monádica), el amor (como indicaba Juana Sánchez-Gey “quien quiera comprender qué es el amor verdadero sólo tiene que leer los discursos del protagonista de *La vida es sueño*”), la conciencia y la identidad (el individuo sólo conoce quién es a partir del reflejo en la mirada del otro).

La profesora Avelina Cecilia Lafuente de la Universidad de Sevilla comenzó, en la línea de Sánchez-Gey, explicando la insatisfacción que suponía el modelo racionalista argumental para Miguel de Unamuno. Si se quiere conocer al hombre, no es suficiente acercarse a él desde la razón cartesiana porque ésta ciega partes de la realidad. Esta es la razón por la que el autor de *El sentimiento trágico de la vida* proponga una racionalidad más extensa. Precisamente, esta segunda comprensión facilita el acceso a los problemas auténticos de la vida ante los cuales no puede dar respuesta satisfactoria la mera teorización abstracta. Muestra de esto es el abordaje de la cuestión de la muerte, que él explicó (y narró) allende el mar de la racionalidad modernista.

La unión de Ricoeur al pensamiento unamuniano deslizó la reflexión hacia el símbolo como medio para el entendimiento de esas dimensiones profundas del sujeto que, por cierto, son comunes en la conflictividad cotidiana y las consultas filosóficas. Saber extraer su significado, jugar con ella y, llegado el caso, transformarla habrían de ser objeto de reflexión del entendido en Filosofía Aplicada.

La figura de Blas José Zambrano, fue glosada por José Luís Mora, presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico y colega docente de Sánchez-Gey. A aquellos que conocimos a don Blas como *padre de María Zambrano*, nos lanza Mora un desafío: “Blas Zambrano no sólo debe ser estudiado como padre de María Zambrano sino «como él mismo» porque posee valores suficientes por sí mismo”. Cohonestó su aserto explicando los diversos estadios de la biografía del maestro y filósofo de Segura de León. Destacó su compromiso social en *La Obra* granadina, en la Universidad Popular segoviana, en las conferencias en Vélez-Málaga y en Madrid. Asimismo, nos acercó a su modo de entender el pensamiento que es la base “no sólo para subsistir, sino para vivir mejor, en el más amplio sentido de la palabra. Para servir al ansioso y apremiante «más y más» característico de toda aspiración humana”². Blas Zambrano no sólo se comprometió socialmente con la

² Zambrano García de Carabantes, B.J.: “Diálogo II. La Cena” en Zambrano García de Carabantes, B.J.: *Artículos, relatos y otros escritos*, Diputación de Badajoz, Badajoz, 1998, pp. 396-397. Cursivas del autor.

mejora de las condiciones de vida del obrero sino que siempre creyó en la educación como medio para el progreso de las capas más deprimidas de la sociedad. Precisamente, una educación basada en el fomento de las capacidades críticas del sujeto forja el suelo de su pensamiento, idea coincidente con senderos de la Filosofía Aplicada. Por último, el compromiso con la creación de sujetos más conscientes de su propia vida y actos es otro determinante que debería movilizar la lectura de don Blas por parte del orientador filosófico.

Destacó el profesor Manuel Jesús López Baroni, de la Universidad Pablo de Olavide, la duplicitud de la vida de Manuel García Morente. Inicialmente, fue un acérreo defensor de los ideales republicanos, pero, después de la Guerra Civil, se uniría a aquellos con los que el joven catedrático de filosofía litigó. García Morente, conocido por ser el traductor de clásicos de la filosofía, es útil en el campo de la Filosofía Aplicada por reabrir el debate entre las dos comprensiones de la realidad: la ciencia se dedicaría a la *explicación* de la realidad y la filosofía a la *comprensión*. Esta idea morentina, defiende Baroni es nodal en la consulta filosófica, puesto que su misión no es determinar el proceso psicológico de una afeción sino ayudar al consultante a que comprenda las raíces de su sufrimiento, descubrimiento que ha de hacer por él mismo. El filósofo aplicado ha de desarrollar sus capacidades de simpatía (*sym-pathos*) y empatía para entender a quien está ante él. Sólo con ellas, es posible internarse en “la vida privada”, aquella que es “radical, esencialmente la de cada hombre, la de cada individuo, la de cada persona”³.

José Barrientos Rastrojo, director del congreso de Filosofía Aplicada de referencia internacional en 2006 y autor de una docena obras sobre la profesión, comenzó señalando algunos datos biográficos que nos hacen pensar que María Zambrano se dedicó a una labor cercana a la consulta filosófica. Lo justificó indicando que la pensadora malagueña estudió filosofía, entre otras razones, para salvar a su padre de las continuas crisis existenciales, ayudó a su hermana a superar la trágica muerte de su querido Manuel Muñoz, orientó a Agustín Andreu en la década de los sesenta y setenta, acompañó el duelo de la viuda de Lezama Lima e incluso ejerció de “orientadora” de un joven cuya hermana se había suicidado y que pensó hacer lo mismo. Añadió a estos datos los testimonios de compañeros y amigos de la pensadora veleña que destacaron el bien que supusieron sus palabras en las épocas difíciles de su vida.

A continuación, bosquejó las inmediaciones de una filosofía aplicada zambraniana: apertura a una racionalidad que excede la racionalidad lógico argumental, proceso de abismamiento y descenso como medio para la superación de las crisis (dato que ilustró abundantemente con referencias a la obra de Dante), epistemología que toma como base la evidencia y el saber de la experiencia, excedencias de la concepción de la palabra, nueva comprensión de las modalidades temporales en relación a la consulta y a la vivencia del conflicto, acercamiento a la conceptualización zambraniana de las figuras del orientador filosófico y el consultante, etc...

³ García Morente, M.: *Ensayo sobre la vida privada*, en *Obras completas II*, 1935, p. 426.

Jorge Dias, primer presidente de la *Associação Portuguesa para o Aconselhamento Ético e Filosófico*, comenzó destacando la concreción del pensamiento de Julián Marías como elemento útil para su trabajo en Filosofía Aplicada. Como indica Marías en *Razón de la Filosofía*, todo pensamiento auténtico siempre es personal. El particularismo no obvia el sistema, lo cual es, también, básico para la estructuración de los problemas que acaecen dentro de las consultas filosóficas. De entre los conceptos del filósofo español que destacó Dias para el gabinete filosófico habría que reseñar: la felicidad, la necesidad, la creencia o el método fenomenológico.

Con este somero recorrido de tres meses, nos propusimos la tarea de continuar la labor y pensamos continuar el próximo curso con otros autores que, necesariamente, nos quedaron en la recámara: Martí, Laín Entralgo, Ortega e incluso algunos vivos como Fernando Savater o Amelia Valcárcel. Previo a ello, se planeó la publicación de una obra colectiva que dé cuenta del proyecto de un modo más completo y que, esperamos, esté disponible en las librerías antes de que reabramos nuestro encuentro entre dos ambientes que durante este tiempo han dado visos de buen entendimiento y justificado la máxima orteguiana: “La filosofía no sirve para nada... para nada más que para aprender a vivir”.

La plataforma en defensa de la Filosofía de Madrid y Castilla-La Mancha celebra el día internacional de la Filosofía

Plataforma En
Defensa
de la
Filosofía



<http://www.filosofia.net/materiales/manifiesto.html>

plataforma.filosofia@gmail.com

Esperanza RODRÍGUEZ GUILLÉN

Profesora de Filosofía y miembro de la Plataforma en Defensa de
La Filosofía de Madrid y Castilla-La Mancha

El pasado 21 de noviembre (2008) la sala María Zambrano del Círculo de Bellas Artes se llenó de un público que, por encima de todo, quería que se hablase de Filosofía. La Plataforma en Defensa de la Filosofía de Madrid y Castilla-La Mancha decidió unirse a la iniciativa que desde hace varios años promueve la UNESCO para celebrar el Día Internacional de la Filosofía y organizó un acto público y reivindicativo que resultó un rotundo éxito.

Bajo el título general **La Filosofía en la Educación** se desarrollaron dos mesas redondas y se dio información sobre la trayectoria de la Plataforma y las gestiones que se habían realizado para constituir una Plataforma Estatal.

El acto comenzó con una breve intervención de Löic Caballero quien explicó las actividades que durante el curso pasado la plataforma organizó con el fin de conseguir que la Comunidad de Madrid mantuviera las horas de Filosofía en el bachillerato. Afortunadamente la Comunicad se mostró receptiva y finalmente mantuvo el horario, no tuvo la misma suerte la Ética de 4º que, con el nuevo nombre ha perdido el 50% de su horario.

Los participantes de la primera mesa fueron José Antonio Marina, José Sánchez Tortosa y Fernando Savater, y su título **La Necesidad de la Filosofía en la Educación**. Los tres dieron argumentos por los que la Filosofía debe estar presente en nuestro sistema educativo con identidad propia, es decir, sin el “apellido” ciudadanía¹. La Filosofía no es sustituible por la ciudadanía. Así, para Marina es importante que tenga horario suficiente para poder dar a los alumnos herramientas conceptuales, la Filosofía los hace críticos y los prepara para la búsqueda de la verdad y la justicia, además es un importante componente para el desarrollo de la inteligencia.

También Sánchez Tortosa considera que la Filosofía es necesaria para que el alumno piense por sí mismo y no le engañen, “a más masa (mass media) más necesidad de Filosofía”. Al autor de “El Profesor en la trinchera” le parece comprensible que una sociedad opulenta y acomodada como la nuestra, no quiera saber nada de la filosofía, ya que puede llegar a sacudir los cimientos y hacer tambalear las creencias. La Filosofía tiene que mantenerse en guardia porque de lo contrario el individuo sucumbirá ante esta sociedad en la que vivimos, una especie de “manada de borregos” que se siente libre porque tiene el mando de la televisión en sus manos. El filósofo compara los medios de comunicación con los sofistas de la antigua Atenas, de nuevo es necesario enseñar Filosofía a los jóvenes para que aprendan a distinguir la verdad.

Fernando Savater se mostró partidario de no limitar el horario de las materias filosóficas porque el diálogo requiere tiempo y sin diálogo no hay Filosofía, “si nos quitan el tiempo en Educación, se acaba la Filosofía”.

En las preguntas posteriores quedó claro el malestar que ha despertado el cambio de nombre de las materias de Filosofía y el problema al que se está enfrentando el profesorado de Filosofía de Enseñanza Secundaria en la Comunidad de Madrid que dispone sólo de una hora a la semana para impartir Educación Ético-Cívica².

Acabada la primera mesa y después de una pausa, Vicente Sanfélix Vidarte —Presidente de la *Sociedad Académica de Filosofía* y profesor en la Universidad de Valencia— presentó la *Plataforma Estatal en Defensa de la Filosofía*, constituida en junio tras una reunión celebrada en la Universidad Complutense de Madrid en la que se dieron cita diversas organizaciones regionales y asociaciones de Filosofía. Fue también Sanfélix el encargado de moderar la segunda mesa redonda que con el título, **La Filosofía en el siglo XXI**, reunió a tres profesores universitarios Antonio García Santesmases (UNED), Carlos Fernández Liria (UCM) y Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo).

1 En la LOE se ha cambiado el nombre de la asignatura de primero de bachillerato que ya no se llama *Filosofía I* sino *Filosofía y Ciudadanía*.

2 Antes de la entrada en vigor de la LOE en 4º de ESO, la signatura se llamaba Ética y contaba con dos horas semanales, el 50% más que en la actualidad.

En esta segunda sesión se puso de manifiesto por parte de los ponentes el oscuro horizonte que en el ámbito universitario se cierne sobre la Filosofía y las Humanidades en general, así como el inseparable vínculo que existe entre la enseñanza secundaria y la superior.

Santesmases recordó los continuos cambios legislativos que ha vivido el sistema educativo español en los últimos veinte años y el desgaste que esto supone para el profesorado. Explicó a la audiencia que los problemas no son nuevos para la Filosofía que viene luchando desde la Ley Orgánica de Educación de 1990 por permanecer dentro del sistema educativo y reconoció que no han sido los gobiernos socialistas quienes más han ayudado a la Filosofía.

Fernández Liria se mostró muy crítico con los pedagogos y sus aportaciones al sistema educativo. Reconoció que la Universidad permanecía impasible ante los ataques que estaba sufriendo la Filosofía y que eran los profesores de secundaria por un lado y los alumnos por otro, los que estaban encabezando la protesta. Defendió la enseñanza pública y señaló los riesgos del modelo universitario de Bolonia que se basa en exceso en la empresa privada.

Por último la intervención de Gustavo Bueno Sánchez no dejó a nadie impasible. Posiblemente fue el ponente que más se ciñó al título de la mesa redonda. Revisó la Historia de la Filosofía para intentar conjeturar lo que podría ser la Filosofía del siglo XXI —tema sobre el que se le había pedido que hablara—, alguna de sus afirmaciones fueron polémicas y muy críticas, especialmente cuando aludió a los vínculos entre la Filosofía y la religión.

El numeroso público tuvo la oportunidad de oír perspectivas diversas y al mismo tiempo, comprobar que todos los participantes, estaban unidos por un punto común, a saber, la preocupación por el futuro de la Filosofía y la maltrecha situación en la que se encuentra la reflexión crítica dentro del sistema educativo. Se puso de manifiesto también que los ponentes coincidieron en un punto que también es crucial para la Plataforma en Defensa de la Filosofía, esto es, la independencia de la Filosofía frente a la Ciudadanía.

La Plataforma en Defensa de la Filosofía de Madrid y Castilla-La Mancha está muy contenta con el resultado del acto ya que la sala permaneció llena desde las 16:00 h. de la tarde hasta las 22:00 h. hora en la que el Círculo cerraba sus puertas. Algunas personas tuvieron que esperar cola y muchos asistentes decidieron sentarse en el suelo. Para los organizadores esto es indicativo de lo mucho que interesa el tema y de la necesidad de continuar con la actividad reivindicativa comenzada en el curso pasado.

Se puede entrar en la página de la Plataforma y ver su tabla reivindicativa (<http://www.filosofia.net/materiales/manifiesto.html>) que incluye la necesidad de desvincular los contenidos de Filosofía de la nueva Ciudadanía y por tanto, propone que se recuperen las denominaciones de **Ética** en 4º de la Educación Secundaria Obligatoria (ESO) y de **Filosofía** en Primero de Bachillerato. Otro punto importante de la tabla es la cuestión horario, es imprescindible contar con más horario en 4º de la ESO que actualmente tiene en la Comunidad de Madrid sólo una hora semanal. ¿Cómo se pueden explicar los valores morales si no hay tiempo ni para conocer a los alumnos? La falta de horario perjudica a todos, persistir en este error indica falta de interés y una nula preocupación por la enseñanza de calidad.

Fundación de la Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía (RedJIF)

www.redjif.org

filosofia@redjif.org

La Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía (RedJIF) es una iniciativa que ha tomado forma gracias a un grupo de estudiantes de tercer ciclo. Este proyecto pretende dar una respuesta eficiente a los nuevos retos planteados en el mundo académico actual y a los cambios incessantes que ocurren dentro de él, con el fin de superar los obstáculos que se interponen en la comunicación entre investigadores. Sus propuestas y actividades seguramente serán de gran interés para todas aquellas personas relacionadas con el ámbito de la Filosofía, las Humanidades o las Ciencias Sociales.

La propuesta que la RedJIF presenta responde a un diagnóstico realizado de la nueva realidad universitaria, y propone acciones acordes a los incessantes cambios que actualmente están ocurriendo. A partir de lo observado, se identificó la apremiante necesidad de crear un espacio de encuentro y participación destinado, especialmente, a la comunidad de investigadores en formación, la cual a menudo se encuentra a sí misma desinformada, inconexa y aislada. Asimismo, se manifestó la urgencia de lograr un esfuerzo conjunto entre instituciones y personas, que aporte una solución a la realidad identificada. Esta solución tiene la característica de oficiar de plataforma desde donde partir hacia la comunicación y el trabajo común dentro del ámbito académico.

Por esta razón, el grupo de estudiantes que promovió esta idea decidió establecer una Red de Investigadores, considerando tal figura como adecuada para los objetivos que se persiguen, así como para materializar el espíritu que ha hecho surgir este proyecto.

Con el fin de poner en marcha la Red, han confeccionado una página web que contiene secciones como: Noticias, Agenda académica, Convocatorias, Becas, Posgrados, Artículos, Canal audiovisual, Enlaces, entre otras. Esa página web tiene la particularidad de ofrecer un ámbito totalmente abierto de participación, en el que los usuarios registrados pueden cargar, valorar y comentar en tiempo real el contenido de cada una de las secciones. Esto generará un rico intercambio entre los Investigadores, que no sólo se conectarán entre sí, sino que también contarán con información actualizada, desde el último congreso o libro publicado, hasta la posibilidad de ver una conferencia o divulgar sus investigaciones.

¿Qué es la RedJIF?

La RedJIF es el resultado de un esfuerzo común que busca crear un espacio de encuentro, participación y diálogo, entre jóvenes investigadores en Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales. Surgió originalmente como una propuesta de la Asociación de Estudiantes *Bajo Palabra* de la Universidad Autónoma de Madrid, que cobró vida en el *I Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía*, realizado en la Universidad Complutense de Madrid en el año 2008.

Como filósofos, pero también como investigadores, todos tenemos ciertas necesidades e intereses similares: desde estar actualizados con la agenda académica, hasta tener la posibilidad de dar a conocer nuestras investigaciones o debatir con aquellos que comparten nuestra área de trabajo.

Teniendo en cuenta la paradoja propia de un mundo que simultáneamente nos hiperconecta y nos aísla, la RedJIF pretende abrir nuevos espacios para realizar actividades conjuntas que por las distancias, las diferencias institucionales y las barreras económicas, difícilmente podrían llevarse a cabo.

¿Por qué una red? Porque para poder alcanzar este objetivo, consideramos que el reto actual es lograr el compromiso y la participación de los investigadores, precisamente en esta tarea de abrir puertas y derribar obstáculos, los cuales muchas veces hacen imposible la comunicación real. Así, la RedJIF necesita que sus miembros se conviertan en *nodos* que irradién, cada uno desde su particularidad, el espíritu de apertura y trabajo comunitario que inspira a la RedJIF y a sus miembros.

Asimismo, la figura de Red implica la participación de todos de manera horizontal, escapando a la necesidad de centralizar la información y los contactos que el movimiento de la Red genere. Por todo esto, la constitución de una Red es la mejor forma de echar a andar una comunidad que no se deje restringir por ninguna barrera institucional, geográfica o personal.

En el texto fundacional de la RedJIF, publicado en la web www.redjif.org, se expresan con más detalle la descripción general de este proyecto, sus objetivos y sus líneas de acción, y se ofrece la opción de inscribirse a fin de colaborar activamente en el enriquecimiento de la comunidad.

The screenshot shows the homepage of the Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía website. The header features the title "RED DE JÓVENES INVESTIGADORES EN FILOSOFIA". The main navigation menu includes "Inicio", "¿Quiénes Somos?", "Noticias", "Convocatorias", "Agenda", "Postgrado", "Biblioteca", and "Ayuda". A search bar is also present. The left sidebar contains sections for "Acceso Usuarios" (with fields for "Usuario" and "Contraseña"), "Recordar contraseña", "Recordar usuario", and "Registrarse"; "Revistas y Publicaciones" (listing "Lumen", "Observaciones Filosóficas", "La lámpara de Diagnésis", "Isogonia", "El Catálogo", "Bajo Palabra", "Negocios", "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", "Cuaderno de Matemáticas", and "Ingenium"); and a "Ver más" link. The central content area includes a "¿Qué es la Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía?" section with a brief description and a "Leer más..." link, followed by "Últimos Call for Papers" (mentioning the 10th Congress of the Society of Logic, Methodology and Philosophy of the Sciences) and "Últimas Noticias" (mentioning the Faculty of Philosophy and Letters of Madrid, the Second Republic, the European Society of Aesthetics, and the European Society of Esthetics). The bottom footer includes links for "Patrocinadores" (UAM 40 años), "Sitio optimizado para Mozilla Firefox", "Envía correo", "DONAR", and "Términos y Condiciones de Uso", along with copyright information: "Copyright © 2009 Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía".

www.redjif.org

filosofia@redjif.org

Nuestros Objetivos

- Fomentar el espíritu de apertura y participación en todos los miembros de la RedJIF, así como el contacto con personas e instituciones que enriquezcan la tarea comunitaria que fundamenta la creación de la Red.
- Establecer una comunidad de investigadores en Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales para incrementar la investigación cooperativa de calidad.
- Utilizar una web como espacio común para los intercambios y la libre participación en la RedJIF, con el fin de crear un entorno científico y de conocimiento con dimensión internacional.
- Divulgar y unificar en esta plataforma toda la información sobre actividades, cursos, congresos, revistas especializadas, concursos, actividades culturales, encuentros, seminarios, jornadas, talleres, coloquios, cursos de posgrado y formación, agenda académica y publicaciones; generada por diferentes organismos e instituciones académicas y culturales, así como la difusión de las convocatorias de becas y ayudas para estudiantes de tercer ciclo.
- Garantizar y fortalecer la competitividad de los resultados de investigación y las publicaciones, para lo cual se emprenderán acciones encaminadas a incrementar el nivel de participación y de compromiso de los jóvenes investigadores, organizando anualmente un Congreso donde se convoque a Investigadores en Filosofía.
- Incentivar formas de organización y representación que permitan la participación efectiva de la comunidad de investigadores, en orden a conseguir una mayor implicación y visibilidad de sus miembros y una mejora de su estatus, orientada a la formación continua de la carrera académica del Personal Docente Investigador en Formación del área de Humanidades.
- Instaurar un espacio de debate y discusión acerca de aquellos temas que nos ocupen como investigadores, a través de un canal web multimedia que contenga artículos, vídeos, ensayos y ponencias. Este canal permitirá valorar y comentar los contenidos, generando un foro abierto de participación.
- Superar paulatinamente los obstáculos que se interponen en la comunicación entre los Investigadores, con el fin de hacer fluir la información relevante para toda la comunidad de la Red, mediante el apoyo y el compromiso de cada uno de los miembros.

¿Quiénes pueden participar?

En la RedJIF, de acuerdo con su propio espíritu, puede participar cualquier persona interesada en el ámbito de la Filosofía, las Humanidades y las Ciencias Sociales. Hay dos modalidades de participación:

- personal: pueden participar todas aquellas personas que lo deseen, estén o no adscritas actualmente a una determinada institución.
- como institución: se abre el espacio de participación a todas las Universidades, Facultades, Departamentos, Institutos, Asociaciones, Fundaciones, Organizaciones culturales, académicas, editoriales, etc.

¿Cómo participar?

La RedJIF propone a sus miembros diferentes ámbitos de participación. Si bien la Red no es sólo una página web, actualmente su ámbito de acción fundamental es virtual. Cualquier miembro que se registre en la página web podrá publicar contenido en todas las secciones de la página, así como valorar todos los contenidos publicados y comentarlos. Para esto, la página cuenta con un sistema de formularios que facilita la publicación de noticias, agenda académica, posgrados, becas, artículos, videos académicos, enlaces, etc.

A su vez, la página web requiere de un grupo de administradores que moderen los contenidos, su organización y formato, para preservar la claridad y accesibilidad de la información. De este modo, cualquier miembro registrado puede solicitar unirse al grupo de moderadores. Asimismo, puede proponer la creación de nuevas secciones y espacios no contemplados en la estructura de contenidos actual de la página.

Por todo lo dicho, sólo queda abrir la invitación a participar de este proyecto, que se inspirará y vivirá del compromiso y de la convicción de sus miembros. Porque entre todos podemos contribuir al mejor desarrollo de nuestras vocaciones y, por tanto, a la posibilidad de realizar un aporte concreto a la sociedad que nos rodea.

Los miembros de RedJIF:

Agüero Iglesia, Carlos; Castel de Lucas, Gustavo; Díaz Soto, David; Fernández Manzano, Juan A.; Fernández Peychaux, Diego A.; Gamero Cabrera, Isabel; González Lanzellotti, Florencia E.; Manzanero Fernández, Delia M^a; Martín-Crespo Rodríguez, Rocío; Muñoz Corcuera, Alfonso; Prada Urdaneta, Rubén; Peñalver López, Jorge

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 12 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.

2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.

3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.

4. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evaluación participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/*Abstract* (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/*Keywords* en inglés y español.

6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (""). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.

6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

- 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
- 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.
- 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.
- 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de Noviembre de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.
4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST:

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:
<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Institution:

Dirección Postal:

Address:

País:

Country:

Teléfono:

Telephone:

Correo electrónico:

Email:

Estamos interesados en recibir su revista *Bajo Palabra*, números:

We would like to receive your Academic Title, issues:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s; periodicidad, contenido, página web...):
*In Exchange for our Adademic Journal /Series (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your/s Academic Title/s: frequency, contents, website...):*

Dirección de intercambio:

Exchange Address:

Dirección de Canje

BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Hemeroteca C/ Freud, 3

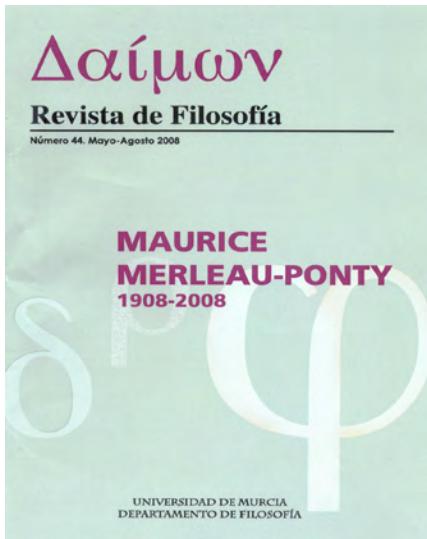
Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

28049 Madrid (ESPAÑA)

Tel. 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64

E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es



Daimon. Revista de Filosofía

Publicación cuatrimestral

Número 44

Mayo-Agosto 2008

Presentación: Merleau-Ponty (1908-2008).

Eduardo Bello

Filosofía. Fenomenología

¿Qué filosofía elogia Merleau-Ponty? *Eduardo Bello*
Merleau-Ponty y la fenomenología. *María del Carmen Paredes Martín*

Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux.

Grégory Cormann

Reverberaciones bergsonianas en Merleau-Ponty.

Cayetano Aranda Torres

Lo sensible y su expresión

Le idee sensibile fra vita e filosofia. *Mauro Carbone*

Croisement de regards. La phénoménologie de M. Merleau-Ponty et l'art video de Bill Viola.

Isabel Matos Dias

L'horizon de l'expérience perceptive en tant que mémoire sensible. Reflexion à partir de Merleau-Ponty. *Irene Pinto Pardelha*

Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty. *Leonardo Verano*

La persona y lo impersonal

Oltre la persona. Merleau-Ponty e l’”impersonale”. *Enrica Lisciani Petrini*

Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty. *Marina Garcés*

Merleau-Ponty y el sentido de la enfermedad mental. “La locura en el lugar”.

O la destrucción de los hábitos compartidos. *José Luis Moreno Pestaña*

Los otros: intersubjetividad y violencia

La visión como fundamento último de la intersubjetividad. *J. L. Rodríguez García*

Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros. *Mª del Carmen López Sáenz*

M. Merleau-Ponty, un pensador en guerra. (Los otros y la violencia).

Karina P. Trilles Calvo

Reseñas

Merleau-Ponty, M.: *L'Institution. La passivité*. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955). Préface de Claude Lefort. Paris, Éditions Belin, 2003 (por E. Bello).

Merleau-Ponty, M.: *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Traducción de Jesús Mª Ayuso. Madrid, Encuentro, 2006 (por E. Bello).

Ballestín, Cristina - Rodríguez García, José Luis (eds.): *Estudios sobre J.-P. Sartre*, Zaragoza, Mira Editores, 2007 (E. Moya).

Carbone, Mauro: *Essere morte insieme. L'evento dell'11 settembre 2001*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2007 (por M. Guerri).

Lefort, Claude: *El arte de escribir y lo político*. Edición y traducción de Esteban Molina. Barcelona, Herder, 2007 (por J. L. Egío).

Lisciani Petrini, Enrica: *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Milano, Mimesis, 2007 (por E. Bello).

Paredes Martín, Mª del Carmen: *Teorías de la intencionalidad*, Madrid, Síntesis, 2007 (por E. Bello).

San Martín, J.: *Para una filosofía del Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007 (por J. M. Montfort).

Revista Pensares y Quehaceres
Mtro. Gustavo Ogarrio o Mtra. Cecilia Ortega
Torre de Humanidades II, 3er. Piso
Ciudad Universitaria
CP 04510
México, DF, MÉXICO
Tel. (52) 55 56 23 02 11
Fax (52) 55 56 23 02 19
E-mail: pensaresyquehaceres@yahoo.com.mx
secnacuncionamiento@yahoo.com.mx

| | |
|--|--|
| Pensares Quicháceres <hr/> Contenido <hr/> | Núm. 6 - MARZO DE 2008 |
| PÁGINAS | |
| <hr/> PRIMERAS <hr/> El efecto de la mirada <i>Procesos de identificación al final de la mañana. In descolonización desde el ojo</i> <hr/> DIMENSIONES DEL PENSAMIENTO <i>ENTREVISTA CON ALBERTO BARBERI: TEORÍA, HISTÓRIA Y PROBLEMAS LATINOAMERICANOS</i> Alberto Barberi <i>Conversación con Cintia Carrión</i> <i>LITERATURA Y CULTURA EN MÉJICO Y VENECIA</i> <i>DEBATE: DEDICACIÓN AL OTRÓN</i> <i>Jorge García Argandoña</i> <i>TROQUELADOS Y TROQUELADORES</i> Daniel Almira <hr/> La invención del saber <i>El poder dominante controlador y la independencia de las universidades mexicanas</i> <hr/> EL LIBRO ESTUDIADO. UNA PRADERÍA DE NOMINACIONES Arturo Cháñala <i>REVISIÓN CRÍTICA A LOS LIBROS CONFERENCIA CONVENTUAL DE LA SOCIEDAD EN REDES. 2007</i> <i>Oscar Beatriz Batlle</i> <hr/> Biografía del presente <i>Reseñas de los primeros diez años de vida y de obra de literatos</i> <hr/> <i>EL DESTINO TRABAJADO DE UNA FILÓLOGA. RESEÑAS DE TRABAJO A LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES LATINOAMERICANAS</i> Rafaela Pál León <hr/> Pensares Quicháceres | <hr/> HISTÓRICA, LIBERADA E INTELIGENTEMENTE <i>Héctor Somera</i> <hr/> MANUAL DE TECNOLÓGIA: LEER, HABLA, ESCRIBIR, CALLAR <i>Martínez Alvarado</i> <hr/> LA LITERATURA Y EL COCTELMENTO: UNA FENOMENOLOGÍA DE LA EXPRESIÓN <i>Y la inventiva de la expresión</i> Silvana Iglesias <hr/> Las rutas de la democracia <i>ESTADO LIBERAL, LIBERTARIO Y NEOLIBERALISMO</i> Hugo Hernández <hr/> MOVIMIENTO DE LOS TRABAJADORES RURALES SIN TIERRA DE BRASIL <i>DETALLES DE UNA EXPERIENCIA DE RESISTENCIA CON PROYECTOS DE DESARROLLO RURAL</i> <i>En América Latina</i> Carlos Serrato Trujillo <hr/> <i>LA SOCIEDAD DE BAJA CLASE CARINA (AMÉRICA LATINA)</i> <i>En Ecuador</i> Silvana Hernández <hr/> Los escritos en el <i>DE UNA SOCIEDAD DE RESISTENCIA POPULAR Y SOBERANÍA</i> Carlos Serrato Ordóñez <i>LA INFLUENCIA DE LA GEOPOLÍTICA EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA</i> Carlos Serrato Ordóñez <hr/> <i>AUTORES Y TENDENCIAS LITERARIAS EN LATINOAMÉRICA: 1945-1990</i> <i>En Latinoamérica: 1990-1992</i> Oscar Wiegman <hr/> REFLEXIÓN, COMUNICACIÓN Y TRANSFORMACIÓN <i>Oscar Wiegman</i> <hr/> <i>ONTOLOGÍA Y ESTÉTICA</i> <i>LOS PROCESOS DE ESTÉTICABILIDAD EN EL LITERARIO. UNA PROPUESTA</i> <i>BAJÓN ANTES DE LA CUMBIA (HÉGEL, DIAZ, HEGEL, HEGEL, HEGEL)</i> <i>La filosofía astronómica y la filosofía</i> <i>OLAS ASTROFÍSICAS POLÍCA</i> <i>Gólgot Matemática</i> <hr/> <i>LA LITERATURA DE UNA NACIÓN</i> <i>CUBA, DIFERIR LA COOPERACIÓN A LAS FORTUNAS DEL DESTINO</i> Joaquín Ortega Reynal <hr/> <i>HISTORIAS DE IDENTIDAD Y PREDICIÓN</i> <i>EL LITERARIO Y EL LITERARIO</i> Iván Grimaldi <hr/> <i>MODERNIZAR LA SOCIEDAD</i> <i>CONVERSACIONES CON Héctor Hernández</i> <hr/> <i>FACUNDA Y ALZADA EN EUROPA</i> Horacio Cremat Gutiérrez |

The cover features a large, stylized silhouette of Venezuela in black. Overlaid on the map are various political symbols: a sun with rays, a flag-like shape with horizontal stripes, a five-pointed star, and a small globe. The title 'Pensares y Quehaceres' is at the top in large letters, with 'REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES DE LA FILOSOFIA' below it. A central quote by Joaquín Torres-García reads 'Nuestro norte es el Sur'. At the bottom right, another quote by José Martí says 'Pensar es servir'. The bottom left contains the text 'O inventamos o erramos' and 'Simón Rodríguez'.

Revista Pensares y Quehaceres
Mtro. Gustavo Ogarrio o Mtra. Cecilia Ortega
Torre de Humanidades II, 3er. Piso
Ciudad Universitaria
CP 04510
México, DF. MÉXICO
Tel. (52) 55 56 23 02 11
Fax (52) 55 56 23 02 19
E-mail: pensaresquehaceres@yahoo.com.mx
secnacomunicacion@yahoo.com.mx

| | |
|---|--|
| <p>Pensares Quehaceres</p> <p>Contenido</p> | <p>Nº 6, MARZO DE 2008</p> |
| <hr/> | |
| PRESIDENCIA | 5 |
| El oficio de la mirada | |
| Pensamiento y fotografía: el oficio de la mirada, la desinflación desde el ojo | |
| | |
| DIMENSIÓN DEL PERMAMIENTO ALTERATIVO EN HUGO BÍASINI TRÍLOGO: LA COLECCIÓN LATINOAMERICANA — MÁS ALLÁ: CANTABRAS JOSE MARTÍ: UNIVERSALIZACIÓN Y VERSO ESTUDIOS SOBRE EL LITERARIO Y EL CRÍTICO <i>José José García Aguirre</i> FRANCIA Y L'ESPRESSO DE MACRONDO Y BORGES | |
| 23 | |
| Dante Alcántara | 45 |
| El invención del saber | |
| El gabinete de la memoria: la independencia de la cultura asturiana | |
| | |
| EL JURISDICCIONALISMO: UNA ENERGÍA DE DOMINIO <i>Arturo Cárdenas</i> INTERACCIÓN Y CONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA EN LOS ESTADOS UNIDOS AFRICA Y AMÉRICA LATINA <i>Óscar Martínez</i> | |
| 65 | |
| LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO "BRONTEA" DESARROLLO DEL DIBAJOBAL-COTIZACIÓN <i>David Gómez</i> | |
| 81 | |
| Biografía del presente | |
| Filósofo en el presente: datos de vida y diseño de ideas | |
| | |
| EL INTENSO TRÁGICO DE UNA IDENTIDAD REFLEXIONES EN Torno A LA REVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA REPÚBLICA CATARINENSE <i>Edson Pal León</i> | |
| 99 | |
| <p>Pensares Quehaceres</p> | |
| CONTENIDO <hr/> | HISTORIA, LIBERACIÓN E INDUSTRIALIZACIÓN <i>Héctor Samper</i> ESTRUCTURA Y FILOSOFÍA: LEER, HECHOS Y PENSAR <i>Mariano Alvarado</i> LA FILOSOFÍA CEMO ACONTECIMIENTO: UNA FORMA DE VER LA EXPERIENCIA Y LA INCREMENCIA <i>Silvano Vigueras</i> Las rutinas de la democracia |
| | |
| <hr/> | |
| EDUCACIÓN LIBERAL, LIBERTAD Y NEOLIBERALISMO <i>José Guadalupe Vargas Brámin</i> MODERNIZACIÓN Y DESARROLLO RURALES SIN TIERRA DE BRAMÍ [ARTÍCULOS DE LA REVISTA DE INVESTIGACIONES DE LA ESCUELA DE LIBERACIONES] | |
| 155 | |
| <hr/> | |
| Raksha Sprenger Trapido LA RUMBA DE BOLETAS CAMBIA TAMBÍEN <i>Silvano Hernández</i> | |
| 191 | |
| <hr/> | |
| Memoria escrita | |
| De los comentarios ministrales | |
| | |
| ESTRATEGIAS DE VIDA Y AMERINDIA <i>Antonio Ordaz</i> | |
| 205 | |
| <hr/> | |
| Las danzas indígenas como ESTRUCTURA Y SÍMBOLO <i>César Gómez</i> | |
| 210 | |
| <hr/> | |
| ACTORES Y CONSTRUCCIÓN ALGORÍTMICA EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LATAVORISTAS, 1960-1992 <i>Carsten Pätz</i> | |
| 213 | |
| <hr/> | |
| REFLEXIÓN, CONVERSACIÓN Y DEMOCRACIA <i>Omar Suárez</i> LA POLÍTICA EN EL ESTADO MEXICANO DE LA POLARIZACIÓN INDUSTRIAL DE LA KARDOŠA A LA POLARIZACIÓN DEL SIGLO XX: VERSE LA DIRECCIÓN DE LA AUTONOMÍA PÚBLICA <i>Gómez</i> | |
| 215 | |
| <hr/> | |
| LA FAMILIA MARÍTIMA DE UNA NACION CÓRA, DÉTRO DE LA CONQUISTA LA EXPANSIÓN <i>José Ortega Reyes</i> | |
| 222 | |
| <hr/> | |
| DISCURSOS DE LA FEDERACIÓN, DECIBEL DE LAS MUJERES <i>Fabiola Grimaldi</i> | |
| 225 | |
| <hr/> | |
| MISIONES Y PROYECTOS DE DESARROLLO <i>Gustavo Echavarría</i> FACONCODE Y YOUTUBE EN ECUADOR <i>Héctor Corrales Godoy</i> | |
| 230 | |